

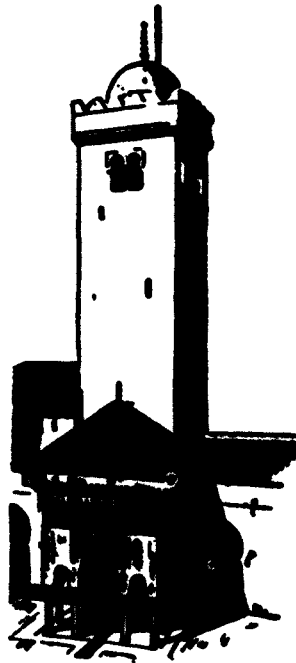


Université Mohammed V

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

RABAT

# HESPÉRIS TAMUDA



**VOL. XXXIV - Fascicule unique**

**1996**

# HESPERIS TAMUDA

*Sous le patronage*  
du Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines  
Abdelwahed BENDAOU

\*\*\*

Comité de Rédaction

Brahim BOUTALEB

Mohamed EZROURA  
Rahma BOURQIA  
Abderrahmane EL MOUDDEN  
Mohammed KENBIB  
Abdelahad SEBTI

La revue *Hesperis - Tamuda* est consacrée à l'étude du Maroc, de sa société, de son histoire, de sa culture et d'une manière générale aux sciences sociales de l'Occident musulman. Elle paraît annuellement en un ou plusieurs fascicules. Chaque livraison comprend des articles originaux, des communications, des études bibliographiques et des comptes-rendus en arabe, français, anglais, espagnol et éventuellement en d'autres langues.

Les textes, dûment corrigés, doivent être remis en trois exemplaires dactylographiés, en double interligne et au recto seulement. Les articles seront suivis de résumés dans une langue différente de celle dans laquelle ils sont publiés. Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci en seront avisés. Les auteurs reçoivent un exemplaire du volume auquel ils auront contribué et cinquante tirés à part de leur contribution. Les idées et opinions exprimées sont celles de leurs auteurs et n'engagent en rien *Hesperis-Tamuda*.

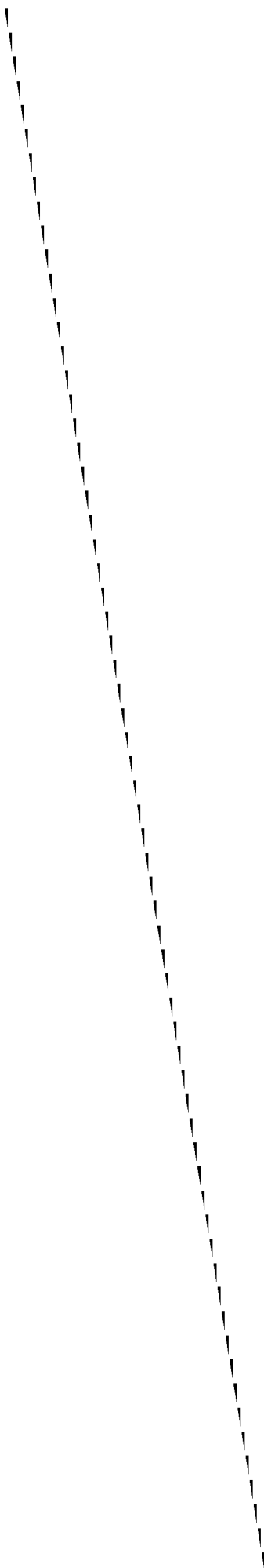
Le système de translittération des mots arabes utilisés dans cette revue est le suivant:

ء	ر	غ
ب	ز	ف
ت	س	ق
ث	ش	ك
ج	ص	ل
ح	ض	م
خ	ط	ن
د	ظ	ه
ذ	ع	و
		ي

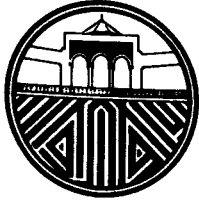
Voyelles brèves	Voyelles longues	Diphtongues
اَ a	آ ā	أَو —aw
أُ u	ؤ ū	أَي — ay
إِ i	آي ī	

Pour toute demande d'abonnement ou d'achat, s'adresser au Service des Publications, des Echanges et de la Diffusion, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, BP. 1040, Rabat.

**HESPERIS TAMUDA**  
**Vol. XXXIV, Fasc. unique**

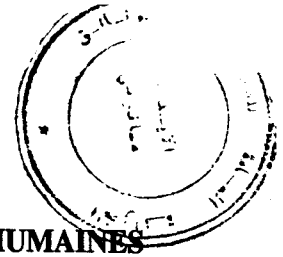






Université Mohammed V

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES  
RABAT



17/04/1996

# HESPÉRIS TAMUDA

*VOL. XXXIV - Fascicule unique*

1996

**Tous droits réservés à la Faculté des  
Lettres et des Sciences Humaines  
de Rabat (Dahir du 29/07/1970)**

**Dépôt légal N° 31/1960  
ISSN 0018-1005**

**Composition : ANCYF Znaïdi - Rabat  
Impression : Imprimerie NAJAH EL JADIDA - Casablanca**

# HESPERIS TAMUDA

Vol. XXXIV, Fasc. unique

1996

## SOMMAIRE - SUMARIO

### ARTICLES - ARTICULOS

- Abdelbaoui BENJAMAA.** - Quelques remarques préliminaires sur la production historique des savants andalous au VIIIe/XIVe siècle ..... 7
- Khalid CHAKOR ALAMI.** - Un poète andalou de l'époque naşride, Ibn Khatima al-Anşārī ..... 21
- Basilio Pavón MALDONADO.** - Arcos Entrelazados y Rombos - Tsebka - En la Arquitectura Magrebi y la Hispanomusulmana. El Rombo, Símbolo o Enseña de los Almohades ..... 45
- Abdelmajid HANNOUM.** - Myth and Mythmaking in French Historiography of North Africa: Writing the episode of the Kāhina ..... 131
- Fouzla RHISSASSI.** - Orwell's *Marrakech* and the Protectorate Tourists Guide ..... 159

### COMPTES-RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

- Zakia IRAQUI SINACEUR.** - Dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain - et A.L. de PREMARE. Dictionnaire arabe-français : langue et culture marocaines (Abderrahim YOUSSE) ..... 195
- Mohammed EL FAIZ.** - L'agronomie de la Mésopotamie antique : Analyse du Livre de l'Agriculture nabatéenne de Qutāma (Brahim BOUTALEB) ..... 203
- Suzan G. MILLER.** - Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France, 1845-1846. The Voyage of Muhammad aş-Şaffar (Mohamed EL MANSOUR) ..... 207

**Jamaâ BAÏDA.** - La presse marocaine d'expression française, des origines à 1956 (Mohammed KENBIB) ..... 211

**Aomar AFA.** - Répertoire des thèses universitaires enregistrées dans les Facultés du Maroc, 1961-1994 (Mohammed KENBIB) ..... 215

**EN LANGUE ARABE**

**Allal LAKHDIMI.** - La société en Shawiyya entre les interventions du Makhzen et le renversement de la conjoncture au XIX<sup>e</sup> siècle ..... 7

## QUELQUES REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR LA PRODUCTION HISTORIQUE DES SAVANTS ANDALOUS AU VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> SIÈCLE

Abdelbaqui BENJAMAA

Polygraphe au sens noble du terme, Ibn al-Khaṭīb passa, aux yeux de ses contemporains, non seulement pour un homme de lettres au talent incontestable, mais aussi et peut-être surtout, pour un historien, spécialement de Grenade et des Naṣrides. Pour la postérité, il est, avec Ibn Khaldūn, le plus grand historien du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle.

On sait, en effet, qu'au cours de ce siècle, l'historiographie, héritière d'une longue et brillante tradition, représentée avec éclat au V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, par le grand Ibn Ḥayyān, connut un essor remarquable<sup>1</sup>; des facteurs d'ordre politique, intellectuel et social ont, sans aucun doute, favorisé le développement de la pensée historique.

On peut aisément imaginer que la naissance d'une nouvelle dynastie, en l'occurrence celle des Naṣrides, n'est peut-être pas tout à fait étrangère à ce développement. En terre d'Islām, l'histoire a presque toujours été plus ou moins liée à la politique. C'est, en effet, par son intermédiaire que tout pouvoir nouvellement établi cherche à résoudre le difficile problème des origines et de l'identité; c'est en elle aussi qu'il s'emploie à puiser sa légitimation et sa raison d'être.

L'histoire jouant souvent le rôle d'un catalyseur, se trouve, en outre, investie d'une mission sacrée, celle d'être le ciment de l'unité de la *umma*, notamment dans les moments où celle-ci paraissait menacée. En général, les périodes de bouleversements et de crises semblent propices à l'éclosion des études historiques. Ibn Khaldūn a décrit, dans des termes saisissants, les ravages provoqués, à son époque, par la terrible Peste Noire<sup>2</sup> qui, ajoutée à d'autres calamités naturelles, porta un coup sévère au *'umrān* et ébranla les fondements mêmes de la société. La lutte

---

(1) Cet essor de l'historiographie n'est pas propre au seul pays d'al-Andalus. Pour l'historiographie marocaine, le VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle constitue une sorte d'âge d'or; l'activité historique, qui y fut intense, donna lieu à des synthèses telles que le *Rawḍ al-Qirṭās* et le *Kitāb al-'Ibar*. Cf. Maya Shatzmiller, *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldun et ses contemporains*, Leiden, E.J. Brill, 1982.

(2) Cf. *Muqaddima*, 53.

acharnée que le petit royaume de Grenade menait contre ses voisins chrétiens pour assurer sa survie conduisit quelques esprits éclairés à se tourner vers le passé et à s'y réfugier comme pour fuir un présent vécu comme une décadence ou une fatalité.

En réalité, ce retour au passé n'a rien d'une délectation morose; au contraire, pour ces esprits, il s'agissait de donner à leurs correligionnaires des raisons de vivre, de lutter et de résister. Aussi ne cessaient-ils, dans leurs écrits, d'exalter et de célébrer la grandeur et la puissance, à jamais perdues, du califat umayyade, de décrire, avec force détails, l'éclat, le rayonnement et les fastes d'une belle et magnifique civilisation, source de fierté pour tous les Andalous. Et de ce passé si lointain, mais combien présent dans les mémoires, surgissait, comme par enchantement, la figure presque légendaire, du grand 'Āmīride al-Manṣūr<sup>3</sup>, ce *caudillo* qui leva l'étendard du *jihād* et œuvra jour et nuit<sup>4</sup> pour l'unité et la défense de l'Islam andalou. Mais l'histoire s'assignait aussi comme but de préserver un patrimoine précieux légué par les ancêtres, et de sauver de l'oubli, voire de la disparition, l'une des cultures les plus riches et les plus raffinées que l'humanité ait produites. C'est pourquoi, l'encyclopédisme constituait une caractéristique fondamentale du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle et que les historiens de l'époque étaient en même temps des poètes, des écrivains et des savants de renom. On comprend, dans ces conditions, pour quelles raisons Ibn Khaldūn<sup>5</sup> exigeait de l'historien un savoir étendu embrassant de nombreuses disciplines telles que la politique, la géographie, l'éthique, l'ethnographie, l'hérésio-graphie et le '*ilm al-'umrān*, ou sociologie.

Comme au temps des *reyes de taifas*, al-Andalus, au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, connaît un véritable foisonnement d'œuvres traitant de presque tous les genres historiques. Au sein de cette production, en majeure partie aujourd'hui perdue, les monographies semblent être les mieux représentées. Ce fait mérite d'être signalé: la monumentale *al-Iḥāṭa* s'intègre ainsi dans un courant prédominant, Parmi les monographies des villes, citons au moins quelques titres:

- *Al-Durra al-Maknūna fī maḥāsini Estepona*<sup>6</sup>, du *faqīh* et grammairien al-Qalalūsī<sup>7</sup> (d. 707/1308); des extraits de cet ouvrage sont conservés en manuscrit dans une bibliothèque privée au Maroc.

(3) Ibn al-Khaṭīb, dans le *Kitāb al-A'lām*, Ibn Simāk, dans le *Kitāb az-Zaharāt al-Manṭūra* et l'Anonyme du *Kitāb Maḥābir al-Barbar*, ont tous consacré de longs développements au règne d'al-Manṣūr.

(4) Al-Manṣūr, nous dit Ibn al-Khaṭīb, avait l'habitude de s'enfermer, la nuit, seul avec son fidèle serviteur, Shu'la, dans une des tours de son palais, chaque fois qu'il devait prendre des décisions graves (Cf. *A'māl*, II, p. 76).

(5) Cf. *Muqaddima*, 12, pp.45-46.

(6) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83, *Idem*, III, p. 77, *Ensayo...*, pp. 314-15, n° 266.

(7) Sur al-Qalalūsī, voir *Iḥāṭa*, III, pp. 75-8; *Katība*, pp. 72-3; *Dībāj*, pp. 301-302; *Bughya*, I, p. 220, n° 397; *Jadhwa*, I, p. 288, n° 296; *adh-Dhayl*, VI, pp. 312-13, n° 1.

- *Tārīkh al-Jazīra al-Khaḍrā*<sup>8</sup> d'Ibn Khamīs<sup>9</sup> (d. 750/1349). Issu de l'une des grandes familles d'Algeciras<sup>10</sup>, Ibn Khamīs, qu'il ne faudra pas confondre avec son homonyme, le neveu d'Ibn Askar, émigra, après la chute de sa ville natale, à Ceuta où il mourut de la Peste Noire<sup>11</sup>. Son grand-père<sup>12</sup> est compté au nombre des maîtres d'al-Qalalūsī.

- *Tārīkh al-Mariyya*<sup>13</sup> d'Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥājj al-Balafiqī<sup>14</sup> (d. 771/1370). Aux dires d'Ibn al-Khaṭīb, cette histoire d'Almeria est demeurée inachevée<sup>15</sup>. Ibn al-Ḥājj serait également l'auteur d'une *Histoire de Pechina* (Bajjāna).

- *Maziyyat al-Mariyya 'alā ghayrihā min al-bilād al-andalusiya*<sup>16</sup> d'Ibn Khātima<sup>17</sup>, (d. après 770/1369). Al-Maqqarī, qui en possédait un exemplaire, l'a abondamment utilisé<sup>18</sup>.

- *Histoire des juges d'Almería*<sup>19</sup> de Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥaḍramī<sup>20</sup> (d. après 771/1370).

- *Tadhyīl Tārīkh Mālaqa*.

Ce "complément" à l'*Histoire de Málaga* est l'œuvre du *qāḍī al-jamā'a* an-Nubāhī (d. après 794/1392) présenté par Ibn al-Khaṭīb comme l'historien de sa ville natale puisqu'il a entrepris de donner une "suite" (*dhayl*) aux monographies

(8) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83.

(9) Sur Ibn Khamīs : Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ansārī, voir *Iḥāṭa*, III, pp.184-5.

(10) Cf. Anonyme, *Bulghat al-umniyya*, ed. Rabat, 1984, pp. 23-4.

(11) Cf. *Idem*, pp. 26-27, n° 5 (l'auteur attribuée à Ibn Khamīs un ouvrage intitulé *Kitāb al-A'lām*); Muḥammad al-Ansārī as-Sabū, *Ikhtisār al-akhbār*, ed. Ben Mansūr, Rabat, 1983, p. 25.

(12) Cf. *adh-Dhayl*, VI, pp. 312-13, n°806,

(13) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 148, *Ensayo...*, p. 333, n° 293.

(14) Sur Ibn al-Ḥājj, voir *Iḥāṭa* II, pp. 143-169 ; *Katība*, pp. 127-34 ; *Nathīr*, pp. 156-61 ; *Marqaba*, pp. 164-7, *Ta'rīf*, pp. 61-2, 305-6 ; *Dībāj*, pp. 291-5 ; *Nayl*, pp. 254-5 ; *Naḥḥ*, V, pp. 471-87 ; *al-I'lām* (éd. Rabat, 1976), IV, pp. 418-42. On n'est pas d'accord sur la vocalisation de la *nisba* d'Ibn al-Ḥājj : Balafiqī, Balfiqī, Ballafiqī, etc.

(15) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83, Rosenthal, *O.C.* (trad. arabe), I, p. 620. Ḥājjī Khalīfa attribuée à Ibn al-Ḥājj, *Une Histoire de Murcie* (Cf. *Kashf*, I, p. 303).

(16) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83 ; *Nayl*, p. 72 ; *Ensayo...*, p. 331, n° 289.

(17) Sur Ibn Khātima, voir *Iḥāṭa*, I, pp. 239-59 ; *Katība*, pp. 239-45 , *Nathīr*, pp. 175-86, *Farā'id*, pp. 331-2 ; *Nayl*, p. 72 ; *El*, III, pp. 860-1.

(18) Cf. *Naḥḥ*, I, p. 163 ; II, p. 175 ; V, pp. 360, 475, *Azhār*, I, pp. 23, 25 ; II, pp. 252, 302-5 ; III, p. 8 ; IV, p. 247 ; V, pp. 5, 7.

(19) Cette *Histoire* est citée par Aḥmad Bābā (Cf. *Nayl*, p. 344) d'après La *Fahrāsa* d'al-Ḥaḍramī.

(20) On a peu de détails sur la vie d'al-Ḥaḍramī (Cf. revue *Da'wat al-ḥaqq*, Rabat, 1986, n°259, pp. 113-125).

composées par ses prédécesseurs sur cette importante métropole naşride<sup>21</sup>. Ce *Tadhyīl* serait-il la *Nuzhat al-başā'ir wa l-abşār* dont le titre est mentionné par an-Nubāhī dans son ouvrage *al-Iklīl fī faḍl an-nakhīl*<sup>22</sup> qui est un volumineux commentaire de la *Séance du palmier*? Ce n'est pas tout à fait invraisemblable; en tout cas, cette hypothèse mériterait d'être examinée attentivement. En réalité, le *Tadhyīl* n'est que le dernier de toute une série de monographies se complétant les unes les autres et ayant toutes pour objet la ville de Malaga. Le point de départ semble être l'*Histoire de Málaga* dont l'auteur est Abū l-'Abbās Aşbagh Ibn Abī l-'Abbās (d. 592/1196) intitulée *al-Fīlām bi maḥāsīn al-'alām min ahl Mālaqa al-kirām*<sup>23</sup>. Cette *Histoire* fut continuée par le juge de Malaga, Ibn 'Askar<sup>24</sup> (d. 636/1239) dans un ouvrage, demeuré inachevé, qui portait deux titres différents, *al-Ikmāl wa l-itmām fī şilat al-Fīlām bi maḥāsīn al-'alām min ahl Mālaqa al-kirām*, et *Maṭla' al-anwār wa nuzhat al-başā'ir wa l-abşār fī mā iḥtawāt 'alayhi Mālaqa min al-'alām wa l-ru'asa' wa l-akhyār wa taqyīd mā lahum min al-manāqib wa l-āthār*<sup>25</sup>. Mais cette monographie est appelée couramment *Tārīkh Ibn 'Askar*<sup>26</sup> ou *Tārīkh Mālaqa*<sup>27</sup>. Elle a été, à son tour, continuée par Ibn Khamīs<sup>28</sup> (d. 638/1240-1) neveu d'Ibn 'Askar<sup>29</sup>.

- *As-Sirr al-mudhā' fī tafḍīl Gharnāta 'alā kathīr min al-biqā'*<sup>30</sup>, d'Ibn as-Sarrāj<sup>31</sup> (d. 730/1329), médecin à la cour naşride. L'auteur se proposait apparemment dans ce livre d'exalter la supériorité et les mérites incomparables de Grenade. Cependant, un autre historien, Ibn Mas'ada<sup>32</sup> (d. 629/1300), avait composé un

(21) Cf. *Naḥḥ*, VI, p. 120, 1. 3-5. Ibn al-Khaṭīb déclare avoir mis à profit les connaissances historiques d'an-Nubāhī concernant les hommes illustres de Malaga (cf. *Ibid*; *Iḥāṭa*, IV, p. 64 ; III, pp. 63, 193).

(22) Cf. *al-Iklīl* (Ms de la B.G. de Rabat n° Q 328), fol. 132-3.

(23) Cf. *Adh-Dhayl*, VI, p. 450 ; *Iḥāṭa*, I, p. 83 ; II, p. 174. Cette *Histoire* a un autre titre : *Udabā' Mālaqa* (cf. *adh-Dhayl*, V, p. 238, n° 1).

(24) Sur Ibn 'Askar, voir *adh-Dhayl*, VI, pp. 449-52, n° 1218 ; *Iḥāṭa*, II, pp. 172-5; *Marqaba*, p. 123 ; J. Vallevi, "Una fuente importante de la Historia de al-Andalus: la "Historia" de Ibn 'Askar", in *Al-Andalus*, 1966, XXXI, fasc. 1-2, pp. 237-65 ; *Revue Da'wat al-ḥaqq*, Rabat, 1982, n° 2, pp. 110-114.

(25) Cf. *adh-Dhayl*, VI, pp. 450-1 ; *Iḥāṭa*, II, p. 174.

(26) Cf. *Rayḥāna*, II, p. 359.

(27) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83.

(28) Sur Abū Bakr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Khamīs, les données biographiques sont rares, sinon inexistantes.

(29) Cf. *adh-Dhayl*, VI, p. 451 ; *Iḥāṭa*, I, p. 83, II, p. 174. Des manuscrits incomplets de cet ouvrage existent au Maroc.

(30) Cf. *Iḥāṭa*, III, p. 161 ; *Ensayo...*, p. 317, n° 270.

(31) Sur Ibn al-Sarrāj, voir *Iḥāṭa*, III, pp. 160-2.

(32) Sur Ibn Mas'ada, voir *Iḥāṭa*, I, pp. 162-166.



pamphlet pour flétrir les défauts (*mathālib*) des Grenadins<sup>33</sup>. Signalons, pour terminer, l'*Histoire de Grenade* écrite par le lettré Grenadin Ibn Juzayy<sup>34</sup> (d. 758/1357). Ibn al-Khaṭīb, dit l'avoir consultée en 755/1354-5, lors de son ambassade à Fès auprès du Sultan Abū 'Inān<sup>35</sup>.

Cette liste de monographies n'a rien d'exhaustif. L'existence en grand nombre de ce genre d'ouvrages traduit, au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, une sorte de sentiment de patriotisme régionaliste; de plus en plus, la patrie semble se rétrécir et se réduire étrangement à une seule cité, celle où l'on est né et à laquelle on demeure très attaché.

Ces histoires locales, comme c'est le cas pour l'*Ihāṭa*, constituent évidemment des répertoires bio-bibliographiques.

Toutefois, les œuvres purement biographiques ne sont pas du tout absentes de la production historique de l'époque. Elles sont même foisonnantes, mais peu d'entre elles ont résisté aux vicissitudes du temps. Nous nous contenterons d'en indiquer quelques-unes:

- *Ṣilat as-Ṣila*<sup>36</sup> d'Ibn az-Zubayr<sup>37</sup> (d. 708/1308). C'est une suite (*dhayl*) à la *Ṣila* d'Ibn Bashkuwāl. Elle a été à son tour continuée par Ibn al-Khaṭīb dans son ouvrage '*Ā'id aṣ-Ṣila*<sup>38</sup>.

- *Kitāb al-mu'taman 'alā anbā' az-Zamān*, consacré par Ibn al-Ḥājj al-Balafiqī aux hommes illustres originaires d'Almeria et d'autres villes andalouses ou marocaines<sup>39</sup>.

- *al-Fawā'id al-muntakhaba wa l-mawārid al-musta'dhaba*<sup>40</sup>, dont l'auteur est Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥakīm<sup>41</sup> (d. 750/1349), fils de Dhū l-Wizāratayn Ibn al-Ḥakīm. Ce recueil biographique fut très apprécié de ses contemporains<sup>42</sup>.

(33) Cf. *Idem*, I, p. 165.

(34) Sur Ibn Juzayy, voir *Ihāṭa*, II, pp. 256-266 ; *Katiba*, pp. 223-8 ; *Farā'id*, pp. 292-306 ; *Nahīr*, pp. 283-96 ; *Azhār*, III, pp. 189-204 ; *Nafḥ*, V, pp. 526-39 ; *El<sup>2</sup>*, III, p. 779 (art. A. Miquel).

(35) Cf. *Ihāṭa*, II, p. 257 ; *Nafḥ*, VI, p. 107.

(36) Editée partiellement à Rabat.

(37) Sur Ibn az-Zubayr, voir *Ihāṭa*, I, pp. 188-93 ; *adh-Dhayl*, I, pp. 39-45, n° 31 ; *Bughya*, I, pp. 291-2, n° 531 ; *El<sup>2</sup>*, III, pp. 1000-1001.

(38) Cf. *Ihāṭa*, I, p. 190.

(39) Cf. *Ihāṭa*, II, p. 148 ; *Marqaba*, p. 165 ; *Nafḥ*, V, p. 486.

(40) Cf. *Ihāṭa*, II, p. 274 ; *Katiba*, pp. 51-2. Ce titre est cité dans l'*Ihāṭa*, avec quelques variantes (cf. *Idem*, I, p. 157).

(41) Sur Ibn al-Ḥakīm, voir: *Ihāṭa*, II, pp. 272-80 ; *Katiba*, pp. 195-6 ; *Rayḥāna*, II, pp. 380-1 ; *Nafḥ*, V, pp. 497-8.

(42) Cf. *Katiba*, pp. 52, 114 ; *Ihāṭa*, IV, p. 87.

- *Wafayār*<sup>43</sup> d'Abū l'-Qāsim Ibn Juzayy<sup>44</sup> (d. 741/1340). Il s'agit d'un obituaire consacré aux notabilités de Grenade. Ibn Shibrīn<sup>45</sup> confectionna également un obituaire<sup>46</sup> qu'Ibn al-Khaṭīb, dans son *Ihāṭa*, a mis à contribution.

- *Kitāb al-Marqaba al-'ulyā fī man yastahiqq al qaḍā' wa l-futyā*. Cette précieuse histoire des juges d'al-Andalus composée par le qāḍī an-Nubāhī, a été éditée par E. Lévi-Provençal.

- *Kitāb Tanzīm ad-durr fī dhikr 'ulamā' ad-dahr*<sup>47</sup> dont l'auteur est Abū 'Āmir Ibn Rabī' al-Ash'arī.

Enfin, Ibn al-Khaṭīb attribue à Ibn Quṭba<sup>48</sup> une collection de biographies<sup>49</sup> se rapportant aux hommes de lettres (*udabā'*) du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle.

Quant aux anthologies, elles forment l'un des aspects principaux de la littérature historique au siècle d'Ibn al-Khaṭīb. Toutefois, aucune d'entre elles ne nous est parvenue. Nous ne les connaissons donc que par leurs titres.

- *al-Ishāda bi dhikr al-mushtahirīn min al-muta'akhhirīn bi l-ifāda* dont l'auteur est al-'Azafī<sup>50</sup> (d. 717/1317) disciple d'Ibn az-Zubayr. Il vivait dans l'entourage du vizir Ibn al-Ḥakīm (d. 708/1309), au nom duquel, d'ailleurs, il a écrit cette anthologie. Al-Maqqarī, dans ses *Azhār*<sup>51</sup>, en a recopié plusieurs passages. Ibn Luyūn at-Tujībī<sup>52</sup> (d. 750/1349), dans l'introduction à son recueil *Lamḥ ash-shi'r*<sup>53</sup> attribuée à al-'Azafī une autre anthologie, *al-Fi'a al-murtasima fī shu'arā' al-mi'a al-munṣarima*.

- *al-Ghurra aṭ-ṭāli'a fī shu'arā' al-mi'a assābi'a*<sup>54</sup> et *Bughyat al-mustatṭrif wa ghunyat al-mutaṭarriṭ*<sup>55</sup>; deux recueils composés par le savant de Ceuta, Ibn

(43) Cf. *Ihāṭa*, Ms de la B.G. de Rabat, n° D 1578, fol. 35.

(44) Sur le célèbre faqīh Ibn Juzayy, voir *Ihāṭa*, III, pp. 20-3 ; *Azhār*, III, pp. 184-7.

(45) Sur Ibn Shibrīn (d.747/1346) voir *Ihāṭa*, II, pp. 239-49; *Katība*, pp. 166-72; *Marqaba*, p. 153.

(46) Cf. *Ihāṭa*, II, pp. 379, 571 ; III, pp. 34-5 ; IV, pp. 20, 193.

(47) Cf. *Marqaba*, p. 129.

(48) Sur Ibn Quṭba, voir *Ihāṭa*, II, pp. 253-4 ; *Katība*, pp. 296-8 ; *Farā'id*, pp. 318-20.

(49) Cf. *Ihāṭa*, II, p. 254.

(50) Sur Abū l-Qāsim 'Abd ar-Raḥmān al-'Azafī, voir *Azhār*, II, pp. 356-7, 378; *Jadhwa*, II, pp. 397-8, n° 4.

(51) Cf. *Azhār*, II, 357-62 ; pp. 371-3, 378-80 ; *Idem*, III, p. 173.

(52) Sur Ibn Luyūn, voir *Katība*, pp. 86-7 ; *Nayl*, pp. 123-4 ; *Nafḥ*, V, p. 543.

(53) *Lamḥ as-siḥr, min rūḥ ash-shi'r wa rawḥ ash-shiḥr*, Ms de la B.G. de Rabat, n° D 1033. Le *Lamḥ as-siḥr* est un abrégé du *rūḥ ash-shi'r* dont l'auteur est Ibn al-Jallāb al-Fihri, Maqqarī l'appelle *Nafḥ ash-shi'r* (Cf. *Nafḥ*, V, p. 544).

(54) Cf. *Ihāṭa*, III, p. 145 ; *Nafḥ*, VI, p. 246..

(55) Cf. *Idem*, I, p. 178 ; III, p. 145.

Hāni<sup>56</sup> (d. 733/1333). La *Bughya*, en deux volumes, comprenait des spécimens de la prose du célèbre poète d'Alcira, Abū l-Muṭarrif Ibn 'Amīra al-Makhzūmī<sup>57</sup> (d. 658/1260).

- *al-Durr an-naḥīs min shi'r ibn Khamīs*<sup>58</sup>. Ce recueil, confectionné par al-Ḥaḍramī, l'auteur de l'*Histoire des juges d'Almeria*, renfermait un choix des poésies du Tlemcénien Ibn Khamīs<sup>59</sup> (d. 708/1308), assassiné en même temps que le vizir Ibn al-Ḥakīm dont il était le panégyriste attiré.

- *Shi'r man lā shi'r lah*<sup>60</sup>. Cette anthologie, composée par Abū l-Barakāt al-Balafiqī, comprenait un choix de vers attribués à des savants qui s'étaient illustrés dans d'autres domaines que la poésie. Elle servit de modèle à Ibn al-Khaṭīb pour écrire son *al-Iklīl az-zāhir*<sup>61</sup>.

- *Nafaḥāt an-nusūk wa 'uyūn at-tibr al-masbūk fī ash'ār al-khulafā' wa l-wuzarā' wa l-mulūk*<sup>62</sup>. Son auteur est le qāḍī et *khaṭīb* de Malaga, Abū Bakr Ibn Manzūr<sup>63</sup> (d. 750/1349).

Notons enfin un phénomène intéressant dont nous avons déjà parlé: au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, les poètes ont eux-mêmes consigné leur production poétique dans des recueils ou *dīwāns*. Ibn al-Khaṭīb ne constituait donc pas un cas exceptionnel.

Ainsi qu'on le constate, les historiens se sont davantage intéressés au mouvement intellectuel de leur époque, puisque la majorité des collections biographiques et des anthologies concernent les savants, les lettrés et les poètes qui florissaient au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>. Dans ce même siècle, on constate également la floraison du genre autobiographique. Ce fait est assez nouveau dans les lettres arabes. Bien des auteurs ont rédigé leur propre biographie: al-Maqqarī (d. 759/1357) dans *Nazm al-la'ālī fī sulūk al-amālī*<sup>65</sup>; Ibn Marzūq dans *le Musnad* et la *'Ujālat al-mustawfīz*<sup>66</sup>; Ibn al-Khaṭīb dans le *Tāj* et l'*Iḥāṭa*, Ibn Khaldūn dans le *Ta'rīf*, etc.

(56) Sur Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Hāni', voir *Iḥāṭa*, III, pp. 143-154 ; *Nafḥ*, VI, pp. 245-55.

(57) Sur Ibn 'Amīra, voir *Iḥāṭa*, I, pp. 173-80 ; *adh-Dhayl*, I, pp. 150-80 ; Bencherifa (M), *Abū l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Amīra al-Makhzūmī*, Rabat, 1966.

(58) Cf. *Azhār*, II, p. 303 ; *Nafḥ*, V, p. 361.

(59) Sur Ibn Khamīs, voir *Iḥāṭa*, II, pp. 528-62 ; *Nafḥ*, V, pp. 359-78 ; *Azhār*, II, pp. 301-40.

(60) Cf. *Iḥāṭa*, III, p. 62 ; *Rayḥāna*, I, p. 37.

(61) Cf. *Rayḥāna*, I, pp. 36-7.

(62) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 171 ; *Marqaba*, p. 154.

(63) Sur Ibn Manzūr, voir *Iḥāṭa*, II, pp. 170-2, *Marqaba*, pp. 154-5.

(64) Le cas du prince Ibn al-Aḥmar, réfugié au Maroc, est significatif : il s'est fait l'historien du mouvement intellectuel de son époque et l'historiographe officiel de la dynastie marīnide.

(65) Cf. *Iḥāṭa*, II, pp. 191-4 ; *Azhār*, V, pp. 28-76 ; *Nafḥ*, V, pp. 215-254.

(66) Cf. *Iḥāṭa*, III, p. 105. Cette *Fahrāsa* est conservée en manuscrit à la B.R. de Rabat sous le n° 7579.

A la suite du polygraphe Ibn Sa'īd dans son *Kitāb at-Ṭāli' as-sa'īd fī tāriḫ Banī Sa'īd*<sup>67</sup>, seigneurs de Alcalá la Real, le Grenadin Ibn Mas'ada, dont nous avons vu les attaques virulentes contre ses concitoyens, rédigea une histoire de sa famille (*Tāriḫ qawmih wa qarābatih*)<sup>68</sup>. Le *ṣūfi* de Malaga, as-Sāḥilī<sup>69</sup>, surnommé al-Mu'ammam, dédia à la mémoire de son père<sup>70</sup>, le fondateur de la célèbre confrérie, *at-tarīqa as-sāḥiliyya*, un écrit à caractère biographique intitulé *an-Nafahāt al-qudsiyya fī l-akhbār as-sāḥiliyya*<sup>71</sup>. Il lui consacra également une longue biographie dans son ouvrage de mystique, *Bughyat as-sālik fī ashraf al-māsālik*<sup>72</sup>. De même, on doit à Abū l-Barakāt al-Balāfiqī une monographie à l'honneur de ses ancêtres<sup>73</sup> (*Kitāb fī akhbār salafih*) connus aussi pour leurs tendances mystiques. Il faut d'ailleurs signaler l'existence, au sein de la production historique de cette époque, de nombreuses œuvres mystiques telles que le *Kitāb al-Iḥṣāḥ fī man 'urifa bi l-Andalus bi s-ṣalāḥ*<sup>74</sup> d'Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, le *Kitāb al-libās wa s-suḥba*<sup>75</sup>, qualifié par Ibn al-Khaṭīb de remarquable compilation qui traite des différentes voies mystiques; son auteur est le Grenadin Ibn al-Ḥājj an-Numayrī, et le *Kitāb al-Ishārāt as-ṣūfiyya wa n-nukat al-adabiyya*<sup>76</sup> d'Abū Bakr Ibn al-Ḥakīm.

Si les histoires locales, les répertoires biographiques et la littérature du moi ont été cultivés avec prédilection par les contemporains d'Ibn al-Khaṭīb, ceux-ci, par contre, n'ont, paraît-il, témoigné que peu d'intérêt pour d'autres genres tels que les Annales, les Chroniques et les Histoires universelles. Ce qui pourrait indiquer, chez eux, une vision plus restrictive du passé de l'Islam et de leur propre devenir. Mais seul un dépouillement, le plus complet possible, des sources disponibles, serait à même de nous éclairer là-dessus. Celles que nous avons pu consulter ne nous ont été d'aucun secours<sup>77</sup>. Nous avons eu tout de même la chance de prendre

(67) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 83, *Idem*, IV, p. 153.

(68) Cf. *Iḥāṭa*, I, p. 164 ; *Idem*, IV, p. 540.

(69) Sur as-Sāḥilī (d. 754/1353), voir *Iḥāṭa*, III, pp. 191-3.

(70) Sur Muḥammad Ibn Aḥmad as-Sāḥilī (d. 735/1335), voir *Iḥāṭa*, III, pp. 239-41 ; *Katība*, 45; *Nayl*, pp. 234-5.

(71) Cf. *Iḥāṭa*, III, p. 193 ; *Nayl*, p. 235.

(72) Cf. Ms de la B.G. de Rabat, N° D 1691, D 1735. La *Bughya* est un exposé des doctrines de la confrérie sāḥilienne.

(73) Cf. *Azhār*, IV, p. 118.

(74) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 148,

(75) Cf. *Idem*, I, p. 347.

(76) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 275. an-Nubāhī et Ibn al-Khaṭīb citent un ouvrage anonyme qui trace l'histoire des Banū Manzūr, une famille illustre de Malaga; il porte le titre d'*ar-Rawḍ al-manzūr fī awṣāf Banī Manzūr* (Cf. *Marqaba*, p. 154 ; *Iḥāṭa*, II, p. 170.

(77) On attribue à Ibn Shibrīn (d. 747/1346) une *Manzūma fī t-tāriḫ*, ou histoire versifiée des "dynasties en Asie et en Espagne musulmane" (Cf. H. Derenbourg, *les Manuscrits arabes de l'Escurial*, I, Paris, 1884, pp. 314-14, n° 470 g). Il est pour le moins curieux qu'Ibn al-Khaṭīb, dans la biographie consacrée à son maître, ne signale pas cet ouvrage. Sur Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Shibrīn, voir *Iḥāṭa*, II, pp. 239-49 ; *Katība*, pp. 166-72.

connaissance d'un recueil<sup>78</sup> dont l'auteur, non encore identifié, est un certain Abū l-Ḥakam Ibn al-Ḥajjāj al-Lakhmī. Il est intitulé *Kitāb al-minhāj* et se divise en onze chapitres.

1°) Le récit de la création et l'histoire des prophètes jusqu'à la mort du fondateur de l'Islam (fol. 1a°-2b°).

2°) L'histoire des quatre califes *rāchidūn* et des premiers Umayyades jusqu'à l'avènement de Marwān en 64/683 (fol. 2b°-3a°).

3°) La dynastie marwānide (fol. 3a°-4a°).

4°) Le califat 'abbāside (fol. 4a°-5b°).

5°) Le califat fātimide (fol. 5b°-6a°).

6°) Le califat umayyade de l'Espagne musulmane (fol. 6a°-7b°). Selon l'auteur, ce califat prit fin au mois du muḥarram 407/Juin-Juillet 1016 avec la destitution de Sulaymān Ibn al-Ḥakam.

7°) La dynastie des Ḥammūdides à Cordoue (fol. 7b°).

8°) la période des *Mulūk at-tawā'if*, qualifiés de simples rebelles et dont la conduite et la politique sont jugées très sévèrement (fol. 7b°-8b°).

9°) L'entrée des Almoravides en Espagne musulmane. Leur règne dura jusqu'en 539/1144-45 (fol. 8b°).

10°) Le califat almoḥade. Celui-ci prit fin avec la prise de Marrakech par le Marīnide Abū Yūsuf Ya'qūb le 9 muḥarram 668/8 sept. 1269 (fol. 8b°-9b°).

11°) Le règne des Almoḥades en Espagne musulmane (9b°-11a°) : Quelques données sur la rébellion d'Ibn Hūd et d'Ibn Naṣr. Louanges dithyrambiques à l'adresse du Sultan marīnide Ya'qūb et de son successeur Yūsuf, décédé à Tlemcen - la Nouvelle, précise l'auteur, le 7 dhū l-qa'da 706/10 mai 1308.

Le *Kitāb al-Minhāj* se présente ainsi sous la forme d'une nomenclature des souverains musulmans d'Orient et d'Occident avec une mention spéciale des dates de leur mort et de la durée de leur règne. Il n'a pas été possible d'en identifier l'auteur, ni de savoir, au moins, s'il est andalou ou marocain. En tout cas, celui-ci, peu indulgent pour les Almoḥades, se montre, par contre, très favorable aux Marīnides et aux Naṣrides; sur ces derniers, il ne fournit pourtant pas de détails. Autre remarque intéressante: le *Minhāj* passe sous silence le règne des idrīsides. Or, on sait que les Marīnides voyaient d'un mauvais œil le culte d'Idrīs II à Fez et considéraient ce culte comme une opposition, à peine déguisée, à leur égard. Ibn al-Khaṭīb, dont on connaît les sentiments promarīnides, omet, lui aussi, de parler du

(78) Ms de la B.G. de Rabat, n° D 1428 (fol. 1b-11a).

règne des Idrisides dans le *Raḡm al-Ḥulal*, dédié d'abord à Abū Sālim<sup>79</sup>, puis plus tard à 'Abd al-'Azīz<sup>80</sup>. Le vizir et historien marocain Abū l-Qāsim az-Zayānī (d.1249/1844), dans une glose de sa propre main, voit plutôt dans cette omission une attitude hostile aux *sharīf-s*, ou descendants du Prophète<sup>81</sup>.

C'est à la fin du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle<sup>82</sup> que fut rédigé le *Kitāb al-Ḥulal al-mawshiyya*, une chronique des Almoravides et des Almohades, dont l'auteur serait l'Andalou *Ibn Simāk al-'Āmilī*, sur lequel on est mal renseigné. Le *Kitāb al-Ḥulal* est dédié au Naṣride Muḥammad V<sup>83</sup>. Ibn Simāk a écrit deux autres ouvrages: le *Kitāb az-Zaharāt al-manthūra fī nukat al-akhbār al-ma'thūra*<sup>84</sup> et le *Kitāb Rawnaq at-taḥbīr fī ḥikam as-siyāsa wa t-tadbīr*<sup>85</sup> dédié à Muḥammad VII<sup>86</sup>.

L'importance du *Kitāb al-Ḥulal* comme source de l'histoire du Maroc a été suffisamment démontrée. Ce qui surprend, au contraire, c'est qu'«Ibn Simāk, qui dit avoir servi pendant près de trente-trois années la dynastie naṣride, n'ait nullement senti la nécessité de s'en faire l'historien. S'il l'avait fait, il nous aurait peut-être permis de mieux connaître les événements qui se sont produits sous les règnes de Muḥammad V et de ses successeurs Yūsuf II et Muḥammad VII.

On aurait aimé être mieux renseigné sur l'œuvre historique d'Abū Bakr Ibn al-Ḥakīm ar-Rundī dont nous avons déjà cité le nom. Ibn al-Khaṭīb, en effet, attribue à son maître un *Kitāb al-akhbār al-mudhahhaba*<sup>87</sup> et une *takmila* au *Mizān al-'amal fī ayyām ad-duwal*<sup>88</sup>, une histoire composée par le lettré de Ceuta, Ibn Rashīq<sup>89</sup> (d. après 674/1275-6) et très prisée du polygraphe grenadin.

(79) Cf. *Nuḡāda*, II, pp. 121-2.

(80) Cf. *Raḡm*, pp. 86-7.

(81) Cf. *Raḡm al-Ḥulal*, Ms de la B.G. de Rabat, n° D 901, fol. 262, 271

(82) *al-Ḥulal* a été écrit en 783-1381 (Cf. *al-Ḥulal*, éd. Casablanca, 1979, p. 181).

(83) Cf. *Idem.*, pp. 12 et 187.

(84) Cf. Ms de la B.G. de Rabat n° D 1734, fol. 111-174. Le nom complet d'Ibn Simāk, tel qu'il figure sur le 1er feuillet du manuscrit est : Muḥammad Ibn Abī l-'Alā' Ibn Muḥammad Ibn Simāk Ibn 'Abd al-Ḥaqq Ibn Simāk al-'Āmilī ; nous pensons qu'Ibn Simāk est le fils du *kātib* Abū l-'Alā' Muḥammad dont la biographie se trouve dans la *Katība* (Cf. *Katība*, pp. 198-200). Maqqarī, dans son *Nafḥ*, a transcrit quelques passages du *Kitāb az-Zaharāt* (cf. *Nafḥ*, I, pp. 417-20) qui est également dédié à Muḥammad V (Cf. *az-Zaharāt*, fol. 114).

(85) Cf. Ms de la B.G. de Rabat n° D 1182.

(86) Cf. *Rawnaq*, fol. 1-2. Les dédicaces de ces trois ouvrages et les dernières lignes par lesquelles elles se terminent, présentent, sur le plan du style, de fortes ressemblances : certaines phrases sont même reprises textuellement (Cf. *Rawnaq*, fol. 48 et *al-Ḥulal*, p. 190).

(87) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 275.

(88) Cf. *Idem.*, I, p. 476 : Anonyme, *Mafākhir al-Barbar*, Ms de la B.G. de Rabat, n° K 1275, fol. 91 ; *al-Iklīl*, fol. 85.

(89) Sur al-Ḥasan Ibn 'Atīq Ibn Rashīq at-Taghlibī, voir *Iḥāṭa*, I, pp. 472-6 ; *al-Jadhwa*, I, pp. 180-182, n° 142.

Il est une question qu'on ne peut éviter de se poser: dans quelle mesure, les Naşrides n'ont pas manqué, directement ou indirectement, d'encourager les études historiques? Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas du tout possible d'y répondre correctement. Tout au plus, nous attirons l'attention sur le fait que les premiers ouvrages relatifs aux princes de Grenade traitent justement de la généalogie des Anşār auxquels les Banū l-Aḥmar prétendaient se rattacher. Tel est, par exemple, le cas du *Kitāb nuzhat al-abşār fī nasab al-Anşār*<sup>90</sup> dû à la plume du qāçlī et médecin grenadin Ibn al-Farrā'<sup>91</sup> (d. après 687/1288). D'ailleurs, Ibn al-Khaṭīb<sup>92</sup> et an-Nubāhī<sup>93</sup> affirment clairement que maints ouvrages furent écrits par des lettrés et des historiens pour démontrer l'appartenance du fondateur de la dynastie, Muḥammad Ibn Yūsuf, à la lignée de Sa'd Ibn 'Ubāda, chef des Khazraj et Compagnon du Prophète<sup>94</sup>

Toutefois, si l'on en juge par nos sources, les chroniques naşrides ne semblent pas avoir été fort nombreuses<sup>95</sup>. Et c'est l'absence de ce genre d'écrits qui confère aux ouvrages historiques d'Ibn al-Khaṭīb une valeur inestimable. An-Nubāhī, dans *al-Iklīl fī façl an-nakhīl*<sup>96</sup>, consacre aux Banū Naşr un chapitre qui, comme il se doit, débute par une longue biographie de Sa'd Ibn 'Ubāda<sup>97</sup> (fol. 59-63). Plusieurs ḥadīths en l'honneur des Anşār sont ensuite cités (fol. 63-68). La dernière partie, la plus longue (fol. 68-83), traite de l'histoire des Banū l-Aḥmar, règne par règne et prend fin à la mort de Yūsuf II<sup>98</sup> survenue le 16 dhū l-qa'da 794/4 Oct. 1392 (fol. 83).

La chronique d'an-Nubāhī, bien qu'elle n'apporte rien de nouveau<sup>99</sup>, n'est pas dénuée de tout intérêt, ne serait-ce que parce qu'elle est due à la plume d'un personnage important tant sur le plan religieux que politique et qui, sous le règne de Muḥammad V, a été mêlé de près aux affaires de l'Etat. De chaque souverain

(90) Cf. *Iḥāṭa*, IV, p. 81, *adh-Dhayl*, V, p. 117. L'ouvrage existe en manuscrit à la B.G. de Rabat.

(91) Sur Ibn al-Farrā', voir *Iḥāṭa*, IV, pp. 80-2 : *adh-Dhayl*, V, pp. 116-17, n° 226.

(92) Cf. *Iḥāṭa*, II, p. 92 ; *Lamḥa*, p. 33.

(93) Cf. *al-Iklīl fī façl an-nakhīl*, Ms de la B.G. de Rabat n° Q 328, fol. 66.

(94) Il est à regretter que ni Ibn al-Khaṭīb ni an-Nubāhī ne fournissent la moindre liste des ouvrages de ce genre.

(95) On attribue une *Histoire des Banū Naşr* à un certain Ibn al-Fāriq (d. 690/1291) (Cf. A. Gonzalés Palencia, *Historia de la literatura Arabigo-Española*, trad. arabe, Le Caire, 1955, p. 252) et une autre restée inachevée, à Ibrāhīm Ibn Abī l'As (Cf. *Durrat al-ḥijāl*, I, p. 96).

(96) Cf. *al-Iklīl*, O.C., fol. 59-83

(97) La source d'an-Nubāhī est l'ouvrage de l'Égyptien 'Abd al-Mūmin Ibn Khalaf ad-Damiātī (d. 705/1306) sur la tribu des Khazraj (Cf. *G.A.L.*, II, p. 72 sq, Ismā'il Pacha, *Hadiyyat al-'arīfīn*, Istanbul, 1951, p. 631.

(98) L'*Iklīl* a été écrit sous le règne de Muḥammad V; an-Nubāhī se contenta d'ajouter quelques lignes à la fin de son ouvrage pour signaler la mort de ce sultan et celle de son successeur, Yūsuf II (Cf. fol. 83) sous le règne duquel, lui et Ibn Zumrak tombèrent en disgrâce.

(99) An-Nubāhī n'apporte aucune information précise sur les dernières années de Muḥammad V ; il ne traite pas non plus du court règne de Yūsuf II. En outre, les renseignements généalogiques qu'il fournit sur le fondateur de la dynastie naşride ne concordent pas avec ceux donnés par Ibn al-Khaṭīb (Cf. *Lamḥa*, pp. 33, 34-5).

naşride, il brosse un portrait physique et moral, s'attache à préciser la date de sa mort, le nombre de ses enfants, leurs noms et ceux de leurs mères respectives; il donne enfin un bref aperçu des événements survenus au cours de son règne. Le grand *qāḍī* ne cherche point à cacher ses sentiments religieux et patriotiques, à l'occasion des victoires ou des défaites des musulmans andalous. Comme il le fait dans la *Marqaba*, il puise maints renseignements dans les ouvrages historiques d'Ibn al-Khaṭīb. Il réfère également à un ouvrage qu'il aurait écrit sur des événements contemporains<sup>100</sup>; il annonce même son intention de composer une œuvre sur le règne de Muḥammad V en particulier et la dynastie naşride de façon plus générale<sup>101</sup>. On n'a pas manqué de fustiger chez an-Nubāhī un certain esprit courtisan, d'ailleurs fort répandu à l'époque. Certes aussi, il n'a manifesté aucun scrupule pour formuler contre Ibn al-Khaṭīb la grave accusation d'hérésie. Toutefois, nous ne pensons pas que ce *faqīh* ait délibérément cherché à falsifier la vérité ou à travestir la réalité, même s'il lui est souvent arrivé de passer sous silence des faits plus ou moins gênants pour la dynastie qu'il servait. En fait, sa conception de l'histoire qu'il partageait avec tant d'autres, consistait à mettre en relief les mérites et à taire les défauts, mais surtout à exalter chez les princes, les vertus et les actions louables.

Telles sont, tracées à grands traits; les principales caractéristiques de l'activité historique au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle. Les lettrés, doublés souvent d'historiens, persuadés que le sort d'al-Andalus était déjà scellé, se mirent donc à collecter et à consigner par écrit leur patrimoine. Mais, dans leur for intérieur, ils pensaient, sans doute, que, sur le plan culturel, le présent n'était pas moins brillant que le passé; et, de ce fait, méritait leur attention et leur diligence. De cette importante production historique et littéraire dont seule une infime partie a été conservée, émerge l'œuvre imposante d'Ibn al-Khaṭīb. Historien des Naşrides et de leur capitale Grenade, Lisān ad-Dīn s'est aussi intéressé, dès ses débuts, au genre biographique; il composa un certain nombre de répertoires et d'anthologies qui retracent la vie intellectuelle d'Al-Andalus au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle. Mais cet esprit encyclopédique et d'une curiosité insatiable possédait naturellement une vision plus ample de l'Islam et une conception moins étriquée de l'histoire. Ainsi, parallèlement aux chroniques dynastiques, aux recueils biographiques et aux monographies, il a écrit des ouvrages, dont il faudra souligner l'intérêt, sur le monde musulman<sup>102</sup> considéré,

(100) Cf. *al-Iklīl*, fol. 71, 33.

(101) Cf. *Idem*, fol. 83.

(102) On sait que, lors de son exil au Maroc (774-776/1372-1374) Ibn al-Khaṭīb projetait de composer deux vastes encyclopédies historiques (Cf. *A'māl al-a'lām*, I (Ms de la B.G. de Rabat, n° D1552), fol. 3a°-3b°, *Naḥḥ*, VI, pp. 219-220). Il n'est pas interdit de penser qu'Ibn Khaldūn, qui lui aussi fréquentait assidûment la cour marinide où, en présence du vizir-régent Ibn Ghāzī, on discutait politique et histoire (Cf. *A'māl*, I, fol. 7a°-8a°), était bien au courant du projet Khaṭībien d'écrire une œuvre monumentale à double volet, l'un politique, l'autre historique, mais avec l'intention d'expliquer l'un par l'autre. Dès lors, se pose la question de savoir quelle influence Ibn al-Khaṭīb a pu avoir sur son jeune et fidèle ami quant à la conception du *Kitāb al-'Ibar* dont la rédaction, rappelons-le, a commencé l'année même de la mort du polygraphe et vizir grenadin.



dans son ensemble, comme une entité indivisible. D'autre part, on ne saurait sous-estimer le côté autobiographique de cette production. Par deux fois exilé au Maroc, l'illustre vizir, d'abord dans la *Nufāda*, puis dans le *Kitāb A'māl-al'lām*, déroule sous nos yeux son drame personnel qui, par moments, prend les dimensions d'une tragédie humaine. Enfin, cette œuvre monumentale et aux multiples aspects nous impose, par conséquent, la tâche d'essayer, si possible, de dégager la conception et la pratique de l'histoire chez le polygraphe grenadin.

Abdelbaqui BENJAMAA

Faculté des Lettres - Rabat

### ملخص

يُعتبر القرن الثامن الهجري عصراً ذهبياً لكل عناصر الثقافة الأندلسية ومكوناتها من أدب وشعر ونثر وعلوم عقلية وعلوم عقلية. وزيادة على ذلك، فقد ازدهرت حركة التأليف ازدهارا ملموسا؛ وذلك بسبب حرص علماء الأندلس على تدوين تراثهم الماضي والحاضر.

ويهدف المقال إلى إعطاء فكرة موجزة جداً عن الإتجاهات العامة التي ظهرت في حظيرة علم التاريخ بالأندلس في القرن الثامن الهجري، وهو العصر الذي عاش فيه وزير غرناطة ومؤرخها لسان الدين بن الخطيب.

ولعل أهم ما يلاحظ هو غزارة هذه المؤلفات وتنوعها بحيث تشمل تقريبا كل مجالات التأليف التاريخي المعروفة في التراث العربي - الإسلامي : كتب التراجم والصلوات، كتب الفهارس والبرامج، كتب المختارات الشعرية والنثرية، كتب التاريخ العام، كتب تواريخ المدن إلخ. ولسوء الحظ، فإن معظم هذا الإنتاج قد ضاع ولم يصلنا منه إلا القليل. والإستثناء الوحيد تُشكّله مؤلفات ابن الخطيب، ومن ثمّ يتعيّن على الباحث دراستها لا من ناحية المضمون فقط، بل أيضا من ناحية الشكل والمنهج والمصادر، وكذا محاولة استكشاف الدوافع والغايات الكامنة وراء تأليفها.



## UN POÈTE ANDALOU DE L'ÉPOQUE NAŞRIDE IBN KHĀTIMA AL-ANŞARI<sup>1</sup>

Khalid CHAKOR ALAMI

C'est une des personnalités les plus attachantes du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle que Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad B. 'Alī b. Khātima al-Anşārī, connu comme Ibn Khātima ainsi que sous le surnom d'Abū Ja'far<sup>2</sup>. Si son *Dīwān* et quelques-uns de ses ouvrages nous sont connus, par contre nous savons peu de choses sur sa vie. Et pourtant sa popularité parmi les siens est signalée par Ibn al-Qāḍī qui, dans la

---

(1) Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, éd. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, vol. I, Le Caire, 1973, pp. 239-259; *id.*, *al-katība l-kāmina fī shu'arā' al-mi'a at-thāmina*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, 1983, pp. 239-245; *id.*, *Rayḥānat al-kuttāb wa-nuj'at al-muntāb*, éd., Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, 2 vol, Le Caire, 1981., I, p. 385; Ibn al-Aḥmar, *Nathīr farā'id al-jumān*, éd. M.R. ad-Dāya, Beyrouth, 1967, p. 331; *id.* *Kitāb nathīr al-jumān fī shi'ri man nazamanani wa-'iyyāh az-zamān*, éd. M. R. ad-Dāya, sous le titre : *A'lām al-maghrib wa-l-Andalus*, Beyrouth, 1976, pp. 175-186; Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-hijāl fī ghurraṭ asmā' ar-rijāl*, vol. I, éd. Aḥmadī Abū n-Nūr, Le Caire, 1970-1971, p. 86 ; Tunbūktī, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-Dībāj*, Le Caire, 1932, p. 72; *id.*, *Kiḥāyat al-muḥitāj li-ma'rīfati man laysa fī l-Dībāj*, B. N. de Paris, Ms. n° 4628, fol. 14; al-Maqqarī, *Azhār ar-riyāḍ fī akhbār al-qāḍī 'Iyād*, Le Caire, 1983, 1940, 1942, I, p.88, 265; II, pp. 252, 254, 302, 303, 304, 305, 345, 346; III, pp. 8,54; *id.* *Naḥḥī at-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, éd. Iḥsān 'Abbās, 8 vol, Beyrouth 1967, pp.502-3, 537; VI, pp. 33,34, 37, 38, 88-89; VII, 27, 35, 340; Ibn Faḍl-Allāh al-'Umarī, *Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār*, ms BN de Paris n° 2327, fol. 210; Ismā'il Bāshā al-Baghdādī, *Hadiyyat al-'arīfīn, asmā' al-mu'allifīn, āthār al-musannifīn*, Istanbul, 1955, I, p. 113 ; Ibn Makhlūf, *Shajarāt an-nūr az-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikīyya*, Le Caire, 1350/1922, I, p. 229 ; al-Jazarī, *Ghāyat an-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, I, Le Caire, 1932. p. 87 ; Pons Boigues, *Ensayo Biografico sobre los historiadores y geografos arábigo-españoles*, Madrid, 1898, pp. 331-3; Brodtkelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., vol. II, Leyde 1949, p. 258; Supplementband, vol. II, 1938, p. 329, G.S. Colin, «Quelques poètes arabes d'Occident au XIV<sup>e</sup> siècle» *Hespéris*, XII, 1931, pp. 1-31; Khayr ad-Dīn al-Zarkalī, *Qāmūs tarājim li-'ashhar ar-rijāl wan-nisā'*, mina l-'Arab wa-l-Musta'ribīn wa-l-Mustashriqīn, Beyrouth, 1980, I, p. 176; 'Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn, tarājim musannifī l-kutub al-'arabiyya*, 8 vol., Beyrouth, 1957, II, pp: 19-20; *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., II, p. 861, Al-Bustānī, *Dāirat al-ma'arīf*, I, pp. 483-484; A. Al-'Alaoui, "an-Naz'a as-ṣūfiyya fī shi'ri Ibn Khātima", *al-Manāhil*, n° 25, 1982, pp. 260-266.

(2) Dans *Durrat*, I, p. 86, il est présenté sous le nom d'Abū l-'Abbās.

notice qu'il lui consacre, écrit : «Sa renommée nous dispense de détailler cette notice»<sup>3</sup>. Il se peut que la vie de notre poète n'ait pas été très mouvementée à cause de son éloignement de la cour naṣride. Nous y reviendrons. L'une des choses que l'on ignore d'Ibn Khātima est tout d'abord sa date de naissance. En effet, ni Ibn al-Khaṭīb, ni al-Maqqarī ne la signalent. La date de 724/1323-24 qu'avancent Gayengos et Brockelmann est inexacte<sup>4</sup>. Pons Boigues dans son *Ensayo* donne, quant à lui, la date de 734/1333-34<sup>5</sup>. De telles dates ne peuvent être exactes, Ibn Khātima ayant composé son *Dīwān* en 738/1337-8 époque de sa maturité. On peut expliquer l'origine de cette erreur : elle serait due à une confusion entre Ibn Khātima et son frère, plus jeune que lui, qui se nommait Muḥammad b. Khātima. Il est possible que 724-1323 soit la date de naissance de ce dernier, mais cela reste une supposition non confirmée, puisque sa date de naissance est également inconnue<sup>6</sup>.

Ibn al-Khaṭīb, dans la notice biographique de ce poète, mentionne qu'il était encore en vie le 12 *sha'bān* 770/1369<sup>7</sup>. At-Tunbuktī, quant à lui, date sa mort du 9 *sha'bān* 770/1369, en précisant qu'il était âgé de la soixantaine, information qu'il tenait d'al-Ḥaḍramī<sup>8</sup>. Une autre date nous est donnée par al-Jazarī<sup>9</sup>, qui la transmet d'après Ibn Maymūn<sup>10</sup>, un disciple d'Ibn Khātima. Selon cet al-Jazarī, Ibn Maymūn déclare que la mort de ce poète aurait eu lieu vers 768/1367 ou 769/1368, à l'âge de plus de soixante-dix ans. Nous nous trouvons ici devant des informations qui émanent de deux Andalous, tous deux proches du poète. La différence est relativement minime entre les deux dates. On peut croire cependant Ibn Maymūn en ce qui concerne l'âge d'Ibn Khātima, qui, selon lui, dépassait les soixante-dix ans. En revanche, la marge d'incertitude (lorsqu'il hésite entre l'année 768 ou 769) laisse des doutes quant à l'année de sa mort. En 740/1339, un Andalou qui se trouvait en Egypte informa al-'Umarī qu'il avait quitté Ibn Khātima alors que celui-ci commençait à avancer en âge (*fāraquhu wa-qad asann*)<sup>11</sup>. Cette information se recoupe avec certains vers du *Dīwān* (qui, rappelons-le, fut composé en 738/1337) et qui montrent que le poète commençait à ressentir son âge. C'est ainsi qu'on voit dans la première pièce le poète s'apostropher à propos de ses vertus:

---

(3) *Ibid.*, p. 86.

(4) S. Gibert, *El Dīwān de Ibn Jātima de Almeria, introducción*, Barcelone, 1975, p. 13.

(5) *Ensayo*, p. 31.

(6) *Iḥāṭa*, II, p. 491; *Durrat* (éd. I.S. Allouche, Rabat, 1934), I, n° 518, p. 194.

(7) *Iḥāṭa*, p. 259.

(8) *Kifāyatu l-muḥtāj*, B.N. Paris, ms. 4628. fol. 14.

(9) *Ghāyat an-nihāya fī ṭabaqāt al-Qurrā'*, *op. cit.*, I, p. 87.

(10) *Ibid.*, II, p. 255.

(11) *Masālik*, fol. 210.

- Serait-ce que tu veux rajeunir, après la vieillesse.

- Et qu'après avoir suivi le droit chemin tu cherches à t'égarer<sup>12</sup>?

Plus loin, encore, il dit:

- J'ai passé ma jeunesse sans en tirer nul profit. Qu'en sera-t-il maintenant que je suis vieux?

- Mon regret ne va pas aux années perdues. C'est pour ce qui me reste à vivre que j'ai du souci<sup>13</sup>.

Ce type de réflexions sur la passé et l'avenir est caractéristique d'un homme au-delà de la quarantaine. S'il en est bien ainsi, on s'approche effectivement de l'information rapportée par al-'Umarī, et selon laquelle en 740/1340, Ibn Khātima avait pris de l'âge, c'est -à-dire dépassait la quarantaine. Dans ce cas, sa mort (770/1369) serait survenue alors qu'il était dû être âgé de 70 ans, et l'âge de soixante ans, rapporté par al-Ḥaḍramī serait une altération de *sab'īn* (soixante-dix), comme le suggère M. R. ad-Dāya<sup>14</sup>.

De ce qui précède, on peut situer la date de la naissance d'Ibn Khātima aux environs de 700/1301, ou à la rigueur, à la fin du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle.

Ibn Khātima effectua son instruction en Almeria, sa ville natale. Presque tous les maîtres qu'il fréquenta résidaient dans cette ville, à une exception près, celle de son maître Muḥammad b. Muḥammad b. Sahl b. Mālik al-Azadī Abū l-Qasim (730/1329)<sup>15</sup>. Tel ne fut pas le cas de son frère, qui effectua des voyages d'étude au Maroc<sup>16</sup>. Ibn Khātima se contenta donc des maîtres de cette ville qui formaient une caste de très grand mérite scientifique et culturel.

Il fréquenta, au début de sa formation, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Abī l-'Aysh al-Mīrī<sup>17</sup> (m. 740/1339), homme versé dans la métaphysique et qui occupait la fonction de *qaḍā'* à Almeria. Ibrāhīm b. Muḥammad at-Tanūkhī<sup>18</sup> lui enseigna l'arabe, la littérature, la théologie et l'exégèse. Ce personnage était secrétaire à la cour naṣride. En 720/1320, il résidait à Almeria. C'est probablement à cette époque qu'il rencontra Ibn Khātima.

(12) *Dīwān Ibn Khātima l-Anṣārī*, éd. M. R. ad-Dāya, Dār al-Ḥikma, 1978, p. 11.

(13) *Ibid.*, p. 14.

(14) Dans son introduction au *Dīwān*, *op. cit.*, p. 17. En revanche, S. Gibert pense plutôt qu'il avait soixante ans. Voir son introduction de la traduction espagnole de ce *Dīwān*, *op. cit.*, p. 14.

(15) Sur ce personnage, voir *Durrat*, I, p. 525; *Ghāyat an-nihāyā*, I, p. 240; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *ad-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a th-thāmina*, Haydar Abād, 1348, IV, p. 178, n° 483.

(16) *Durrat*, I, pp. 86-7, n° 526.

(17) *Ibid.*, II, n° 1234.

(18) *Iḥāṭa*, I, p. 374; *Durrat*, I, p. 181, n° 181, n° 235; *Katība*, p. 32; *Nayl al-Ibtihāj*, fol. 37-38; *Ghāyat an-nihāyā*, I, p. 24.

Muḥammad b. Jābir al-Wāḍī Ashī<sup>19</sup> (m. 749/1348) est sans doute l'une des personnalités les plus importantes parmi les maîtres qu'eut le poète. Originaire de Tunis, il effectua deux voyages en Orient. Il était particulièrement versé dans le *Ḥadīth*. En se rendant à Grenade en 726/1326, il dut passer par Almeria, qui était le port de l'Orient<sup>20</sup>. C'est là qu'il recontra pour la première fois Ibn Khātima.

Abū l-Barakāt al-Balafīqī<sup>21</sup> est lui aussi originaire de cette ville. La relation qui le liait à Ibn Khātima était bien plus profonde que celle d'un maître à son disciple. En dehors de l'enseignement qu'il lui fit suivre, Abū l-Barakāt était un fervent admirateur de la poésie de son disciple. L'encouragement et l'enthousiasme qu'il lui témoignait ne peuvent être négligés dans la création d'Ibn Khātima. Certaines anecdotes font entrevoir l'influence du disciple sur son maître par le biais de sa poésie. On rapporte qu'un jour, le 26 *jumāda* I 739/1339, Abū l-Barakāt s'apprêtait à partir en voyage vers l'Orient. Informé de ce dessein, Ibn Khātima composa quelques vers pour dissuader son maître de ce projet. Voici ce qu'il dit:

- O soleil de l'Occident, est-ce vrai ce qu'on nous a dit, que tu te lasses de séjourner parmi nous;
- Et que tu as résolu de prendre la course vers un Orient où tu es déjà illustre par tes signes?
- Cette nouvelle a ébranlé nos cœurs. Par Dieu, garde-toi de provoquer la fin du monde.

(19) *Dibāj*, II, p. 299; *Durrat* (éd. Allouche), I, n° 527; *Nafḥ*, V, pp. 200-202; n° 3618; *Ensayo*, n° 279; J.M. Foreñas, «El barnāmaʿ de Muḥammad Ibn Yābir al-Wāḍī āshī, materiales para su estudio y edicion critica», *Al-Andalus*, XXXVIII, 1973, fs. 1, pp. 1-67.

(20) Sur cette ville, voir E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane, III: le siècle du califat de Cordoue*, Paris 1967, p. 346. Voir également le travail de Torres Balbas, «Ciudades hispano-andaluzas de nueva fundacion», dans *Etudes d'orientalisme dédiés à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, p. 795; «Almeria islamica» *Al-Andalus*, XXII, 1957, pp. 411-457, S. Gilbert, «La ville d'Almería à l'époque musulmane», *Cahiers de Tunisie*, XVIII, 1970, pp. 61-72.

(21) Sur ce personnage, voir *Iḥāṭa*, II, pp. 143-169; *Katība*, p. 127; *Lamḥa*, pp. 105, 116; *Nufāḍa*, I, p. 113, III, pp. 88, 224, 294; *Rayḥāna*, II, pp. 363-64; *Nathīr*, p. 156; *Azhār*, II, pp. 303, 348 et 356; *Nafḥ*, p. 516; II, p. 201; IV, p. 153; V, pp. 209, 353, 360, 471, 482, 540, 604; VI, pp. 26, 38, 88, 226, 486; VII, pp. 147, 166, 340; *Marqaba*, p. 164; *Jadhwa*, pp. 183-185. Ibn Ibrāhīm al-Murrākushī, *al-lām bi-man ḥalla bi-Murrākush min al-a'lām*, éd. 'A. Ibn Maṣṣūr, Rabat, 1983, II, p. 325; Ibn Khaldūn, *at-Ta'rīf bi-Ibn Khaldūn wa-riḥlatih gharban wa-sharqan*, éd. Muḥammad Ibn Tawit at-Tanjī, Le Caire, 1951, p. 61; *Dibāj*, II, p. 269; *Durar*, I, pp. 155-57, biog. n° 414; *Nayl al-Ibithāj* (ms. B.N.P. 4628), fol 179 v. 180 r.; al-Kattānī, *Fihris al-fahāris wa-l-athbāt wa-mu'jam al-ma'ājim wa-l-mashyakhāt wa-l-musalsalāt*, I, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, 1981, p. 252; *Ensayo*, p. 293; *Hadiyyat*, II, p. 165; Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī, *Iḍāḥ al-Maknūn fī dh-dhayl 'alā kashf az-zunūn 'an asāmi l-kutub wa-l-funūn*, II, Istanbul, 1945, p. 97; *A'lām*, VII, p. 39; *Mu'jam*, VI, p. 178; S. Gibert, «Abū l-Bārakāt al-Balafīqī, qāḍī, historiador y poeta», *Al-Andalus*, vol. XXVIII, 1963, pp. 381-407.

Lorsque ces vers parvinrent à Abū l-Barakāt, il jura de ne plus quitter un pays qui abritait leur auteur<sup>22</sup>.

Une autre fois, Ibn Khātima comptait parmi les invités d'Ibn al-Khaṭīb à Grenade. Lorsqu'on commença à servir les mets, il fit mander Abū l-Barakāt pour qu'il se joignît à l'assemblée. Mais ce dernier, étant en jeûne, s'excusa. Ibn Khātima composa alors ces vers, qu'il récita une fois le repas terminé :

- Nous avons convié Abū l-Barakāt le prédicateur au festin du grand vizir,
- Alors qu'il nous comblait de son allégresse, dans un jardin où l'on célèbre la beauté jusqu'à l'extrême.
- Il s'excusa, en disant qu'il jeûnait. Mais aucune excuse n'était recevable,
- Car le paradis [où nous sommes] est lieu de récompense et non de peine.

Lorsque Abū l-Barakāt entendit ces vers, il répondit: «si tu me les avais récités avant que vous eussiez terminé de manger, je vous aurais rejoint à table rien que pour faire honneur à ces vers, et que Dieu me pardonne si j'avais rompu le jeûne»<sup>23</sup>.

Son autre maître avec lequel il suivit des études est Abū 'Uthmān b. Luyūn at-Tujībī<sup>24</sup>. Originaire d'Almeria, il y passa toute sa vie. C'était un personnage à l'activité culturelle intense qui se manifestait par une étrange fièvre à résumer tout ouvrage qui venait à tomber entre ses mains. Poète lui aussi, il se spécialisa en particulier dans la poésie gnomique. Dans la quatrième partie du *Dīwān* d'Ibn Khātima, on trouve plusieurs vers qui témoignent sans doute de l'influence exercée sur lui par ce maître.

Abū l-Qāsim b. Shu'ayb al-Qaysī<sup>25</sup> fut également un de ses maîtres. C'était un personnage profondément religieux et ascète qui ne quitta jamais Almeria. Parmi les autres maîtres de ce poète, nous trouvons Ibn Farkūn<sup>26</sup> Abū Ja'far

(22) *Naḥḥ*, V, p. 482; Ibn Khātima, «*El Rā'iq al-taḥliya fī fā'iq al-tawriya*», éd. Soledad Gibert, *R.I.E.I.*, XXII, Madrid 1983-1984, p. 182. Il faut dire qu'Abū l-Barakāt avait bien fait de renoncer à son voyage, puisque le navire dans lequel il allait prendre la mer fit naufrage le jour même de son départ du port d'Almeria.

(23) *Iḥāṭa*, I, p. 252.

(24) *Katiba*, p. 86; *Naḥḥ*, VII, p. 200; *Durrat*, (éd. Allouche), n° 352; EI2, III, p. 879; *EP*, IV, p. 855. Voir également l'article de Garcia Gomez, «Hacia un refranero arabigo andaluz; IV: Los proverbios rimados de ben Luyūn de Almeria (1283-1349)», *Al-Andalus*, XXXVII, 1972 fs.1, pp. 1-75. Voir aussi Joaquina Egura Ibañez, *Ibn Luyūn: Tratado de agricultura*, Grenade, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988, pp. 30-32.

(25) *Durrat* (éd. Allouche), II, p. 975.

(26) C'est ainsi que son nom est vocalisé par Ibn al-Khaṭīb. Nous trouvons une vocalisation différente de celle-ci chez son arrière-petit-fils, le poète Abū l-Ḥusayn b. Aḥmad b. Sulaymān b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Hishām al-Qurashī b. Furkūn. La dite vocalisation est faite ici par les soins de ce poète lui-même (ch. *Dīwān Ibn Furkūn*, éd. Muḥammad Ibn Sharīfa, Rabat, Edition de l'Académie Royale, 1987, p. 9).

(729/1328-29)<sup>27</sup> versé dans la théologie, l'arabe et les *farā'id*, et qui exerça la fonction de qāḍī dans plusieurs régions andalouses. Pour finir, nous citerons Abū l-Qāsim al-Balawī<sup>28</sup>, dont les nombreux voyages ont fait la célébrité (m. 747/1346).

Ibn Khātima, par sa culture et ses connaissances, est considéré comme l'une des figures les plus brillantes de ce siècle. Il était homme de lettres, théologien, historien et médecin. De telles qualifications étaient ardemment sollicitées par les cours aussi bien naṣride que mérinide. Malgré cela, Ibn Khātima se contenta d'un simple poste de secrétaire auprès du gouverneur de sa ville. Est-ce par négligence des vizirs naṣrides qui n'auraient pas voulu de lui à Grenade, ou tout simplement préférerait-il éviter la cour et ses responsabilités? Il nous est difficile de répondre, d'autant que ses biographes ne mentionnent nullement s'il avait des activités politiques. Dans sa poésie, on trouve des vers qui tantôt recommandent de côtoyer les rois, tantôt le déconseillent. C'est ainsi qu'il dit:

- Si tu cherches la gloire, presse-toi à la porte des rois, sans te faire de souci;
- Car l'affront infligé par les rois est préférable à la vénération des serviteurs.

Mais on trouve, par ailleurs, plus loin, des vers qui mettent en garde contre les rois et leurs courtisans:

- Crains les rois et évite de les fréquenter, surtout lorsque leur sort est précaire.
- Car la nature des rois est changeante comme la mer. Et celui qui prend la mer en tempête, finit par périr<sup>29</sup>.

Les deux conseils ainsi formulés par le poète reflètent deux opinions différentes. Mais il exprime, au fond une attitude cohérente qui s'adapte à l'évolution des situations: s'il est préférable de côtoyer les rois pour atteindre la gloire, il faut impérativement le faire après s'être assuré que le roi dont on cherche la protection est fort et stable sur son trône. De fait, ces vers reflètent la situation des courtisans, et surtout celle des littérateurs à la recherche de protecteurs.

Cependant, sa crainte des renversements de situation des protecteurs est à l'origine d'une position ambiguë envers le genre panégyrique. Plusieurs fois, Ibn Khātima s'est rendu à Grenade, où il a eu l'occasion de louer les souverains naṣrides. Mais aucun de ses biographes ne cite de poème de ce genre. Une seule fois Ibn al-Khaṭīb y fait allusion, en citant le premier vers d'un poème fait en l'honneur d'un souverain naṣride<sup>30</sup>. D'ailleurs, Ibn Khātima, dans son *Dīwān*, n'a retenu

(27) *Iḥāṭa*, I, pp. 153-157; *Katība*, p. 101; an-Nubāhī, *al-Marqaba l-'ulyā fī man yastaḥiqq al-qadā' wa-l-futyā*, éd. E. Lévi Provençal, Beyrouth, 1980, pp. 138-39; Ibn al-Khaṭīb, *al-Lamḥa l-badriyya fī d-Dawla l-naṣriyya*, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Khaṭīb, 3<sup>e</sup> éd., Beyrouth, 1980, pp. 64, 71.

(28) *Durrat*, n° 521.

(29) *Dīwān*, pp. 132-33.

(30) *Iḥāṭa*, I, p. 244.



aucune pièce de ce genre. Ce goût sélectif aurait-il une explication? Ailleurs, dans un autre recueil, *Rā'iq at-taḥliya fī fā'iq at-tawriya*, on trouve des vers qui faisaient sûrement partie de poèmes d'éloges. L'un d'entre eux est adressé à Yūsuf 1<sup>er</sup>. Les vers rapportés en formaient le prélude (*maṭla'*) :

- Grenade est grande comme l'Égypte, voire plus encore, car son Nīl est Chanil et son Joseph est Yūsuf,
- Un roi qui a fait de tous les pays des lieux de félicité, et de Grenade le plus illustre de ces lieux<sup>31</sup>.

Dans le même ouvrage se trouvent cinq autres vers où il loue les actions des Naşrides. Un second poème est également adressé à un souverain, dont il n'a pas mentionné le nom. Il comprend huit vers au total<sup>32</sup>. De même, on trouve quatre vers composés pour être brodés sur l'étoffe du roi<sup>33</sup>. On possède, actuellement, d'Ibn Khātima un poème d'éloge de vingt-huit vers, composé à l'occasion de la nativité du Prophète, en 764/1363. En outre, selon Ibn al-Khaṭīb, le poème, à cause de la maladie d'Ibn Khātima, fut de qualité moyenne par rapport à sa production habituelle<sup>34</sup>.

Ibn Khātima, contrairement à ce que peut laisser paraître son *Dīwān*, entretenait des relations étroites avec la cour grenadine, de même qu'avec son grand vizir Ibn al-Khaṭīb<sup>35</sup>. Leur correspondance, que ce dernier a rapportée, témoigne de la chaleur et de la qualité de leur relation<sup>36</sup>. On peut dire la même chose des relations qui le liaient au grand vizir mérinide d'origine andalouse Abū l-Qāsim Ibn Riḍwān<sup>37</sup> et à son secrétaire 'Abd-Allāh b. Juzayy<sup>38</sup>. Ibn Khātima semble donc avoir été bien introduit en cour, mais il a sans doute refusé d'exercer une

(31) *Rā'iq at-taḥliya*, op. cit., p. 184.

(32) *Ibid.*, pp. 181-82.

(33) *Ibid.*, 171.

(34) Ibn al-Khaṭīb, *Nufaḍat al-jirāb fī 'ulālat al-ighṭirāb*, III, éd. Faghiya Saadia, Casablanca, 1989, p. 319.

(35) La nature de ces correspondances est d'une allure purement amicale et désintéressée. Que ce soit envers Ibn al-Khaṭīb ou d'autres, elle n'a jamais été objet d'une requête ou d'une faveur. Seule l'admiration pour les connaissances et la création poétique comme prosaïque en a été l'objet. Cela se confirma beaucoup plus, lorsqu'Ibn al-Khaṭīb, en pleine crise avec son souverain, ainsi qu'avec les courtisans, et au moment où il décida de quitter l'Andalousie, reçut une lettre dans laquelle Ibn Khātima le dissuadait de partir et lui témoignait son amitié (cf. *Iḥāṭa*, I, p. 256).

(36) *Iḥāṭa*, I, pp. 241, 251; *Nafḥ*, VI, pp. 34-35.

(37) Sur ce personnage, voir *Iḥāṭa*, II, p. 443 sq.

(38) Egalement grand poète de ce siècle. Voir à son sujet: *Iḥāṭa*, I, pp. 256-265; *Katība*, p. 223; *Rayḥāna*, II, p. 384; *Nathīr farā'id*, p. 292; *Nathīr*, p. 179; Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat an-nuzār fī gharā'ib al-amṣār wa-'ajā'ib al-asfār*, éd. et trad. française par Ch. Defremery et B. R. Sanguinetti, *Voyage d'Ibn Batoutah*, Paris, rééd., 1969, I, pp. 1-12, voir aussi l'index; *Durrat*, II, p. 266; *Azhār*, III, pp. 189-200 et 203; *Nafḥ*, V, p. 526, voir aussi pp. 191, 341, 447, 517, 530, 538, 540; *Durar*, IV, p. 156; *GAL.*, II, p. 33, *SS*, II, p. 366, *A'lām*, VII, p. 37; *Mu'jam*, VI, p. 188; *EP*, III, p. 779; Muḥammad 'Abd al-'Azīz ad-Dabbāgh, *Ibn Juzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, *Da'wat al-Ḥlaqq*, n° 10, 1962, pp.57-64.

charge qui l'eût retenu dans un milieu dont il préférait rester éloigné. C'est ce qu'on peut déduire de ces vers, écrits lorsqu'on lui demanda de reprendre sa fonction de secrétaire :

- J'ai passé un temps comme secrétaire, tel l'esclave attendant sa liberté.
- Dieu m'a fait la grâce de m'affranchir, au point que je ne peux le remercier comme il se doit.
- On me demanda si je voulais y revenir; j'ai répondu : un homme libre reviendrait-il à l'esclavage<sup>39</sup>?

La situation matérielle d'Ibn Khātima semble avoir été des plus aisées, ce qui le dispensait d'avoir à chercher des ressources dans un travail quelconque. Bien que sa fonction de secrétaire auprès du gouverneur d'Almería ait pu paraître sans grande importance, sa situation aisée, en plus de ses qualités littéraires, le faisait compter parmi les notables de la ville. C'est à ce titre qu'il était convié à représenter ses concitoyens à la cour naşride<sup>40</sup>.

Contrairement à certains de ses contemporains, Ibn Khātima ne fait aucune place, dans sa poésie, aux plaintes contre la vie ou les disgrâces. De même, sa poésie ne contient aucune requête de faveur à quelque personnalité que ce soit. Il n'est pas improbable que ce personnage ait été parmi les riches almériens dont al-Maqqarī nous dit qu'il n'y avait pas dans toute l'Andalousie de gens plus riches qu'eux<sup>41</sup>. D'ailleurs, le caractère bourgeois d'Ibn Khātima est facilement décelable dans sa poésie, qui s'exprime à travers un langage très maniéré et soigné, à l'image, sans doute, de la vie qu'il menait.

Il est à remarquer que nous ne connaissons rien de la vie privée du personnage, ses biographes ne l'ayant jamais évoquée. Mais, en se rapportant à sa poésie, on peut dégager quelques informations indirectes sur sa vie, et principalement sur sa jeunesse.

Dans la deuxième partie du *Dīwān*, quelques poèmes décrivent les réunions de plaisir, le vin et les chanteuses qui animaient ces soirées. On peut objecter que l'utilisation de ces thèmes est trop fréquente dans la poésie arabe pour que l'on puisse prendre leur auteur à la lettre. Mais hormis le caractère conventionnel du genre, certains passages font croire à un fond de vérité, et à une expérience réellement vécue. La description qu'il fait de ces réunions, confirme ce qui vient d'être dit. En voici un exemple:

- Une chanteuse qui chantait pour nous, et dont la déclamation eût dispensé de toutes les chansons,

---

(39) *Nafh*, VI, p. 33.

(40) *Ihāṭa*, I, p. 244.

(41) *Nafh*, I, pp. 163, 201.

- Se balançait, en se pliant d'une manière émouvante, se laissant emporter par la musique.
- La plume de la beauté a écrit sur ses joues: est perdu celui qui me voit<sup>42</sup>.

Un autre poème<sup>43</sup> (du genre *tasmīṭ*), qu'on avait l'habitude de chanter, témoigne de la participation d'Ibn Khātima à l'animation de ce genre de réunions. On peut donc dire qu'Ibn Khātima, dans sa jeunesse, a profité de la vie, dans la mesure où la morale le permettait, et recommandait à ses compagnons d'en faire autant:

- Recueille la pulpe de la vie et ignore les reproches des blâmeurs.
- Et attrape au vol les instants d'inattention d'un destin qui n'est pas tendre avec les nobles d'esprit<sup>44</sup>.

Pour Ibn Khātima, profiter de la vie n'était pas seulement une distraction mais aussi une excellente thérapie pour éviter les maladies. Dans son ouvrage sur la peste noire qui frappa l'Andalousie en 1349<sup>45</sup>, il recommande, entre autres remèdes, de chercher le divertissement et la gaieté. Il écrit : «Ce qui convient le mieux aux états psychiques, c'est la recherche des plaisirs et des réjouissances par les moyens licites, par des réunions avec les gens qui nous sont agréables et la lecture des livres. Il faut surtout éviter de s'exposer aux afflictions et aux angoisses»<sup>46</sup>.

Dans la deuxième partie de sa vie, tel que nous pouvons le constater, d'abord à travers sa poésie et puis par ses biographies, Ibn Khātima devait ressentir l'avance de l'âge qui le poussait, comme tout bon musulman, à un comportement empreint de dignité. C'est ainsi que nous trouvons des poèmes où domine un certain regret et du repentir.<sup>47</sup>

En effet, son âge et sa situation ne lui permettaient plus le même train de vie que dans sa jeunesse. En outre, l'avance de l'âge devait être pour lui un appel constant à se préparer à l'autre vie.

(42) *Dīwān*, pp. 88-89; voir aussi six autres vers du même type dans *Rā'iq at-taḥliya*, *op. cit.*, pp. 187-8.

(43) *Dīwān*, p. 89; le poème est introduit par ces mots: «il composa sur un poème d'un poète oriental (*musammīṭan qit'atan li-aḥadi l-mashāriqa*), et c'est une pièce qu'on a l'habitude de chanter (*wa hiyā minnā yutaghannā bih*).

(44) *Dīwān*, p. 78; voir aussi p. 95.

(45) Sur cette épidémie, voir Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naşrides* (1232-1492), Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1990, pp. 396-398. Voir aussi l'article du même auteur «un opuscule grenadin sur la Peste Noire de 1348, la *Naşīha* de Muḥammad as-Sāqūrī», *Etudes sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Leiden, 1990, pp. 57-67.

(46) M. Kurd 'Alī, "Taḥṣīl al-gharaḍ al-qāsid fī tafṣīl al-maraḍ al-wāfid", *Majallat al-majma' al-'Ilmī*, Damas, XVII, 1942, p. 362.

(47) *Dīwān*, pp. 11 et 13.

C'est probablement à cette période qu'Ibn Khātima a abandonné sa fonction de *kātib* pour s'adonner à l'enseignement qu'il dispensait à la grande mosquée de sa ville<sup>48</sup>. Il donna des cours d'arabe et de littérature, en plus des séances de théologie qu'il consacrait au peuple pour l'instruire en matière religieuse<sup>49</sup>.

Parmi les étudiants d'Ibn Khātima, on compte 'Alī Ibn al-Khaṭīb<sup>50</sup>, le fils du vizir. Citons aussi Muḥammad b. Khātima, qui était également poète<sup>51</sup>. Sa poésie s'apparente à celle de son frère et était très appréciée. C'était, nous dit Ibn al-Khaṭīb un poète de grand talent, mais qui malheureusement, mourut jeune (750/1349). Ibn Zarqala, le compilateur des poèmes de *tawriya*<sup>52</sup>, avait également suivi son enseignement qui portait principalement, à ce qu'il semble, sur les matières littéraires, et en particulier sur son *Dīwān*<sup>53</sup>. Le fameux al-Ḥaḍramī, (principale source d'Aḥmad Bābā t-Tunbūktī, pour ce qui concerne les notices au sujet des Andalous de ce siècle) était un autre de ses disciples.

### LES ŒUVRES D'IBN KHĀTIMA

Ibn Khātima, doué d'une culture pluridisciplinaire, a composé plusieurs ouvrages dans des domaines variés. L'une des plus connues de ses œuvres, et qui malheureusement ne nous est point parvenue, est un ouvrage historique intitulé:

*1 - Maziyyat Almariyya 'alā ghayrihā mina l-buldān al-andalusiyya*. C'est un ouvrage d'histoire régionale, politique et culturelle, qui regroupait en même temps des notices biographiques sur les principaux personnages de la ville. Le titre en soi ne manque pas d'un certain chauvinisme, puisqu'il s'agissait avant tout, de mettre en valeur les avantages de cette ville sur le reste de l'Andalousie. Ce genre de sentiments était courant qui voyait dans l'Andalousie le meilleur pays après les Lieux Saints. Dans une des lettres de la correspondance avec Ibn al-Khaṭīb qui avait pris la décision de quitter l'Andalousie, Ibn Khātima lui avait écrit : «Comme

(48) Il semble que l'enseignement était l'une de ses passions à cette époque, comme il l'indique dans une lettre adressée à Ibn Juzayy (cf. *Nathīr*, p. 182).

(49) *kifayat al-muhtaj*, op. cit., fol. 14 r.

(50) *Nafḥ*, VII, p. 27.

(51) *Iḥāṭa*, II, p. 491; *Nafḥ*, VI, p. 230; *Durar*, IV, p. 200; *Durrat*, n° 526.

(52) Sur l'utilisation de cette figure rhétorique, voir S.A. Bonebakker, *Some early definitions of the tawriya and Safadi's Faḍḍ al-xitām 'an at-tawriya wa-l-istixdām*, Paris, Mouton et Co. 1966. Du même intérêt, quoique moins exhaustif que le précédent, est l'article de Jābir Fayyāḍ, «al-tawriya wa khuluwwu -Qur'ān al-karīm minhā», *Majallat al-majma' al-'ilmī al-'Irāqī*, vol. III, n° 2, 1983, pp. 232-279. On doit aussi à S. Gibert un bon article à ce propos intitulé «Una colleccion de tawriyas de Abū Ga'far Aḥmad Ibn khātima», *Etudes dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, Paris, 1962, pp. 543-555, Celia del Moral Molina, «tawriyas en el reino nazari», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Grenade, XXXIV-XXXV, 1985-86, pp. 19-59. Voir aussi notre article «La Tawriya ou la poésie comme acte culturel» qui paraîtra prochainement dans la revue *Al-Qantara*, Madrid-Grenade.

(53) *Dīwān*, introduction de M.R. ad-Dāya, p. 21 sq.

vous savez, les gens d'esprit et de noble origine n'ont quitté leur patrie et leur pays natal que lorsqu'ils y étaient vraiment obligés, et encore, pour ne changer que contre meilleur que leur demeure. Et comment pouvez-vous comparer le Maghreb avec l'Andalousie, ou l'échanger, si ce n'est pour aller à la Mecque ou à Médine? Dans cette terre, il y a les restes des Saints et des Dévots et sur elle, des couvents et des lieux de la guerre sainte»<sup>54</sup>.

Bien que cet ouvrage ait été perdu<sup>55</sup> certaines sources comme *Nafh at-tīb*, *al-Azhār* et *Durrat al-ḥijāl*<sup>56</sup> l'ont largement utilisé. On peut dire qu'il s'agissait d'un ouvrage du type de la *Iḥāṭa* qui contenait en partie, une histoire de la ville, suivie de notices biographiques, classées par ordre alphabétique, des natifs, des résidents et des visiteurs<sup>57</sup>.

2 - *Taḥṣīl al-gharaḍ al-qāṣid fī tafṣīl al-maraḍ al-wāfīd*<sup>58</sup> : cet ouvrage traite de la peste noire qui frappa l'Andalousie ainsi que toute l'Europe en 749-50/1348-49. Son intérêt historique est important, surtout en ce qui concerne la vie des Andalous à Almeria et leur comportement vis-à-vis de cette épidémie.

3 - *Irād al-la'āl fī inshād ad-ḍawāl*<sup>59</sup> : c'est un petit traité philologique qui porte sur les fautes grammaticales commises par la plèbe.

4 - *al-Faṣl al-'ādil bayna-r-raḡīb wa-l-wāshī wa-l-'ādhi*<sup>60</sup> : c'est une épître qui traite de la distinction entre les ennemis des amoureux : le surveillant, le déla-

(54) *Iḥāṭa*. I, p. 255;

(55) Bien qu'il soit reconnu comme tel, nous avons été surpris de lire chez A. Khafājā dans son livre *Qīṣṣat al-'ādāb fī l-Andalus*, Beyrouth, Maktabat al-Ma'ārif, 1962, pp. 131-32; qu'il existe une copie de ce manuscrit à la bibliothèque de l'Escurial. Le catalogue de cette bibliothèque ne contient aucun indice à ce sujet. Cependant, un de nos anciens maîtres, Muḥammad Miftāḥ ash-Shifshāwnī, nous a fait savoir qu'il eut entre les mains, lors de son séjour à Madrid, quelques feuillets, non catalogués, qui appartenaient au livre mentionné.

(56) au cours de la lecture intégrale de ce livre, on peut facilement remarquer une certaine prédominance de personnages almériens. Cela vient probablement du fait qu'Ibn al-Qāḍī puise ses informations dans *Maziyyat Almeriya*. Voir, par exemple, les notices aux numéros: 48, 79, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 400, 507, 512.

(57) Pour plus d'informations sur cet ouvrage, voir l'article de E. Molina Lopez, «La obra historica de Ibn Jātima de Almeria, los datos geografico-historicos», *Al-Qantara*, X, 1989, pp. 151-173.

(58) L'ouvrage est à l'état de manuscrit et existe en deux exemplaires, l'un à l'Escurial, catalogue Derenbourg n° 1785 et le second à Berlin n° 6369. Voir l'article de M. Kurd, 'Alī, *Majallat al-Majma' al-'ilmī a-'Arabī*, Damas, XVII, 1942, pp. 358-363. Voir aussi, Marinez Antuña, «Ibn Jātima de Almeria y su Tratado de la Peste», *Religion y Cultura*, Madrid, octobre 1923, pp. 68-90.

(59) L'ouvrage en question est un résumé du livre d'Ibn Hānī 'as-Sabī (m. 733/1333) qui est un commentaire d'un autre ouvrage d'Ibn Hishām al-Lakhmī. Il a été édité par G.S. Colin dans *Hespéris*, XI, 1931, pp. 1-31 et par as-Samurrā'ī dans la collection *Nuṣūṣ wa-dirāsāt 'arabiya wa-ifriqiyya*, Bagdad, s.d., pp. 209-235.

(60) Il a été publié et traduit en espagnol par S. Gibert dans *al-Andalus*, XVIII, 1954, pp. 1-16.

teur et le censeur. L'auteur la composa à la demande de son maître Abū l-Barakāt al-Balafiqī.

5 - *Ilḥāq al-'aql bi-l-ḥiss fi l-farq bayna ism al-jins wa 'alam al-jins* : il n'a été cité que par Aḥmad Bābā t-Tunbūktī, sans aucune précision à son sujet.

6 - *Fā'iq al-taḥliya fi rā'iq at-tawriya* : une collection de fragments poétiques composés par Ibn Khātima et réunis par son disciple Abū Ja'far b. Zarqala. L'ouvrage comporte 66 pièces de longueur variant entre deux et cinq vers, soit un total de cent vingt-six vers. Elles ont toutes en commun l'utilisation de la figure de rhétorique tawriya. Il semble que presque toute la poésie contenue dans ce recueil soit d'une composition postérieure à celle du *Dīwān*<sup>61</sup>.

7 - *Le Dīwān* : Il fut réuni du vivant du poète et par lui-même, en 738/1337-38. Il a fait l'objet de trois éditions scientifiques différentes, dont une seule a été publiée, celle de M. R. ad-Dāya. En 1951, S. Gibert avait présenté comme thèse doctorale l'édition du *Dīwān* ainsi que sa traduction, précédée d'une étude introductive sur la vie et l'œuvre du poète. A l'époque, on ne connaissait qu'un seul manuscrit, celui de l'Escorial (catalogue de Derenbourg, n° 381). Le manuscrit en question est un autographe. Plusieurs années s'écoulèrent avant que cette thèse eût l'occasion d'être publiée, mais seulement en version espagnole. En 1978, M. R. ad-Dāya publia le *Dīwān*, en se basant, cette fois-ci, en plus du manuscrit de l'Escorial, sur un deuxième retrouvé à la bibliothèque générale de Rabat sous le n°269k. Bien que postérieur à celui du poète (daté en 994/1586), il présente peu de variantes.

L'édition du *Dīwān* est précédée d'une introduction sur le milieu culturel naṣride dont l'éditeur est un spécialiste confirmé<sup>62</sup>. Il l'a, en outre, fait suivre d'une présentation du poète et de ses qualités littéraires. Mais il faut remarquer que M. R. ad-Dāya n'a jamais fait allusion à l'étude ni à l'édition en espagnole de S. Gibert bien que celle-ci eût publié de nombreux articles sur des personnages de cette période, et notamment sur Ibn Khātima dans l'*Encyclopédie de l'Islām*<sup>63</sup>.

La troisième édition scientifique de ce *Dīwān* est une thèse de troisième cycle due à Abdeslam al-Alaoui. Elle a été présentée, sous la direction de R. Arnaldez, à la Sorbonne, en 1975. Elle existe toujours sous forme de manuscrit. L'importance de cette édition est qu'elle se base sur trois manuscrits dont l'un provient d'un fond privé. Ce dernier manuscrit est daté de 901/1491 et se présente

(61) S. Gibert l'a édité dans *Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid*, XXII 1983-84. Voir également son article sur ce livre, «Una colleccion de tawriyas de Abū Ġa'far Ama Ibn Khātima» dans *Etudes d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal*, I Paris, 1962, pp. 543-57.

(62) Voir son étude du milieu littéraire naṣride dans l'introduction importante qu'il a faite l'édition du *Nathīr al-jumān*.

(63) *Op. cit.*

dans une écriture andalouse. Un fait est à signaler ici, à savoir que ce manuscrit en soi atteste que les poèmes d'Ibn Khātima restèrent pendant longtemps un centre d'intérêt pour les lettrés andalous.

Dans notre lecture comparative des deux éditions, celle de M. R. ad-Dāya et d'al-Alaoui, nous avons essayé de relever les diverses variantes entre les deux textes. Nous en avons trouvé 56, toutes au niveau des mots et non des phrases. Il est cependant rare de trouver des différences de sens. Seul un vers du poème n° 11 de la deuxième partie fait défaut dans l'édition d'al-Alaoui<sup>64</sup>. L'édition de M. R. ad-Dāya reste bien la plus complète, non seulement par la rigueur de sa méthode, mais aussi par ses *addenda* qui rassemblent d'autres poèmes, peut-être postérieurs à l'époque où le poète a réuni son *Dīwān*.

Le *Dīwān* d'Ibn Khātima nous est parvenu sous la forme choisie par l'auteur. Bien qu'ils ne représentent qu'une partie de sa production, les poèmes qu'il renferme révèlent la même maîtrise de style que ceux composés postérieurement et qui ne figurent donc pas dans le *Dīwān*. Ces pièces rapportées par ses biographes, attestent une continuité dans la ligne poétique déjà entamée dans le *Dīwān*. Que ce soit sur le plan formel ou thématique, peu de choses les distinguent.

## COMPOSITION DU DĪWĀN

Ce recueil se compose de cinq parties dont l'agencement traduit sans doute sa conception particulière des genres poétiques. Ces parties sont:

- 1 - *Fī l-madh̄ wa-th-ithanā'* (louanges et éloge).
- 2 - *Fī l-nasīb wa-l-ghazal* (poésie amoureuse).
- 3 - *Fī l-mulah wa-l-fukāhāt* (anecdote et badinage).
- 4 - *Fī l-lwaṣāyā wa-l-ḥikam* (maximes et adages).
- 5 - *Nubdhat mina l-tawshīh* (une partie du *muwashshah*).

Cette disposition est relativement différente de la forme habituelle des *Dīwān*. Il se peut qu'elle ait eu pour ambition de satisfaire les goûts de celui pour qui le *Dīwān* a été réuni. Ibn Khātima, sans le nommer, le désigne par *ba'ḍu khulaṣā'i*, "un ami très proche"<sup>65</sup>. Réunir un recueil en l'honneur de quelqu'un suppose qu'en plus de satisfaire sa demande, on adopte son goût et son style. Dans ce cas, nous pouvons supposer que le *Dīwān* ne contient qu'une sélection déterminée par un choix établi à l'avance, comme il ressort de ces propos : «L'un de mes très chers amis à qui je ne peux qu'obéir, pour la grâce de son amabilité m'a

(64) C'est le cinquième vers du poème n° 11, voir *Dīwān*, p. 62.

(65) Bien que dans cet ouvrage il ne nomme pas cet ami, on trouve écrit dans *Rā'iq at-taḥliya*,

prié de lui réunir, de ma composition, des poèmes faciles à apprendre et dignes d'être récités dans les réunions, qui comprennent toutes les qualités littéraires requises ainsi que les nouveaux et les anciens thèmes»<sup>66</sup>. Les poèmes réunis représentent, donc, un choix personnel de ce que l'auteur considère comme le meilleur de sa production. Ainsi, on comprend le style maniéré et parsemé de figures de rhétorique. Le goût qui préside à ce choix semble être commun au destinataire et au poète. Examinons maintenant de près chacune des parties de ce *Dīwān*.

Le premier chapitre, comme nous l'avons vu, traite des louanges et des éloges. Il comprend 9 poèmes dont deux sont du genre *mukhammasāt*<sup>67</sup>. Le mot "éloge" dans ce chapitre a plutôt une connotation religieuse. Les neuf poèmes sont des louanges à Dieu et des remerciements pour les bienfaits dont le poète a bénéficié. Leur connotation mystique est singulière et ne passe pas inaperçue. L'une des idées qui s'en dégage peut être résumée ainsi : tout ce qui existe dans ce monde est un signe qui témoigne des bienfaits de Dieu envers les hommes :

- Contemple bien cet Univers, et tu connaîtras de ce mystère tout ce qui s'en manifeste et ce qui est voilé.
- Par ses grâces subtiles, les astres gravitent, le soleil brille et la lune respandit<sup>68</sup>.

D'autre part, le ton mystique se remarque dans certains passages fortement influencés par Ibn al-Fāriḍ ou Abū Madyan Shu'ayb<sup>69</sup>, comme dans ces vers où il dit :

- Seul, j'ai bu le vin vieux de l'amour, quand tous les amoureux n'ont bu que le reste.
- Il est permis à l'amoureux que je suis de ne point se soucier du départ du campement ou de sa présence<sup>70</sup>.

La présence de ces thèmes mystiques chez Ibn Khātima nous amène à nous demander jusqu'à quel point le poète aurait été de tendance soufie<sup>71</sup>?

Si ces thèmes, placés en première partie du *Dīwān*, ne sont pas sans portée, il ne faut pas interpréter leur présence comme signe d'une tendance mystique

*op. cit.*, p. 174 : «Le grand et illustre *faqīh* chef de la chancellerie et grand secrétaire de la cour du Maroc, Abū l-Qāsim Ibn Riḍwān, alors qu'il était à Almeria, m'a écrit pour me demander un recueil de ma poésie».

(66) *Dīwān*, p. 6.

(67) Genre poétique arabe d'une forme différente de la *qaṣīda*, employé pour gloser un poème en respectant la même rime, le même mètre et la même longueur. Voir *EP*, VII, p. 661.

(68) *Dīwān*, p. 29

(69) Cf. *Dīwān*., pp. 18 et 21.

(70) *Ibid.*, p. 28.

(71) L'article de A. Alaoui, "an-Naz'a ṣ-ṣufiyya fī shi'r Ibn Khātima", *al-Manāhil*, n° 25, 1982, pp. 260-266, considère, dans réserve, que le poète est un mystique.



dominante chez l'auteur: ils ne sont pas majoritaires, et Ibn Khātima n'est pas connu comme soufi. Il reste cependant que cette poésie est représentative d'une mode qui dominait à une époque où tout le monde considérait le soufisme comme un bagage culturel indispensable<sup>72</sup>, qu'il fallait étaler, dès que l'occasion s'en présentait. Néanmoins, on peut considérer cet aspect chez Ibn Khātima comme l'intersection entre le soufisme et le *fiqh*, religieusement vécu. Dans les notices biographiques qui nous sont parvenues, le poète apparaît plutôt comme un *faqīh* que comme un mystique. D'un autre côté, si Ibn Khātima avait des tendances mystiques, celles-ci durent certainement être très modérées. Al-Maqqarī nous rapporte un texte du poète exprimant son point de vue à propos d'Ibn 'Arabī. Il dit : «Nous n'admettons pas tous ses propos ni ses thèses, en dépit de sa vaste connaissance de la langue qui lui a permis de parler derrière le voile et de se réfugier dans les symboles»<sup>73</sup>.

On a typiquement affaire, ici, à la prise de position d'un *faqīh* contre un mystique.

Ces traits mystiques, modérés, doivent être rattachés à la patrie du poète, longtemps célèbre pour avoir été le refuge des soufis. Almeria, sa ville natale, a toujours été ouverte aux courants mystiques<sup>74</sup>. En particulier au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, de nombreuses confréries se tenaient aux alentours de la ville<sup>75</sup>. Leur influence, décelable dans la poésie d'Ibn Khātima, n'est que le signe d'une dévotion partagée par tous et qui témoigne ni plus ni moins, de l'intensité du sentiment religieux du poète.

Le deuxième chapitre renferme des poèmes d'amour courtois, 49 pièces au total dont une sous forme de *tasmīl*<sup>76</sup>. C'est le chapitre le plus important. Bien que réservé, en principe, au *ghazal*, quatre poèmes y relèvent plutôt de la poésie bachique et n'ont aucun lien avec la poésie courtoise. Trois autres de ces poèmes se caractérisent par une ambivalence thématique, puisqu'ils peuvent être considérés aussi bien comme poésie profane que mystique, trait caractéristique d'Ibn al-Fāriḍ et même d'al-Ḥallāj. En voici un exemple :

- O étonnement! Mon âme et mon œil aspirent à vous, alors que vous en êtes le souffle et la prune.

(72) Muḥammad al-Kattāni, "Ibn al-Khaṭīb wa-l-madhāhib al-fikrīya fī 'aṣrihi", *Revue de la Faculté des Lettres de Tétouan* (numéro spécial sur le colloque d'Ibn al-Khaṭīb), n° 2, 1987, p. 24.

(73) *Azhār*, III, pp. 54-56.

(74) A. Palcacios, *L'Islam christianisé*, Paris, 1982, p. 57.

(75) Sur les *rābiṭa*-s dans le royaume de Grenade, voir P. Nwiya, *Ibn Abbād de Ronda* (1332-1390), Beyrouth, 1961. avant-propos; pp. XXXII, XXXIII. Voir aussi C. Villanueva, «Rabitas granadinas», *M.E.A.H.*, vol. III, 1954, pp. 79-86.

(76) Ce genre est appelé aussi *takhmīs*, il consiste à reprendre dans la composition poétique les hémistiches d'un autre poème, en respectant le mètre et la rime (cf. *EL*, VII, pp. 660).

- Vous êtes moi, de même que je suis vous, si nous nous séparions il n'y aurait plus d'amour<sup>77</sup>.

S'agit-il, ici, de poésie amoureuse ou bien soufie? Il est difficile de répondre. L'une ou l'autre sont possibles. Mais nous croyons que le poète joue délibérément sur cette ambiguïté. Son utilisation aussi habile que délicate dans ce genre donne une dimension particulière à cette poésie courtoise.

Quoi qu'il en soit, nous relevons qu'Ibn Khātima a composé plus de poésie amoureuse que d'autres genres poétiques. Chez ses contemporains et biographes, les poèmes amoureux qu'on a rapportés de lui attestent cette prédominance dans son art. Ainsi, sur vingt-et-un poèmes et fragments qui représentent sa production tardive, sept poèmes sont du genre courtois.

De même, dans *Rā'iq at-taḥliya fī fā'iq at-tawriya*, sur soixante-six fragments poétiques, trente-quatre sont de la poésie courtoise. Ce qui explique que ses biographes, pour la plupart, lui aient attribué ce genre : c'était celui que le poète soignait le plus, et le plus représentatif de son art. Ibn al-Khaṭīb l'a particulièrement admiré, puisqu'il dit à son propos : *famin nasībin yuhayyiju l-ashwāq wa taḍīqu 'an zafarātihi al-aṭwāq* (une poésie amoureuse qui ravive les passions et remplit la poitrine de soupirs)<sup>78</sup>.

Il faut dire qu'Ibn Khātima excellait dans la description de la passion amoureuse, en particulier des instants de la séparation. On y trouve, aussi, la description de son attente, au rendez-vous de sa bien-aimée. On signalera pour l'instant qu'Ibn Khātima tentait dans cette poésie de décrire une expérience amoureuse qui se voulait profonde du côté de l'amant, ainsi que singulière. C'est ce qui est prétendu dans ces deux vers :

- Mes amis, alors que les amoureux en catégories se répartissent, je suis, moi, unique en mon genre.
- Je vous demande par Dieu, auriez-vous vu un pareil dans mon cas<sup>79</sup>.

Aucun amant avant lui n'a goûté à cette passion qui s'empare de lui, et personne après lui ne pourra l'égaliser:

- J'ai un amour tel que si une infime partie s'en détachait, elle comblerait tout existant.
- Et je suis digne de cela, car l'amour enfoui au fond de mon cœur est antérieur à toute existence.
- C'est un amour dont j'ai suivi la religion par ascèse, non comme certaines personnes le prétendent en imitant les autres.

(77) *Dīwān*, p. 83.

(78) *Iḥāṭa*, I, p. 240.

(79) *Dīwān*, p. 54.

- Celui donc qui m'associe un autre, commet une hérésie par cette association<sup>80</sup>.

Que dire de ces propos? Il y a là une exagération évidente qui ne peut nullement prétendre à la sincérité. Plutôt qu'une expérience réelle, ce sont des clichés et des registres qui reviennent dans ces poèmes dont la musicalité et la limpidité de langue forcent l'admiration. Plusieurs poètes célèbres par leurs aventures amoureuses font sentir leur influence sur cette poésie. De fait, c'est de l'amour *'udhrīte* qu'il s'agit ici. Ibn Khātima nous apparaît très versé dans ces thèmes, ainsi que dans la littérature amoureuse arabe, et expert dans les genres et les registres auxquels son public était sensible et qu'il a repris après leur avoir donné une touche personnelle.

Cela n'exclut pas que le poète ait vécu une expérience sincère dans sa jeunesse ni même plus tard. Mais rien ne prouve que cette expérience ait été assez forte pour faire de lui, comme il le prétend "un amant sans égal", pour la simple raison que sa poésie, dans ce genre, reste imprécise sur cette expérience et ne recèle aucune trace de sincérité.

Certains flottements et certaines généralisations dans des thèmes de cette poésie se traduisent le plus souvent par un recours aux clichés et à un vocabulaire technique qui est un but en soi. Aucune personnalisation de ces thèmes, de même qu'aucune indication sur la bien-aimée n'est mise en relief. Aussi le jugement de S. Gibert s'avère-t-il très pertinent lorsqu'elle écrit à ce propos : «Plus que des vers amoureux, on pourrait dire plutôt qu'ils sont simplement descriptifs et qu'ils rentrent bien dans le genre du *wasf*»<sup>81</sup>.

Le troisième chapitre renferme trois cent-six vers, qui composent deux poèmes (de vingt-et-un et vingt-sept vers) et soixante et onze morceaux (entre deux et sept vers). Les thèmes de ce chapitre sont très variés, car ils sont le fruit des diverses circonstances qui ont dicté la composition des vers. Ce sont pour la plupart de courtes réflexions ou des descriptions qui n'ont d'autre raison d'être que les figures rhétoriques qu'elles renferment. En effet, s'agissant d'une poésie de "société", elle est destinée à faire preuve, devant les membres de ces réunions littéraires, de maîtrise et d'ingéniosité littéraires et poétiques. Ainsi, en introduction à l'une de ses piécettes, on trouve fièrement affirmé : «Et il a dit dans le genre d'*al-laff wa-l-nashr* (vers corrélatifs, selon la traduction de S. Gibert) ce que rarement on peut trouver en poésie»; ailleurs, on lit aussi : «Et il a dit dans le genre de l'allitération avec un thème de *tawriya* (calembour)»<sup>82</sup>. On remarquera que c'est le poète lui-même qui, en composant sur tel ou tel thème, précise que son but est de mettre en œuvre des figures rhétoriques et non de développer les thèmes classiques

(80) *Rā'iq at-taḥlīya*, pp. 184-85.

(81) *Dīwān*, trad. S. Gibert, *op. cit.*, p. 34.

(82) *Dīwān*, p. 107.

dont on a l'habitude<sup>83</sup>. Ces derniers ne sont plus qu'un moyen, alors qu'auparavant ils étaient un but. Il convient de nuancer cependant, en précisant que ce genre ne domine pas le chapitre. Sur soixante-quatorze piécettes, sept seulement se distinguent par leur maniérisme. Ailleurs, ces figures de style très recherchées sont beaucoup moins concentrées.

Ce chapitre, "anecdote et badinage", était comme son nom l'indique destiné à servir à l'animation des salons et des réunions, donc à divertir sans prétentions. Il est adressé, sous cette forme, à des amis ou à des gens influents censés être des gens cultivés. Une telle poésie représente, pour eux, un objet de divertissement, voire "un jeu de société", qui les détourne de leurs préoccupations quotidiennes. Ce type de poésie était alors en vogue. A ce but, comme l'indique le poète en prémisses de son *Dīwān*, est consacré en particulier ce chapitre. Ibn Khātima l'appelle, dans son introduction «Une poésie qu'il conviendrait de rapporter dans les lieux de discussions» (*yajmulu fī minaṣṣāti l-muḥādarat istihḍāruha*)<sup>84</sup>.

Le quatrième chapitre renferme quarante-deux fragments, soit quatre-vingt-seize vers, tous du genre maximes et adages. Ils comprennent des réflexions sur des thèmes religieux : relation de l'homme avec son Créateur (dix fragments); sur les relations entre l'homme et ses semblables ainsi que le genre de comportement qu'il doit adopter vis-à-vis d'eux (vingt-neuf fragments), et finalement deux fragments sur l'amour.

Composées dans une langue simple et sans maniérisme, ces maximes ne sont pas d'une profondeur de réflexion qui attire l'attention. Leur caractère didactique et moral n'arrive pas à leur donner la portée philosophique à laquelle elles aspirent. On est loin, dans ce genre, de ce qu'on peut trouver chez al-Mutannabī. En outre, ils ne s'insèrent pas dans une réflexion qui trouve sa place dans le poème, comme c'est le cas chez ce dernier. L'adage ou la maxime ne vient pas comme aboutissement logique d'une expérience donnée. Peut-être est-ce pour cette raison qu'ils manquent de force persuasive<sup>85</sup>. La volonté de voir sa poésie récitée dans les cénacles se manifeste à nouveau, ici. Le poète a beau présenter cette poésie comme étant le fruit d'une expérience personnelle, il n'en demeure pas moins qu'il ne faisait que suivre ce qu'exigeait de lui la mode de l'époque. Son maître et compagnon, Ibn Luyūn avait lui aussi composé un grand recueil dans ce genre<sup>86</sup>. De

(83) *Ibid.*, pp. 105, 106, 107, 108.

(84) *Ibid.*, p. 6.

(85) Ce chapitre, à notre avis, a une tendance moraliste qui s'inspire de la religion et de l'expérience du poète et qu'il faudrait comparer surtout avec la littérature persane passée pour modèle dans ce genre. Les quelques vers d'Ibn Khātima, bien qu'ils traitent de la perfection de l'homme dans sa réalisation immédiate et de sa vie dans l'autre monde, manquent cruellement, peut-être pour la brièveté du chapitre, d'une vraie démarche moraliste et d'une vision claire sur le modèle que l'homme doit suivre à ce sujet.

(86) García Gomes, «Hacia un refranero arabigo andalus, IV, los proverbios rimados de ben Luyun de Almeria (1282-1349)», *Al-Andalus*, XXXVII, 1962, fasc. 1, pp.1-75. Son traité d'agriculture signalé *supra*, note 24, est en vers aussi.

plus, ce chapitre s'inscrit dans la ligne culturelle qui voulait consigner le savoir en vers pour le rendre plus accessible à la mémoire. Dans ce cadre, de même que l'histoire ou le *fiqh*, on mettait en vers les conseils et les maximes<sup>87</sup>.

Le cinquième et dernier chapitre, Ibn Khâtima le consacre à un genre typiquement andalou, le *muwashshaḥ*. Il contient dix-huit pièces, traitant de l'amour, et où se mêlent, parfois, la description des lieux de plaisir et celle du vin et de la nature. Ce sont de très belles *muwashshaḥât* dignes des plus grands maîtres dans le genre. Que ce soit par la langue dans laquelle elles sont composées, par la simplicité des images utilisées ou par leur musicalité, on ne peut qu'admirer l'élégance de style et la facilité avec lesquelles s'harmonisent les différentes composantes du poème.

Presque tous les *muwashshaḥ-s* que nous possédons d'Ibn Khâtima sont complets (*tāmm*), à l'exception de deux pièces. Il s'agit de la pièce n° 14 et n° 17 dont manquent les préludes (*maṭla'* ou *madhhab*).

Le nombre des strophes dans ces *muwashshaḥ-s* varient selon les pièces. On relève dans son *Dīwān* à l'exception des deux *muwashshaḥ-s* défectueux ou acéphales, un nombre constant de six *qufl-s* et cinq *ghuṣn-s*. Les pièces acéphales se composent de cinq *qifl-s* et cinq *ghuṣn-s*.

La *kharja* ou coda de ses *muwashshaḥ-s* varie aussi selon les pièces. On trouve parmi les dix-huit pièces, douze *muwashshaḥ-s* en dialecte andalou, les six autres sont en langue classique. Par ailleurs, la *kharja* en langue romane est complètement absente chez notre poète, quoique S. Gibert pense avoir identifié, dans l'une de ses *kharja-s* (pièce n°3), un mot roman<sup>88</sup>.

On peut dire, dans l'ensemble, que la plus grande partie des *kharja-s* utilisées par les poètes de ce VII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle sont en arabe classique<sup>89</sup>. Ibn Khâtima quant à lui est presque le seul à avoir utilisé un nombre important de *Kharja* en dialecte. Qu'en est-il des mètres de ces *muwashshaḥ-s*?

Il y a deux types de *muwashshaḥ* : celui qui utilise la prosodie arabe et celui qui s'en démarque. Le premier type est appelé *muwashshaḥ shi'ri*<sup>90</sup>. On rencontre

(87) Peut-être ce fait obéit-il à l'idée qu'on se faisait au Moyen Age que la diffusion durable de la pensée ne pouvait se faire qu'à travers la poésie. Cf. J.T.P. Bruijin, «Sanâ'î and the rise of persian mystical poetry» dans *La Signification du bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman*, Aix, 1978, pp. 35-43

(88) Cf. Son introduction à la traduction de ce *Dīwān*, Barcelone, 1975, pp. 45-46.

(89) C'est ce qu'a constaté aussi S. Benbabaali en indiquant que la période naṣride comporte la proportion la plus élevée des *kharja-s* en arabe classique (*Poétique du muwašṣaḥ dans l'Occident musulman médiéval*, thèse dactylographiée, soutenue à la Sorbonne nouvelle, Paris III, 1987, p. 204).

(90) Selon S. Benbabaali, 80% des *muwashshaḥ-s* ont été composés, pendant la période naṣride, à partir des sept mètres classiques (*basīf, rajaz, mutaḳārib, mujtathth, sarī, ramal* et *munsariḥ*). Cf. *Ibid.*, p. 248.

de ce dernier un nombre important chez Ibn Zamrak<sup>91</sup>: seize de ces *muwashshah-s* ont un mètre classique. Il utilise par ordre de préférence: *mukhalla' al basit*, onze fois, *majzu' ar-ramal*, trois et le mètre *sari'*, deux fois.

Chez Ibn al-Khaṭīb<sup>92</sup> la proportion du *muwashshah shi'ri* est nettement inférieur. Elle se limite à trois pièces, deux en mètre *sari'* et une en mètre *khaff*. Les autres *muwashshah-s*, même s'ils s'inspirent de la prosodie classique, ne le respectent pas toujours.

Ibn Khātima est le seul qui n'utilise pas la prosodie classique. A vrai dire, l'influence de la prosodie classique sur lui n'est pas pour autant nulle, puisqu'on peut en retrouver les éléments à travers ses *muwashshah-s*, comme par exemple, dans la pièce n° 4 qui s'approche du *mukhalla' al-basit*, dans les n° 7 et n° 16, s'approchent du *mujtathth*, et aussi dans les n° 11 et 12 qui s'inspirent encore du *basit*. On retrouve même quelques éléments du mètre *ṭawil* dans la pièce n° 14. Dans l'ensemble de ces pièces, il y a toujours des ajouts ou des accommodations qui arrivent à faire sortir le mètre utilisé de la prosodie khalilienne; ce genre de *muwashshah* peut être une preuve en faveur de la thèse syllabique<sup>93</sup>. Mais dans le cas d'Ibn Khātima, il s'agit plutôt d'un "bricolage" métrique qu'il aimait confectionner pour ses *muwashshah-s*, plutôt que des compositions sur des mètres isosyllabiques. Nous retrouvons, en effet, cet aspect métrique même dans sa poésie classique. Il a utilisé, une fois, le *dhūbayt*, et une deuxième fois, une combinaison entre deux mètres différents<sup>94</sup>.

(91) Sur ce poète, voir *Iḥāṭa*, II, p. 300-314; *Kaṭība*, p. 282; *Nathīr farā'id*, p. 326; *Nathīr*, p. 151; *Nafḥ*, V, pp. 46, 50, 90, 109, 111, 119, 120, 134, 136? 169, 172, 177, 180, 194, 340, 355, 513; VI, pp. 75, 77, 78, 147, ; VII, pp. 145, sq. ; R. Blachère, *Analecta*, Damas, 1975 pp. 499-519 ; E. Garcia Gomez, *Cinco poetas*, Madrid, 2e éd., 1959; H. Hdjadji, *Hayāt wa-āthār Ibn Zamrak shā'ir al-hamrā'*, Alger, 1989; du même auteur, *Shi'r wa-muwashshahāt al-wazīr Ibn Zamrak*, Alger, 1989; T. al-Nayfar, *Qasā'id wa-azjāl l-Ibn Zamrak*, in *Ḥawliyyāt al-Jāmi'a al-tūnusiya*, XIII, 1984, pp. 179-236.

(92) Sur Ibn al-Khaṭīb, cf. J. Bosch-Vila, *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd. III, pp. 859-861. Voir aussi l'ouvrage de Ḥasan al-Warāglī, *Lisān ad-Dīn Ibn al-Khaṭīb fī āthār ad-dārisīn*, Rabat, 1990. Il existe actuellement une étude exhaustive sur ce poète. Il s'agit d'une thèse d'Etat présentée et soutenue, en 1992, à l'Université de Paris III, par Abdelbaqī Benjamaa, sous le titre *Lisān ad-Dīn Ibn al-Khaṭīb, homme de lettres et historien*.

(93) E. García Gomez, «La poésie lyrique hispano-arabe et l'apparition de la lyrique romane», *Arabica*, V, 1958, p. 132. L'article avait été publié aussi dans *Al-Andalus*, XXI, fasc. 2, 1956, pp. 203-338.

(94) Cf. *Dīwān*, p. 108. C'est un poème composé sur deux mètres différents. Le premier mètre est *as-sari'* que l'on trouve dans le premier vers. Le second mètre, celui du deuxième vers, se compose de *mustaf'ilun* une fois et de *fā'ilun* huit fois. En gros, ce poème alterne successivement, à travers les vers, tantôt le mètre *sari'*, tantôt son dérivé.

Les genres traités dans ces *muwashshah*-s sont de trois ordres : la poésie amoureuse et bachique, la poésie laudative et la poésie religieuse, laquelle se manifeste dans l'éloge du prophète.

La poésie amoureuse et la poésie bachique prédominent, chez Ibn Khātima. Dans ses *muwashshah*-s, le poète y chante le bonheur de la vie et son opulence, ainsi que le vin et l'amour, le tout accompagné d'une description de la nature qui fournit le cadre de ces réunions. Dans un esprit raffiné, la tendance andalouse se manifeste ici à l'état pur ; la joie de la nature, l'ivresse du vin et de l'amour et la joie de vivre se font écho.

On remarque dans le *Dīwān* d'Ibn Khātima que le poète n'a pas respecté l'ordre classique adopté dans les recueils. Il n'y a pas un classement alphabétique ni chronologique. La majorité des genres classiques n'y sont pas traités, en particulier le genre typique de cette période, l'élégie citadine. Cette absence, bien que relativement justifiée, ne peut signifier qu'une vision aristocratique de l'utilité de la poésie chez Ibn Khātima, en tout cas dans son *Dīwān*, ce qui ne signifie pas qu'Ibn Khātima n'ait composé que dans ce genre. A titre d'exemple, on ne trouve pas dans les notices consacrées à ce poète de poèmes élégiaques ni d'éloges aux souverains. Cependant, nous trouvons, pour ce qui concerne le premier genre, deux vers qui feraient partie d'un éloge au Prophète, dans lequel on retrouve des traces d'élégie des villes. Voici ce qu'il dit :

- Malheur à la croix qu'ils ont accrochée et malheur à ce piège d'idolâtrie qu'ils ont tendu.
- La bassesse l'a submergée entièrement, du fait de cette situation, en tout ce qu'elle avait de haut et d'élevé<sup>95</sup>.

Quant au genre du *madih*, on trouve également, comme on l'a déjà vu, quelques fragments qui témoignent de son existence, dans la poésie d'Ibn Khātima. Aussi bien M. R. ad-Dāya que S. Gibert, ont considéré qu'il n'avait jamais traité ce genre<sup>96</sup>. On sait que lors de ses visites répétées à Grenade, il se rendait aussi à la cour naŕide. Il ne fait aucun doute que de multiples occasions, notamment les fêtes religieuses et les réunions du souverain devaient aboutir à la récitation d'éloges de la part des courtisans qui avaient le don de la versification. Evidemment, Ibn Khātima, poète confirmé, ne pouvait laisser passer de telles occasions sans y participer. Mais de cette poésie, presque rien n'a été rapporté. Tant ses biographes que le poète lui-même nous donnent à croire que ce genre ne faisait pas sa gloire. Cependant, on trouve dans *al-Iḥāṭa* le prélude d'un poème d'éloge qu'Ibn Khātima aurait composé à l'une de ces occasions. Il s'agit du vers :

(95) *Rā'iq at-tahliya*, *op. cit.*, p. 188.

(96) *Dīwān*, p. 18 sq.; S. Gibert, traduction du *Dīwān*, *op. cit.*, p. 21.

- Serait-ce le paradis qui a été orné ou bien un palais? Serait-ce le 'īd qui est revenu ou bien une de ces grandes fêtes<sup>97</sup>?

Ibn al-Khaṭīb n'en cite que ce vers. On ne sait s'il l'a fait par manque de goût pour ce genre, chez le poète, ou simplement pour ne pas rallonger la biographie. Dans tous les cas, il faut y voir une preuve qu'Ibn Khātima, dont Ibn al-Khaṭīb lui-même a dit qu'il était le plus brillant des poètes *kāna mujalliyan* (il était le premier), a fait des poèmes d'éloges, au même titre que n'importe lequel de ses confrères<sup>98</sup>.

De cette poésie nous possédons aujourd'hui un poème d'éloge, composé à l'occasion de l'anniversaire du Prophète, en 764/1363 et dans lequel il fait aussi l'éloge de Muḥammad V :

- Une demeure resplendissante et une nuit lumineuse que la joie et la fête ont remplies.
- Un calife auréolé de la révérence qu'il inspire; devant la splendeur de son règne s'inclinent les autres califes<sup>99</sup>.

Ce poème témoigne de sa qualité de panégyriste et du fait qu'il en a sûrement composé de semblables, mais qui ne nous sont pas parvenus.

Pourquoi Ibn Khātima a-t-il donc volontairement omis ce genre dans son *Dīwān*? Voyait-il dans ce genre poétique un abaissement? ou bien si les circonstances l'obligeaient à composer des poèmes d'éloges, a-t-il tenu au moins à ne pas les consigner par écrit, ou voyait-il dans cette pratique une sorte de sollicitation, ce dont il n'avait cure? Tout est possible. Mais il convient de rappeler qu'Abū l-Barakāt al-Balāfiqī<sup>100</sup> et Ibn Luyūn, ses maîtres, comme lui originaires d'Almeria, ont également négligé le genre du *madīḥ* dans leur poésie.

Ibn Khātima, comme on a pu le constater, s'adonnait à la poésie de son gré. Il peut être considéré de ce fait comme un exemple singulier pour cette période. Les quelques poèmes d'éloge qu'il a dû composer pour le souverain représentent une portion tellement limitée de sa production que les biographes n'ont pas jugé nécessaire de les reproduire. La poésie pour lui était un plaisir et une occupation, mais non un devoir. Cela explique le caractère singulier qui fut le sien, celui d'une poésie aristocratique empreinte de maniérisme, si bien développée dans sa poésie.

(97) *Iḥāṭa*, I, p. 244.

(98) *Rā'iq al-tahlīya*, op. cit, p. 184. Sur les quelques vers qui restent des poèmes de *madīḥ*, voir aussi pp. 181-182. Dans *Nathīr farā'id*, p. 231; Ibn al-Aḥmar le désigne comme le maître du juste éloge (*rabbu l-madīḥ al-mubarra' mina l-qadīḥ*).

(99) *Nuḥāda*, III, p. 319.

(100) De ce poète on possède aujourd'hui un poème d'éloge, composé aussi à l'occasion de l'anniversaire du Prophète (cf. *Nuḥāda*, III, pp. 294-295).



Une distinction entre lui et les poètes contemporains est de ce fait nécessaire, notamment avec Ibn al-Khaṭīb.

1 - Tout d'abord, les thèmes de sa poésie sont au nombre de trois: religion, amour et nature. Dans la poésie classique ou dans le *muwashshah*, ce sont les thèmes dominants.

2 - La combinaison de ces thèmes entre eux se réalise au point de n'en faire parfois qu'un. C'est ainsi que l'amour chez ce poète a pour cadre la nature, les liens entre celle-ci et la bien-aimée sont étroits, tant les ressemblances entre les deux sont bien décrites, le tout se réalise dans un souci de description ainsi que de narration et de personnification qui se caractérisent par:

a - l'utilisation d'un discours imagé où plusieurs figures de comparaison viennent se juxtaposer et se condenser, parfois en un seul vers.

b - Le développement d'une seule idée ou d'un seul thème sur plusieurs vers. C'est un aspect qu'on trouve chez Ibn ar-Rūmī, célèbre aussi par ses descriptions. De même qu'on le trouve chez Ibn Khafāja<sup>101</sup>, chez Ibn Hudhayl<sup>102</sup> et chez Ibn Zamrak.

c - Cet appel au plaisir des sens suscite un autre intérêt, cette fois-ci, pour l'ouïe. Cela se présente de deux manières :

- dans les descriptions de la nature en essayant de décrire les sons, la chute d'une cascade, le souffle du vent, les chants du rossignol;

- dans l'utilisation des rimes intérieures et dans la recherche des effets sonores qui créent une musicalité dans le poème, en plus de celle du mètre. Nous retrouvons l'origine de cette recherche de sonorité dans l'architecture des jardins andalous qui répond justement à ce même principe<sup>103</sup>.

3 - Il y a dans la poésie d'Ibn Khātima une musicalité qui domine agréablement, au point que la lecture du poème fait découvrir une mélodie expressive et un rythme marqué. Le choix des mots et la construction des phrases savamment disposées participent pour beaucoup à ce dessin. C'est là sans doute que réside le grand mérite du poète. En voici un exemple :

(101) H. Hadjādji, *Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafāja*, Alger, 1982, p. 120 sq.

(102) La biographie de ce personnage est très laconique; on possède peu de documents concernant sa vie. Nous ne reproduisons, ici, que ce que nous avons pu trouver et consulter. Les sources de cette biographie sont : *Ihāṭa*, IV, pp. 390-401; dans *Katība*, p. 73; sa biographie a été rapportée sous le nom d'Abū 'Abd-Allāh b. Shaqr, *Lamḥa*, p. 85; *Nathīr farā'id*, p. 320; *Nafḥ*, II, p. 357; V, p. 75, 97, 127, 487, 488, 605; *Durar*, IV, p. 412-413; *Hadiyyat*, II, p. 527; *A'lām*, VIII, p. 136; *Mu'jam*, XIII, p. 182; Rafael Castrillo, «Yaḥyā b. huḍayl, iniciador de Ibn al-Jaṭīb en conocimiento de la ciencia medica», *Al-Qantara*, VII, 1986, fasc. 1 et 2, pp. 13-18.

(103) M. J. Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, Editorial national, 1981, p. 22; Santiago Simo, «Algunas reflexiones en torno al jardín islamico», *Cuadernos Hispano-Americanos*, n° 418, abril 1985, pp. 75-86.

- *Aḥsanti aḥsanti umma l-ḥasan*  
*laqad ji'ti bi-l-ḥusni min kulli fan.*  
 - *Muḥayyā 'ajīb<sup>un</sup> wa-shakḥṣ<sup>un</sup> ṭarub<sup>un</sup>*  
*wa-shaj'<sup>un</sup> adīb<sup>un</sup> wa-ṣawt<sup>un</sup> ḥasan<sup>104</sup>.*

Au lieu de la répétition d'un mot, on trouve ici la répétition de sa racine (par le procédé du *jinās*), sous différents dérivés. Ces derniers appartiennent au même champ sémantique. L'utilisation de ce noyau phono-sémantique signifie deux choses : un choix sémantique qui obsède le poète, au point qu'il l'exprime en plusieurs fois. C'est une sorte de mot-thème qui domine le vers ou un groupe de vers ; deuxièmement, ces dérivés témoignent que le poète, dans ces vers, construit sa poésie grâce à ses connaissances linguistiques et lexicologiques, plutôt qu'aux suggestions de son inspiration. La langue, par ce procédé, devient matière à sa propre poétisation<sup>105</sup>.

Il est vrai que ce genre de procédé montre un style très recherché et une forme si soignée qu'on oublie le fond. Cependant, lorsqu'Ibn Khātima arrive à les utiliser d'une manière plus modérée et adéquate, le procédé en lui-même donne de l'effet.

Ibn Khātima s'inscrit, par sa production, dans la ligne de son époque et en suggère le raffinement au niveau de la forme. Sa réussite, selon ce critère, ne fait pas de doute. Il fut largement apprécié par ses contemporains qui le considéraient comme le premier de la caste des poètes, et par ses pairs qui le mettaient à leur tête<sup>106</sup>.

Khalid CHAKOR ALAMI

### ملخص

أحمد بن علي بن محمد بن علي بن خاتمة الأنصاري، وكنيته أبو جعفر. كان من أدباء الأندلس وشعرائها في عصر بني نصر الأول. وبالرغم من تقدمه في تلك الصناعة، فإنه لا يعرف عن أطوار حياته إلا القليل؛ كما أن علو مقامه في التأليف نظماً ونثراً لم يبوته أكثر من منصب كاتب لدى عامل مسقط رأسه مدينة ألمرية. ففيها نشأ، وفيها تعلم، وفيها ظهر وترعرع نبوغه الشعري الذي يعطي عنه الباحث للقارئ الناطق بالفرنسية بعض النماذج التي تشهد كلها على ما كان متداولاً من أساليب التعبير المنظوم في تلك الحقبة من حقب الأندلس العربية.

(104) *Dīwān.*, p. 99. Voir également des vers de ce genre dans pp. 23, 53, 58, 88, 89.

(105) A. Ahwānī, *Ibn Sanā' al-Mulk wa-mushkilat al-'uqm wa-l-ibtikār fī l-shi'r*, Le Caire, Maktabāt al-anglū al-miṣriyya, 1962, p. 23.

(106) *Nathīr farā'id*, p. 231; *Nathīr* p. 176.

## **ARCOS ENTRELAZADOS Y ROMBOS-TSEBKA- EN LA ARQUITECTURA MAGREBI Y LA HISPANOMUSULMANA. EL ROMBO, SIMBOLO O ENSEÑA DE LOS ALMOHADES**

**Basilio PAVON MALDONADO**

Pocas pero contundentes son las formas o elementos que permiten definir la arquitectura hispanomagrebí y a las que ésta debe su rotunda uniformidad. De la Córdoba califal salen definidos los arcos de herradura, lobulados, las almenas decorativas de dientes agudos, arcos entrelazados lobulados o de herradura, cúpulas de nervios cruzados con polígono central en la clave, remate de arquillos en el primer cuerpo de los alminares, el alfiz como recuadro de los arcos, el trasdós realzado y la presencia del arco de herradura con friso de arquillos encima tanto en la fachada del mihrab como en las de las puertas. Estas son básicamente las formas, programas o elementos en que descansa la posterior arquitectura española y la magrebí. El arte de las taifas incorpora en la Aljafería el arco mixtilíneo o de ángulos entre lóbulos y un sentido más decorativo de los arcos basado en su entrelazamiento inaugurado en la gran mezquita cordobesa. Aunque el arco mixtilíneo aparece en la Qal'a de los Banū Hammād de Argelia y se le ve en estelas funerarias tunecinas del siglo XI es en la Aljafería donde arraiga de manera particular antes de pasar al arte almorávide y al almohade estilos en los que se impone de forma categórica.

Asociado a los arcos en esos estilos a partir de la segunda mitad del siglo XI y a lo largo de todo el XII, principalmente en el almohade, surge como esquema decorativo de primer orden la red de rombos sobre arcos de distinta naturaleza- lobulados y mixtilíneos- en los que a veces se interponen rizos o ganchos de cuño almorávide. La decoración de rombos a partir de los últimos años del siglo XI logró establecer en al-Andalus y el Magrib una aplastante uniformidad que trasciende sin excepciones a los estilos meriní y nazarí con secuelas dignas de destacar en la arquitectura mudejar de Sevilla, Córdoba, levantina y sobre todo la aragonesa. Es el arte almohade magrebí y andalusí el que forja como decoración príncipe de los nuevos dueños de las tierras de uno y otro lado del Estrecho el rombo o sebka que encuentra como idóneos escenarios los alminares, de mamposería

ladrillo o piedra; siguen en importancia las fachadas de puertas militares y aclimata de forma particular en las yeserías del interior de mezquitas y palacios. Nuestro intento ahora es dar un inventario razonado y sistemático de la decoración de rombos desde los orígenes hasta la arquitectura alawida, en el norte de África, y la mudéjar en España. A través de este estudio veremos el fuerte impacto que ejerció el arte de los unitarios en el Magrib y en España, países que gracias al rombo como decía quedaron estilísticamente unificados. Pese a haberse escatimado a los almohades un papel principal en el campo decorativo lo cierto es que los grandes alminares de la Kutubiya, de la mezquita de Hasān de Rabat y la Giralda de Sevilla, y las puertas de la cerca militar de Rabat y Bāb Agnaw de Marrakech son dechados de animación ornamental a todos los niveles. Se ha escrito que el arte almohade brilló por su austeridad, grandeza y unidad geométrica tratándose un poco de lado lo ornamental que desde estas páginas intento reivindicar.

El arco mixtilíneo y los rombos son los dos signos más representativos del arte almohade advirtiéndose modalidades o variantes ocurrentes y vistosas a través de las cuales a veces es posible detectar paralelismos e incluso escuelas de alarifes. En esta excursión a través del rombo se pretende devolver el protagonismo de esa forma ornamental que por reiterativa a primera vista pudo resultar monótona. En primer lugar analizamos los alminares donde parece que surge por vez primera el rombo almohade como modelo de ulteriores realizaciones en el Magrib y en España. Los alminares de la Kutubiya, de Hasān y la Giralda son obligados referentes de torres ulteriores hispanomagrebíes y mudéjares de Aragón; su impacto fue pues muy superior al que detentó el alminar de la mezquita mayor de Córdoba del siglo X del que aquellos tres se consideran herederos. Solamente Toledo en su larga historia islámica y mudejar escapó a la dictadura del alminar almohade.

## 1. ALMINARES

De los tres grandes alminares almohades, mezquita de la Kutubiya, mezquita de Hasān de Rabat, sin terminar, y la Giralda, el primero parece ser el más antiguo siendo sustituto del desaparecido de la primera Kutubiya almorávide erigida por Ali Ibn Yusuf en 1132. Fue demolido por los almohades, era de piedra y tenía planta cuadrada de 10 metros de lado, con dos escaleras gemelas, imitando el gran alminar del siglo X de la mezquita mayor de Córdoba. El actual alminar de la Kutubiya lo comenzó ‘Abd al-Mūmin antes de 1163 y se termina hacia el año 1197. Respecto a la Giralda se sabe que lo empezó Abū Yaqūb Yūsuf antes de 1184 y lo renueva su hijo Abū Yūsuf Yaqūb hacia 1189 inaugurándose en 1198. Fue su arquitecto Aḥmad B. Baso. El alminar de Hasān era levantado cuando concluía el de la Kutubiya, 1197 aproximadamente. Las tres torres resultan monumentales, la primera con planta cuadrada de 12,80 de lados, 13,60 para la Giralda y 16 para el de Rabat. Quizá por haberse construido con mamposería la primera no

da señales de rombos en el primer cuerpo los que se impónen de forma categórica en las otras dos, de ladrillo y piedra respectivamente. La Giralda tiene un alto zócalo de piedra. Más pequeño es el alminar de la mezquita de la alcazaba de Marrakech, de ladrillo en casi su totalidad. Se fecha en 1196. Respecto a las alturas, el de la Kutubiya da 67,50, la Giralda, hasta el remate del primer cuerpo, 50,85 y para el de Rabat sin terminar, 44 metros. Frente a los alminares califales de Córdoba que registran relación de 1-4 entre la base y la altura total, estos almohades de mayor ancho eran mucho más elevados pudiéndose establecer la relación 1-5; es decir la Giralda se situaría en 69 metros de altura total y el de Rabat en torno a los 80 metros caso de haberse terminado.

El criterio que se siguió en la decoración de los tres alminares se basa en primer lugar en el principio de que las cuatro caras arrojarían distintas decoración o al menos una decoración común con variantes en los cuatro casos. En la Giralda las variantes son mínimas referidas principalmente a la decoración, como atauriques, tipos de arcos de la zona central, siempre acortados o lobulados, y ventanas gemelas interiores o bíforas que alternativamente arrojan de abajo arriba parejas de arcos de herradura y parejas de arcos de cinco lóbulos. El remate superior del primer cuerpo es el mismo en las cuatro caras, arcos en número de diez, lobulados y entrelazados, es decir con dos órdenes de arcos lobulados según principio establecido en los lucernarios de la mezquita mayor del siglo X de Córdoba. A diferencia de los alminares magrebiés almohades la Giralda programa sus cuatro caras con esquema tripartito o tres calles verticales reservándose la central para las ventanas superpuestas. Es difícil establecer precedentes a este esquema, si bien ya se ve algo parecido en el alminar de la Qal'a de los Banū Hammad de Argelia, del siglo XI, sin descartar el esquema tripartito de las portadas de la mezquita mayor de Córdoba. La semejanza estructural con la arquería del patio del Yeso del Alcázar de Sevilla- arco central más alto y ancho y tres arcos menores a los lados con rombos calados encima- hace pensar en un posible modelo de la arquitectura residencial. El esquema tripartito o tres fajas verticales se ve en el alminar de la gran Mezquita de Fez, de época tardía, tal vez imitación o modesta réplica de la Giralda. Es importante destacar que en ésta el esquema tripartito llega hasta el mismo zócalo de piedra, pero sólo con ventanas decorativas en la calle central, es decir, aproximadamente la mitad de la torre, la inferior, era lisa en los flancos, sin rombos. En esto se asemeja la Giralda a la de Rabat y la Kutubiya, con aproximadamente el tercio inferior en liso o sin ventanas ornamentadas.

En lo referente a los rombos de la Giralda se localizan en las calles laterales y a veces por encima de los grandes arcos de la calle central; novedoso, es que la red de rombos tiene como fondo otra red de rombos formados por palmetas de ladrillo recortado; a esta decoración de dos planos superpuestos la vamos a llamar modalidad A. Tuvo amplia repercusión en yaserías islámicas y mudéjares. Es

preciso subrayar que la Giralda arroja dos esquemas de decoración de rombos de trazado rectilíneo; el que llamamos modalidad B, con arcos lobulados continuados por arriba por rombos igualmente lobulados, y modalidad C, con arcos mixtilíneos continuados por rombos de igual forma. A veces se da un tipo de rombo híbrido aunque poco generalizado.

El alminar de la Kutubiya adopta en sus cuatro fachadas, todas diferentes decorativamente, una calle ancha y única en donde van los ventanales, diferentes en cada cara al menos dos a dos. En ellos prima el arco acortinado envolviendo dos ventanas gemelas de arcos de herradura con sus correspondientes alfices, como en la Giralda; excepcionalmente se ven tres ventanas arropadas por el arco acortinado, tema este repetido en la torre de Rabat. Se aprecia gran desnivel entre las ventanas de las distintas caras impuesto por la iluminación de los tramos de escalera del interior. También a título de excepción una ventana luce rosca superior con arcos lobulados de cinco lóbulos dispuestos a modo de dovelas, tema este heredado de los arcos entrelazados de la Aljafería de Zaragoza y de la *qubba* almorávide de la mezquita de los Muertos de la Qarawiyyīn de Fez. Igualmente novedoso son los dos arquillos diminutos encajados en las enjutas de los arcos acortinados, repetido en ventanas de la torre de Hasān, derivando unos y otros de arcos tunecinos del siglo X-mezquita mayor de Túnez y el Qahwal al-Qubba de Susa-. En la Kutubiya solamente aparece red de rombos en el cuerpo superior del almodano, rombos mixtilíneos sobre arcos de siete lóbulos, lo que constituye modalidad D que sumar a la A, B y C que establecimos en la Giralda. Esta nueva modalidad incluye columnilla entre los arcos lobulados de abajo que también se ve en la torre de Hasān y en parte se vislumbra en la Giralda.

La torre de Hasān de Rabat tiene también sus cuatro caras diferentes, todas con calle ancha única en las que alcanza un papel importante la decoración de rombos. Esta vez no se acusa el desnivel pronunciado entre las ventanas de las distintas caras, al igual que en la Giralda. Sobre aproximadamente el tercio inferior liso se decoran las caras con ventanal de arco único lobulado con ojivillas intercaladas, arco acortinado, arco con arquillos lobulados a modo de dovelas, que vimos en la Kutubiya y arco de tres lobulillos pequeños repetidos; este último se ve también en la Giralda. Dentro de ellos se dibuja triple ventana de lóbulos prolongados por encima para formar rombos lobulados que constituye nueva modalidad, la E, y que es remedo de los arcos entrelazados de la mezquita de Córdoba. Otro arco cobija a tres arcos mixtilíneos con rombos encima de igual forma, o modalidad C antes comentada; otro arco, acortinado, incluye tres ventanas con arcos lobulados con ojivillas intercaladas y por último arco dando albergue a dos ventanas de arcos mixtilíneos. En una de las ventanas citadas se ven los dos arquillos diminutos en las enjutas del arco principal que veíamos en la Kutubiya.

Los paños superiores tienen en las cuatro caras tres arcos lobulados a lobulados con ojivillas intercaladas y encima red de rombos de dos tipos; uno, rombos de arcos mixtilíneos - modalidad D- y otro rombos lobulados- modalidad E- con la característica común en ambos casos de verse columnillas entre los arcos al objeto de acoplar con simetría los rombos, tema que vimos en el cuerpo superior de la torre de la Kutubiya. Por último destacar que la red de rombos es hecha a base de cintas dobles separadas por línea tenue hendida. Estas cintas dobles que se ven en un paño del cuerpo superior de la torre del Oro de Sevilla, almohade, y en arcos de los ventanales de la Giralda, tendremos oportunidad de registrarla en la arquitectura mudéjar sevillana así como en la fachada del palacio mudéjar de Tordesillas, en la provincia de Valladolid, en donde sorprendentemente se ve la modalidad D de rombos de la torre de Hasān. En los arranques de arcos, prácticamente todos, de la torre de Hasān se impone la presencia de motivo serpentina o S, vislumbrada también en la Giralda y en el patio del Yeso de Sevilla. La S almohade se impondrá también en arcos de la cerca militar de Rabat y por extensión en la Shalla y yeserías merinies y nazaries, alcanzando a la Alhambra.

El alminar de la alcazaba de Marrakech aunque de mole de ladrillo más achaparrada que los otros tres alminares almohades tiene en el primer cuerpo arcos lobulados con rombos mixtilíneos viéndose las modalidades A y B y en el cuerpo del almuédano destacan las columnillas colgadas de la torre de Hasān. Su programa general en las tres caras, diferentes dos a dos, es de calle única y muy ancha apreciándose, como en la Kutubiya, cerámica vidriada en el remate del cuerpo inferior, y en los losanges cinta doble. Por último destacar el mimbar de madera, almohade, de la mezquita que comentamos. Tiene abajo arquillos mixtilíneos remontados esta vez por estrellas de ocho puntas trabadas por nudillos que veremos en parte en la torre de San Juan de Granada. También de época almohade o algo posterior parece ser el viejo alminar de la *zāwwiya* del *ribāt* de Tīṭ. En el primer cuerpo, cara NO., se ve la modalidad B y en el cuerpo del almuédano losange sobre arcos mixtilíneos.

Por último destacar el arco de la puerta del ingreso a la torre de Hasān, en el frente Sur; tiene arco de herradura apuntada dentro del alfiz rehundido con la novedad de verse labradas las dovelas fuera de la caja del alfiz, otra modalidad que hizo fortuna en puertas militares almohades de al-Andalus- Denia, Médina Sidonia, puerta de Belén de Córdoba y Niebla-.

## 2. PUERTAS

Capítulo aparte pero sin salirnos del arte almohade es el de las puertas militares de Rabat en las que hace acto de presencia el rombo. En primer lugar Bāb ar-

Rwāḥ cuyo arco lobulado, fachada interior, enseña en el alfiz red de rombo, modalidad D, es decir arco lobulado con rombos de arcos mixtilíneos y ganchos o rizos intercalados. Este tipo de portada hará fortuna en el Maghrib en puertas meriníes y otras más tardías- Bāb Agdal de Fez Jdid, puerta del Mar en Alcazarseguer, Bāb Dekaken en Fez Jdid, aparte de las puertas de los siglos XVII y XVIII de Meknes, todas con rombos. No se conocen portadas de este tipo con rombos en España. Sin embargo, hay que destacar una estela de piedra de cementerio islámico de Ronda, con arco de herradura dentro de alfiz rodeado de rombos, lo que hace que la podamos incluir en repertorio de tradición almohade, quizá del siglo XII. También se ven tiras verticales de rombos de arquillos mixtilíneos en la puerta de la alcazaba de los Udayā de Rabat, formando parte del alfiz y curiosamente en la fachada exterior el rombo se instala como remate del arco de angrelado siguiéndole en toda su trayectoria curva, a modo de dovelas. Tiras verticales de rombos en el alfiz pueden verse en Bāb Mrisa de Salé y en otras puertas tardías de Rabat y Marrakech. Aunque muy rehecha en tiempos modernos, Bāb Chorfa de Fez Jdid tiene sobre el arco exterior paño de rombos de la modalidad C.

### 3. FASE POSALMOHADE EN EL MAGHRIB

La decoración de rombos en las distintas modalidades tuvo amplia acogida en los oratorios y alminares de los siglos XIII al XV, sobresaliendo Rabat en donde el impacto almohade dejó honda huella principalmente en la Shalla de Abu-l-Ḥasān. Efectivamente, en esta suntuosa necrópoli meriní tenemos dos piezas ejemplares de la arquitectura islámica: me refiero al alminar de la Zawiyā y mausoleo de aquel soberano. En la puerta principal de la Shalla, sin duda obra príncipe meriní, solo se ven rombos en el friso superior del cuerpo central pero con novedosa modalidad que tendremos oportunidad de ver más adelante. El alminar comentado, todo de piedra y con el característico fajeado de sillares alternativamente ancho y estrecho heredado de la torre de Ḥasān, tiene cuatro caras de diferente decorado el que aproximadamente se inicia hacia la mitad del alminar. Los dos paños de rombos generalizados responden a las modalidades D y E de la torre de Ḥasān, con inclusión de columnilla pequeña entre los dos arcos lobulados de abajo. También es réplica de esa torre la cinta doble de los rombos. La imitación afecta igualmente a la ausencia de arquillos en el remate del primer cuerpo. El segundo cuerpo del almuédano, todo con revestimiento cerámico, es moderno, no así la cerámica vidriada del fondo de las ventanas del primer cuerpo, con lazos de doce en malla repetida. No menos interesante es la fachada del mausoleo de Abū-l-Ḥasān, toda de piedra y bien repleta de inscripciones arabs en el alfiz. La modalidad de rombos elegida es la D de la torre de Ḥasān, con cintas doble y columnillas de marmol entre los arcos lobulados de abajo.



Los alminares maghrebies tras los almohades, aunque sin la monumentalidad de la Giralda y de los alminares de la Kutubiya y de Ḥasān, siguieron siendo decorativamente un portento de riqueza y equilibrio, generalizándose el material del ladrillo, excepto en el gran alminar de Mansura de Tremecén, verdadero símbolo o enseña del poder de los merínfes. Este alminar cuyo arco inferior hacía de entrada de la mezquita destruida, tiene caras de diferentes decorados, interesantes describir la fachada norte de la entrada. Como modalidad nueva introduce un friso de mocárabes abajo, seguido de arco acortinado y encima paño a tres calles, la central con sendas ventanas superpuestas y las laterales con sendos arcos lobulados y doble ojivillas intercaladas, festón o angrelado que continúa en los rombos sobrepuestos. Por tanto la modalidad adoptada es la E. Remata la torre en cinco arcos lobulados. Esta fachada podría ser considerada como un híbrido o cruce de Giralda y torre de Ḥasān.

Sin salir de Tremecén tenemos dos preciosos alminares en la mezquita de Sayyidi Ḥalāwi y en la gran mezquita de Tremecén. Aquel tiene rombos en el cuerpo inferior y en el del almuédano. En el primero los arcos y rombos sobrepuestos tienen doble ojivilla lo que constituye nueva modalidad, la F, si bien directamente relacionada con la modalidad almohade B. La F es la que comentábamos en el friso superior del cuerpo central e la puerta principal de la Shalla. La doble ojivilla en la clave de arcos y rombos curiosamente se deja ver en la fachada mudéjar del palacio de don Pedro del Alcázar de Sevilla y antes en alminar malagueño de Archez, en la provincia de Málaga, sin duda almohade y muy directamente relacionado con este estilo. También esa modalidad F se puede ver en paño de la torre mudéjar de Santiago de Carmona. Zócalos cerámicos del alcázar sevillano dejan ver arcos y rombos sobrepuestos de doble ojivilla en la clave.

La modalidad F sigue viéndose en el alminar de Sayyidi Ḥalawi, en paños de calle única que se repite en las cuatro caras. La cerámica del remate superior y todo el pabellón del almuédano, también cerámica, son obras modernas.. Interesante es el alminar de Nedroma, en tierras argelinas, cuya placa epigrafiada dice que fue hecho en el año 1348-1349; en él se impone la modalidad B en calle única; esta vez la torre prescinde del remate superior de arcos ciegos de las torres de Sayyidi Ḥalawi y de la de Mansura. Otros alminares con la modalidad F de rombos son, alminar de Méchuar, alminar de Sayyidi Ibrahim, alminar de Sayyidi Abu-l-Ḥasān, alminar de 'Abd al-Walīd de la gran mezquita de Tremecén y alminar de la mezquita de Agadir, éste con rombos de la modalidad E en el segundo cuerpo del almuédano. De la modalidad B son los rombos del alminar de Sayyidi Abū Madyan. No todas las torres de Tremecén tienen rombos; tal es el caso del alminar de Awlad al-Imān.

En Fez sus numerosos alminares de mezquitas y madrazas casi siempre lucen red de rombos de distintas modalidades. En el de la gran mezquita, de tres

calles en una de sus caras, que recuerda la Giralda, se ve modalidad D; en el de Abū-l-Ḥasān, de calle única, modalidad B, repetida en la mezquita az-Zhar, mezquita Roja, Sherabliyyin y alminar de la madrasa de Şeffarīn, entre otros ejemplos. Marrakech registra interesantes alminares de los siglos XIII y XIV de la más pura tradición almohade, siguiendo pautas marcadas principalmente por la torre de Ḥasān de Rabat. Tal es el caso de la mezquita Ben Şāliḥ, del año 1331, al parecer contemporáneo del alminar de Mulay el Ksour. Sus paños decorativos de las caras son iguales dos a dos, con cintas dobles en el losange en los que se advierten las modalidades D y E y en la linterna la modalidad B. El alminar de el Ksour tiene el losange modalidad B, la linterna sin rombos. Poniéndose así de manifiesto que en Marrakech tuvo más resonancia el alminar de Ḥasān de Rabat que el de la Kutubiya. En Argel su mezquita principal, de estilo almorávide y erigida por Yusuf B. Tashefin, tiene alminar levantado en 1324 según se lee en placa epigrafiada empotrada en una de sus caras. Ya dijimos que lo peculiar de esta torre argelina es el programa de las tres calles verticales sin decorar, recordando el alminar de la Qal'a de los Banū Ḥammād, del siglo XI. En Túnez existen dos interesantes alminares de tradición maghrebí. Me refiero al de la alcazaba de esta ciudad inaugurado por el almohade Abd-al-Mūmin fuera de la cerca de la medina. El primer soberano hafśí, Zakariyya- 1228-1249-, levanta la mezquita y su alminar con manifiesto parecido éste al comentado almohade de la alcazaba de Marrakech, si bien participa ya de los rombos de doble ojivilla de las torres merinfes. La torre, erigida por el arquitecto Ibn Muḥammad Qāsim, tiene dos programas decorativos diferentes imponiéndose la modalidad B de rombos. La torre es de sillares de piedra dando típico fajeado en el que alternan fajas estrechas y otras más anchas. Este tipo de fábrica se ve también en la puerta en codo ar-Ribat de Almonastir, probablemente rehecha en el siglo XII. Es fábrica inaugurada en Rabat por los almohades, según se ve en la muralla al mar de la alcazaba de los Udaya de Rabat y en el alminar de la mezquita principal de esa fortaleza. Respecto al alminar de la mezquita Zaytūna el actual es del siglo XIX sustituto de otro de dos centurias anteriores. Prácticamente es una réplica de la torre almohade de la alcazaba.

Respecto a las yeserías con decoración de rombos numerosos son los ejemplos en mezquitas y sobre todo madrazas. En todos los casos cambia el concepto de rombos de los alminares para dar paso a gran arco por lo general lobulado remontado por rombos igualmente lobulados. En estos casos por cada arco se pueden dar tres o más número de calles de rombos, repetido el esquema en yeserías nazaries y mudejares de España, según se verá. Este esquema de rombos lo llamamos modalidad G. En realidad el esquema está ya diseñado en algunas ventanas de la Giralda y en el sevillano patio del Yeso.

La descripción y análisis anteriores creo que contribuye a un mejor conocimiento de la decoración de rombos hasta ahora tratada un poco a la ligera sobre

todo si tenemos en cuenta que de ella solo nos ha interesado su visualización lo que ha contribuido a hacer de ella un mero ornato monotonó por su reiteración. El rombo constituye toda una estética de una de las fases artísticas, la almohade, más representativas de la arquitectura árabe de Occidente. A través del rombo podemos relacionar por encima del paso del tiempo, la Giralda o la torre de Ḥasān con las yeserías nazaries y con los arcos del patio de los Leones de la Alhambra. Básicamente el rombo y los ventanales de los alminares almohades marcan el rumbo del ulterior arte islámico de Occidente.

#### 4. EL ROMBO EN LA ARQUITECTURA ARABE Y MUDEJAR DE ESPAÑA

Para mayor esclarecimiento del tema de entrada hay que distinguir las ciudades andaluzas de mayor impacto almohade, Sevilla, Granada y Córdoba, y los ejemplos en la arquitectura mudéjar en general.

##### Granada

Es ciudad que se puebla en los siglos XIII y XIV de edificios nazaries de todo tipo, los más primitivos directamente relacionados con el arte almohade. De alminares erigidos en la transición almohade-nazari ha llegado solo el de San Juan, construido con ladrillo y decorado en sus cuatro caras. El programa es disponer un paño centrado de rombos sobre dos arcos mixtilíneos respondiendo a la modalidad B, con la novedad de introducir en la calle central de los rombos estrellas de ocho puntas. Sobre estos paños de rombos hay friso con decoración geométrica o lacería de estrellas de ocho puntas y lazos de ocho zafates. A juzgar por un grabado de la Alhambra del siglo XVIII, en el sector del patio de Machuca la mezquita allí instalada tenía alminar con paños de rombos sobre arcos en las cuatro caras.

A continuación se pueden situar los rombos de las yeserías del Cuarto Real de Santo Domingo, en el arrabal de los Alfareros de la ciudad, erigido en la transición del siglo XII al XIII. Se trata de grandes paños de yeserías situados en los flancos de gran arco. Se pueden adscribir a la modalidad A que vimos en la Giralda, edificio que da igualmente la pauta de superponer rombos geométricos o arquitectónicos y rombos a base de palmetas entrelazadas. La red de rombos de palmetas se ve campeando en solitario en el mismo Cuarto de Santo Domingo facilitando modelo de otras yeserías de Granada y de la Alhambra con repercusión en las yeserías mudéjares. Pero los rombos arquitectónicos, con o sin los arcos de abajo, siguen viéndose en la Alhambra. A la modalidad B pertenecen los rombos cerámicos de la fachada exterior de la puerta de Justicia de la Alhambra, seguidos de paños también cerámicos de la fachada interior y otro paño rescatado de la

Alhambra. Sigue viéndose la modalidad B, esta vez con arcos abajo, en yesería de la torre de la Cautiva. Muy evolucionados son los rombos del palacio de los Leones de la Alhambra, híbridos de las modalidades comentadas del periodo almohade. También la yesería esgrafiada de la Alhambra tiene rombos de la modalidad B y con esta misma técnica se ven rombos a base de palmetas entrelazadas cuyos orígenes pueden verse en esgrafiados de la mezquita de Taza. Por último en Granada se registra la modalidad G que vimos en yeserías merines de madrazas de Fez, o sea, arco grande lobulado con varias calles de rombos que aparece por vez primera en yeserías del palacio de los Abencerrajes de la Alhambra, contemporáneas de las del Cuarto de Santo Domingo. La modalidad G se repite mucho en arcos del patio de los Leones de la Alhambra.

### Sevilla

Obras como la Giralda, el patio del Yeso y otras almohades desaparecidas dejaron profunda huella en la Sevilla posterior a su conquista por Fernando III el Santo. Ocurrió lo mismo que en el Maghrib respecto al arte almohade seguido del meriní, según se vió en Rabat. Quien más se benefició de la herencia almohade fueron las torres campanarios mudéjares de los siglos XIII y XIV, comenzando por las torres de San Marcos y de Omnium Sanctorum. En ambas torres la parte inferior se anima con ventanales tipo Giralda; en la primera el remate del primer cuerpo tiene friso de nueve arquillos mixtilíneos continuados por arriba por rombos del mismo trazado, es decir la modalidad B; en otra cara se ve la modalidad A, las dos remedo de la Giralda. Esta misma decoración figura en friso de las portadas de los dos templos. En la torre de Omnium Sanctorum sobre los ventanales hay paño de rombos de la modalidad B, con fondo de rombos de palmetas, a imitación de la Giralda. El friso de arquillos entrelazados de la Giralda, en la modalidad A, fue a instalarse en la parte superior de las yeserías mudéjares de la sala de la Justicia del sevillano patio del Yeso y en remate de las también mudéjares de la Capilla Real de la mezquita mayor de Córdoba.

Capítulo aparte son las yeserías sevillanas de los palacios mudéjares, empezando por el del Alcázar. En la fachada se ven dos tipos de rombos, la modalidad D con cintas dobles entre las que se incluye faja de cerámica vidriada y la modalidad F que vimos en alminares de Tremecén. Un calco un tanto adulterado de los paños de rombos de la Giralda, con inclusión de palmetas formando rombos de fondo, se ve a los flancos del vano de la entrada de la fachada del palacio. La modalidad G se impone dentro del palacio en yeserías del patio de las Muñecas y el de las Doncellas, siempre con fondos de rombos de palmetas. En yeserías de arcos del Apeadero del Alcázar, en esgrafiado, se ve superposición de rombos rectilíneos y rombos de palmetas lisas, de aspecto muy almohade. En el palacio de la Casa Olea se conserva magnífica sala cuadrangular con excelentes yeserías

mudejares donde se impuso el rombo en las modalidades A y B de la Giralda, además de grandes arcos decorativos mixtilíneos y en forma acortinada. Una imitación de la arquería de rombos del almohade patio del Yeso se impuso en arquería mudejar de la Casa de la Contratación del alcázar sevillano. Y por último en la Casa de Pilatos, palacio mudéjar del siglo XVI, se ven paños de rombos de la modalidad A de la Giralda. Los rombos de palmetas a partir de los primeros almohades del arco de la puerta del Perdòn del patio de los Naranjos tuvieron amplia acogida en la ciudad mudéjar- palacio del Alcázar y Casa de Olea-. Este tipo de yesería tiene importantes representaciones en las primeras yeserías nazaries granadinas- Cuarto de Santo Domingo y Casa de los Girones-.

El impacto de la decoración almohade en el mudéjar además de en los rombos se ve en el programa de puertas honoríficas de los palacios sevillanos comentados. Se trata de portadas-miḥrab, con arco grande abajo y friso de arquillos en número variable que pueden ser de medio punto alternando con otros mixtilíneos. Este programa deriva directamente de los miḥrab de las mezquitas almohades de Tinmall y la Kutubiya. Sin duda esas portadas mudejares sevillanas serán calcos de la portada-miḥrab desaparecida de la mezquita almohade a la que pertenece la Giralda.

Interesantes son la serie de ventanas de las torres mudéjares sevillanas que intentan imitar con mejor o peor suerte los ventanales de los alminares almohades, arcos lobulados, arcos mixtilíneos y arcos lobulados con ojivillas intercaladas; y se generaliza el arco acortinado abrazando a dos o tres arcos lobulados o de herradura.

### Córdoba

En esta ciudad sin duda tuvo un papel importante el arte almohade conforme lo expresan yeserías de ese estilo aparecidas en la plaza de los Mártires de la ciudad. Por vez primera aparece en ellas en España palmetas lisas formando rombos según estilo derivado muy directamente del mismo dibujo registrado en yeserías de la mezquita de Tinmall. La Córdoba mudéjar se inicia con las yeserías de la Capilla real de la mezquita mayor donde reaparecen las palmetas lisas formando rombos, arcos mixtilíneos superpuestos e intrados de arco de estilo compacto con palmetas dibujando rombos. A continuación yeserías de la sinagoga de la ciudad con rombos de la modalidad C pero de trazos mixtilíneos; otra yesería enseña en esgrafiado rombos de la modalidad G pero de trazos mixtilíneos; otra yesería rombos de palmetas. En la mezquita Catedral se ven celosías de yesería tardía con rombos mixtilíneos aliados a rombos de palmetas floreadas.

### **Huelva**

En el monasterio de la rabida en piedra hay ventana con guarnecido de rombos mixtilíneos de la modalidad B; se incluyen ganchos o rizos en los ángulos. Su aspecto es muy almohade.

### **Malaga**

Ya nos referimos al alminar del pueblo de Archez, con sus cuatro caras decoradas con paño único de rombos de la modalidad F de Tremecén. En el friso con que remata el primer cuerpo se ven arcos de medio punto entrelazados al estilo califal, en versión muy parecida a la de arcos del alminar de la mezquita de Meshuar de Tremecén. Sin duda las torres argelinas emparentan en ese y otros aspectos con la torre malagueña que habría de fechar entre el siglo XII y XIII. No obstante ésta se distingue porque en las calles verticales de rombos alternan rombos de una ojiva con rombos de doble ojiva. Esta modalidad solo la vea en el alminar de Agadir, del siglo XIV. Es probable que éste fuera erigido por alarifes hispanomusulmanes emigrados. Al igual que en esos alminares de Tremecén el de Archez luce fajillas de cerámica vidriada y decoración pintada de rojo en el fondo de los rombos.

En la ciudad de Málaga se conserva la torre mudéjar de Santiago cuyas caras se animan con rombos muy evolucionados que de lejos replican a la Giralda. Por remate tiene friso de almenillas de dientes agudos. Estas torres de ladrillo pueden fecharse entre el siglo XIV y el XV.

### **Toledo**

En esta ciudad reina absoluto silencio de rombos en las torres campanarios mudejares y en las más primitivas con aspecto de haber sido alminares. Las torres siguen el programa del alminar de la mezquita mayor de Córdoba. Pero el arco mixtilíneo almohade aparece en portada de la iglesia de San Andrés mencionada en el siglo XII en documentos mozárabes. Siguen yesos del Museo Arqueológico de la ciudad con rombos mixtilíneos bordeados de cadenetas y plagados por dentro de atauriques e inscripción cúfica. El arco mixtilíneo se ve también en la sinagoga de Santa María la Blanca. Del siglo XIII es una yesería del convento de la Concepción Francisca en donde se ve red de rombos de aspecto granadino. La modalidad D se impone en la calle central del testero de la sinagoga de El Tránsito, con arcos lobulados con ojivillas abajo, remedando el paño de rombos de la fachada del palacio mudéjar de Tordesillas. La modalidad G de aspecto muy granadino se ve en arcos de la tarbea o salón del Taller del Moro, siglo XIV-XV.

En zona toledana se ven yeserías con rombos muy adulterados, yesería de la casa del canónigo Roca en Alcalá de Henares y yeserías de la capilla de los Orozco en la iglesia de San Gil e Guadalajara.

### Castilla la Vieja

En líneas anteriores me he referido a la portada del palacio mudéjar de Tordesillas erigido en el siglo XIV por los reyes Alfonso XI y Pedro I, ambos participaron de la construcción del palacio mudéjar del Alcázar de Sevilla. Lo sorprendente de esta portada, toda hecha de piedra con fajeado estrecho de sillares, es su parecido con uno de los paños de rombos del alminar de Ḥasān de Rabat. Coinciden la portada de Tordesillas y el alminar almohade en los arcos lobulados con ojivillas, en la cinta doble, rombos mixtilíneos, columnilla entre los arcos y los nudos de trabazón. Se diría que quien hizo la portada vallisoletana tuvo por modelo el alminar de Ḥasān, pues nada parecido se ve en Sevilla. No se descarta que en Tordesilla trabajara el alarife de Rabat que decoró el alminar y el mausoleo de Abū-l-Ḥasān de la Shalla donde también el alminar almohade de Ḥasān está fielmente imitado con las características analizadas. Es sabido que Alfonso XI construyó el palacio de Tordesillas un poco en conmemoración de la batalla del Salado ganada a los Benimerines -1340-1341-, de ahí el nombre del palacio 'Palea de Benimerin', que figura en testamento de Pedro I y en lápida reproducida en yeso de la portada actual. El cantero de ésta sin embargo cuidó de que los capitelillos fueran imitados de los clásicos árabes del siglo X, en lugar de reutilizar piezas de esa centuria que es lo que ocurrió en la Giralda y en parte en el alminar de Ḥasān de Rabat.

En el castillo de Medina de Pomar, provincia de Burgos, existen interesantes yeserías tipo sevillano o cordobés, con arcos mixtilíneos y rombos de palmetas lisas entrelazadas. En el palacio de Peñaranda de Duero, construcción mudéjar renacentista del siglo XVI, se ven yeserías con rombos de palmetas; y en arcosolio de sepulcro de la capilla de San Esteban de Cuellar, provincia de Segovia, se da en yesería rombos de la modalidad G.

En el monasterio de las Huelgas de Burgos, construcción de fines del siglo XII, años 1187, a cargo de Alfonso VIII, el ganador de la batalla de las Navas de Tolosa contra los almohades, existen interesantes yeserías en las bóvedas del claustro llamado de San Fernando. La decoración es de carácter geométrico con guarnecidos florales o de atauriques de tradición almorávide siluetas de animales extraídos de repertorio árabe y de la animalística gótica. Los temas geométricos principales son, rombos mixtilíneos de la modalidad B, rombos lobulados con ganchos o rizos y trama de arcos lobulados entrelazados a otros mixtilíneos, en

consecuencia se forman rombos híbridos. Con estilo algo diferente y con mayor impronta almohade se ven yeserías en la llamada capilla de la Asunción o de las Claustrillas. Hay gran arco mixtilíneo y acortinado con rizos intercalados; en las trompas arcos mixtilíneos sencillos, además de una yesería con arco lobulado y ojivillas pareadas intercaladas del que parten palmetas lisas para formar malla de rombos. Aparte bovedillas de mocarábes de virtuosa técnica. Todo de aspecto almohade inconfundible. No es fácil relacionar estas yeserías de las Claustrillas con una determinada obra almohade de Sevilla o del Maghrib. En principio el gran arco mixtilíneo con rizos y de forma acortinada deriva directamente de los ventanales de la Giralda y del alminar de la Kutubiya replicados luego en la torre de San Marcos de Sevilla y en ciertas yeserías mudéjares sevillanas. También el arco lobulado con ojivillas dobles intercaladas viene de arcos del alminar de Ḥasān de Rabat y de las puertas militares de Rabat. Parece cierto que el decorador de las Claustrillas fue un yesero sevillano, como afirmó Torres Balbás, o maghrebí al servicio de Alfonso VII, o almohade cautivo que por el estilo de las yeserías trabajaría en los últimos años del siglo XII. En cambio los yesos del claustro tienen plasticidad más evolucionada respondiendo a yesería tardía de formación almorávide, como consta en los atauriques, de alarifes toledanos. Es poco probable que se deban esas yeserías a artistas andaluces del siglo XIII pues los yeseros sevillanos y los granadinos en esa época hacían obras bastante más evolucionadas, conforme lo indican los yesos del Cuarto Real de Santo Domingo. Y como comparación constan las yeserías almohades comentadas de Córdoba. Orienta hacia foco toledano la semejanza de algunos de los animales del claustro y los de maderas esculpidas procedentes de Toledo, hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

### Levante

No han aparecido rombos en las yeserías almorávides del 'Castillejo' de Murcia ni en las del palacio de Pinohermoso de Játiva, del siglo XIII; en cambio se ven en yeserías de tipo almohade aparecidas en Onda, en la provincia de Castellón. En el intradós del arco hay esquema de rombos de palmetas, como el comentado de las primeras yeserías granadinas y de arcos mudéjares sevillanos. Por frente tiene esa yesería ondeña rombos de la modalidad G, es decir, arco grande con angrelado y seis calles de rombos con rombos de palmetas en el fondo. Pudiera tratarse de yesería de la transición almohade nazarí.

### Aragón

Discutido es el origen de la decoración del exterior de las iglesias y torres campanarios mudéjares de Zaragoza y Teruel. Algunos especialistas han visto esos orígenes en la Aljafería o palacio taifa del siglo XI. Es incuestionable que el arco mixtilíneo, el que más se repite en el mudéjar aragonés, está ya presente en la



Aljafería, pero se ha visto que ese arco adquiere estabilidad y resonancia de estilo oficial en la arquitectura almohade sevillana y maghrebi. De otra parte la asociación arco mixtilíneo y rombo de igual forma sobrepuesta, según modalidad B, es una creación incuestionable almohade. Dicha asociación se prodiga con carácter local en las torres aragonesas. De manera que el arco mixtilíneo y los rombos de la modalidad B de Aragón vienen del arte almohade. Lógicamente con el uso de tales esquemas se dieron alteraciones o variantes no previstas en lo almohade. La influencia de la Giralda se veía en la desaparecida torre de Santiago de Zaragoza, con la parte superior dividida en tres calles, las laterales con losanges. Ya en esta torre se advierten licencias que no consta en el alminar sevillano.

Rombos de la modalidad B vemos en las torres zaragozanas de la Magdalena, San Miguel, San Gil y muro exterior de la Seo, en este último caso con adición de cerámica vidriada. Interesante es la torre de Villar de los Navarros y la de Aniñón. Destacan variantes de rombos en San Miguel y San Gil de Zaragoza, el Salvador y San Martín de Teruel y Magallón- ábside-: en todos estos casos los arcos inferiores son lobulados como los rombos sobrepuestos. A veces se dan casos curiosos como el de la torre de Alfajarín que en lugar de rombos sobre los arcos tiene rombos denticulados. En la torre Nueva de Zaragoza los rombos tienen curvas y contracurvas y en Santa Tecla de Cervera de la Cañada los rombos mixtilíneos se entrelazan por los costados curvos. Únicamente destacar que en Aragón es habitual que la ojiva de la clave del arco mixtilíneo y de los rombos es redondeada, en forma de arco de medio punto, algo que se ve ya en la Giralda, rombos de la fachada del palacio mudéjar del Alcázar de Sevilla y testero de las sinagogas de El Tránsito de Toledo y de Córdoba.

Al igual que en la Granada nazarí también en el interior de los templos mudéjares de Aragón se dan los rombos en yesería esgrafiada, tomados por lo general de la modalidad B que alterna con rombos entrelazados por los costados curvos o simples rombos de curvas poco pronunciadas. Quizá los primeros rombos obtenidos por el procedimiento del esgrafiado sean los de muro de la Aljafería en que los arcos inferiores son apuntados.

En conclusión la decoración de rombos mixtilíneos del mudéjar aragonés responde a la moda impuesta por los almohades en el Maghrib y Sevilla. La misma técnica del ladrillo recortado tiene su origen en la Giralda y en tierra magrebíes.

#### **Los programas decorativos de las torres almohades y de la arquitectura doméstica o residencial hispanomagrebí**

Del estudio de los tres grandes alminares almohades se desprende que sus programas de arquitectura decorativa o de colgadizo con rombos fueron obligados modelos de yeserías y arquerías de los palacios almohades, meriníes y sobre todo nazaríes. Las ventanas de arcos acortinados con doble o triple ventana al fondo de

la Giralda y de la torre de la Kutubiya fueron a instalarse en ventanas de los palacios de la Alhambra en que se interioriza el esquema proporcionando a las salas un punto más de referencia de profundidad- ventanas de la torre de Comares, torre de la Cautiva y mirador de Lindaraja-. Dos paredes de la qubba del Cuarto Real de Santo de Granada imitan en sus yeserías el esquema de la Giralda de arco central con paños de losanges a los lados, esquema que se repite en pórticos de patios, si bien en éstos lo habitual es que el arco central de mayor latitud y altura se vea flanqueado por cada lado por dos o tres arquillos con rombos sobrepuestos. Se generaliza el frente de cinco arcos, como en la Giralda. Este esquema quinteto o grupo de cinco arcos con rombos pasa a tener siete arcos en el pórtico del patio sevillano del Yeso y en los pórticos del patio de los Arrayanes de la Alhambra. El quinteto se impuso en el patio de los Leones de Muhammad V repetido en serie continuada o rítmica. Este singular patio tiene por cada frente 17 arcos, en total 68, incluidos los de los templetos de los costados menores. Si se suman los tres de esos costados del interior de los templetos los arcos suman 74. En cualquier caso el arquitecto del patio ha jugado con el quinteto de arcos de las fachadas de la Giralda. Arcos en número de 8 son neutros o enlaces de los quintetos. Lógicamente el ritmo de los quintetos es interrumpido aparentemente por la presencia de los templetos cuyos arcos puestos en fila uno a continuación de otro suman nueve arcos de mocárabes con dos pequeños a los flancos peraltados lo que da una suma de nueve arcos en sustitución de los cinco del quinteto de rigor. Es decir, los tres arcos de mocárabes por cada frente de los templetos equivalen a 1-2-3 que con los dos arquillos contiguos peraltados de fuera de los templetos; 4-5, dan el quinteto. En los ángulos del patio al objeto de jugar con la ley de la frontalidad se dispusieron tres arcos de mocárabes haciendo juego con los tres homónimos de los templetos; en este caso los tres arcos amocarabados equivalen a 1-2-3 que junto con los dos peraltados de los flancos forman el quinteto. Como decía antes los ocho quintetos del patio así obtenidos quedaban enlazados por 8 arquillos independientes cuyos alfiles acusan en vertical mayor ancho que las verticales de los restantes arcos. En total los ejes centrales de los quintetos son 8. Nunca hasta ahora se había conseguido un patio porticado tan sofisticado de resultado eurítmico tomando como punto de arranque el quinteto de la Giralda y de pórticos de patios almohades. G. Marçais había ya visto en el patio de los Leones la organización y desarrollo eurítmico de los arcos del patio de los Leones, teoría que en parte difiere de la mía de los quintetos anudados por 8 arcos; para Marçais estos constituyan ejes mientras nosotros pensamos que ejercían la función de enlace o separación de los distintos quintetos. Las leyes o principios de simetría aplicados a arcos continuos los llevó el sabio francés a las portadas de *mihirabs* de las mezquitas de Tinmall y Kutubiya, donde efectivamente se aprecian tres ejes, destacando el friso superior de arquillos en que alternan arcos de medio punto y otros de apariencia mixtilínea; es decir arcos estos de enlace. Parecido criterio se ve en portadas yesosas del palacio mudéjar del Alcázar de Sevilla y yeserías igualmente mudéjares de la casa de Olea, lo que nos lleva a certificar que este esquema debió ser tomado de portadas desaparecidas de

las mezquitas almohades sevillanas. Así por la vía de los rombos y los principios de simetría se puede ver que la arquitectura decorativa almohade aleccionó en todo momento el desarrollo de las arquitecturas meriní y nazarí.

#### **APENDICE. YESERIAS Y ENLUCIDOS EN ALMINARES Y TORRES CRISTIANAS MEDIEVALES**

Es de vieja tradición en enlucido de muros en los paramentos exteriores de la arquitectura islámica occidental. En la romana no faltaron muros enlucidos con sillares fingidos. Dado el empleo sistemático de la piedra deleznable en la Córdoba omeya todo parece indicar que los paramentos se enlucían fingiéndose sillares pintados previamente tratados con líneas finas hendias o esgrafiado. Pero donde las fábricas fingidas adquirieron mayor acogida es en los muros de mampostería y de ladrillo. Sabido es que la grosera fábrica de mampostería, aunque de perfecta ejecución, del alminar de la Kutubiya tuvo un revestido policromo de sillares o sillarejos blancos con juntas rojas o almagra. La Giralda a poco que se examinen sus fotografías más antiguas, sobre todo las de Laurent del año 1874-1879, deja ver fuera de los paños decorados con losanges fábrica de ladrillo pintado de rojo con juntas o llagas blancas. El color con los siglos se ha ido perdiendo e incluso se aprecia que fue en parte restituido por modernas restauraciones. Desde luego las llagas nunca dejaron visto el mortero de unión de cal o yeso con mezcla de arena, tradición que se mantuvo en el mudéjar sevillano. En las partes inferiores de la Giralda y en el alminar de la mezquita de Cuatrohabitán, de época almohade, se ve mucho el ladrillo crudo rebordeado por cintas prominentes de cal y yeso con línea hendia en medio. Curiosamente este falseado de ladrillo no acaba de verse en los alminares del Norte de Africa, pero queda la constancia o testigo de la fábrica fingida del alminar de la Kutubiya, indicando que lejos de ser blancas las torres norteafricanas y las andaluses lucían fábrica pintadas o simuladas. De ello siguen viéndose ejemplos en muros de la Alhambra y del Generalife, de tapial y revestido pintado con ladrillos rojos- Generalife y muros de las casas del Partal-; y en las bóvedas de las puertas de la Alhambra- de las Armas, Justicia y Siete Suelos- se impuso aparejo de ladrillo pintado de rojo con cintas o llagas blancas. En esta línea sobresalen arcos lobulados entrelazados pintados de rojo que cubrían el muro de la puerta del Vino de la Alhambra, en la fachada interior, que hace años tuve oportunidad de restituir en un dibujo de esa entrada. La causa principal de los revestidos de enlucidos sin duda era la de preservar al ladrillo de la lluvia y humedades exteriores, pues los barros de determinados ladrillos, cual sería el caso de la Giralda, eran muy vulnerables a las humedades, se ha comprobado que el ladrillo mudéjar en bastantes ocasiones necesitaba de una protección de yeso endurecido. No obstante, alminares magrebíes y torres mudejares sevillanas y aragonesas no tienen enlucidos protectores debido a que el ladrillo sería hecho con barro muy elaborado sometido a especiales cocciones.

Respecto a las yeserías talladas en alminares almohades eran excepcionales las que tenían las ventanas gemelas o biforas de la Giralda hasta el año 1886 en que fue restaurada la torre por el arquitecto Casanova con la colaboración o asesoramiento de José Gestoso. Sobre su existencia dan fe un dibujo de la torre de Pedro Tortolero del año 1774 y la reproducción de Taylor del siglo XIX. Ultimamente Antonio Almagro y Alfonso Jiménez Martín han dibujado las cuatro caras de la Giralda con las yeserías restituídas. Ha sido este último autor, arquitecto, quien ha publicado un interesante artículo sobre las yeserías desaparecidas que las fecha con buen juicio en época almohade. Hay que tener presente que esa decoración yesosa estaba sobre las ventanas gemelas interiores cobijadas por gran arco exteriores de los balcones hoy con pretilos o antepechos de mármol modernos. Las yeserías siguiendo las fotografías referidas de Laurent se veían en todas las ventanas, cuatro por cada cara de la torre, menos en las ventanas más superiores de los lados sur y oeste, quizá desaparecidas en fechas medievales posteriores a la etapa fundacional almohade.

El 26 de abril de 1884 una chispa eléctrica o rayo dañó seriamente la cara sur del alminar causando desperfectos en la obra de ladrillo y derribando los antepechos de mármol. Se conserva fotografía de tales desperfectos que doy en este trabajo. Ello fue la causa de acometer una restauración total de la torre al objeto de darla o devolverla su unidad estilística primitiva. Pero sorprendentemente los señores Casanova y Gestoso eliminaron las yeserías almohades que por lo visto ellos consideraron mudéjares del siglo XV o XVI, según Alfonso Jiménez. Pero el documento en que se habla de yeserías mudéjares, según informe de Gestoso, no se refiere a las yeserías de las ventanas superiores en que se ve el losange almohade, sino tan sólo a las yeserías de una ventana baja o de la base de la cara norte que estaba tabicada. Ese documento nada dice de yeserías de las ventanas superiores, por tanto los restauradores del año 1886 eran conscientes de que destruían tales yeserías entre otras causas por su ignoración del arte almohade o pensar que no era correcto ver yeserías exteriores en una obra almohade e la categoría de la Giralda. En definitiva desaparecieron las yeserías, la supuesta mudéjar de la ventana más inferior de la cara norte y las almohades de las cuatro ventanas superiores, en total 16 yeserías o al menos 14.

Esas yeserías almohades tenían molduras anaceladas que hacían de trados de los arcos de las ventanas, de rosca circular en las ventanas de arcos lobulados y moldura de lóbulos en las ventanas de arcos de herradura. También tenía yesería la moldura de los alfiles y en las enjutas se veían palmetas e incluso Alfonso Jiménez identifica con acierto en dos enjutas centrales silueta de águila de alas desplegadas que compara con las yeserías mudéjares del siglo XIII del claustro de San Fernando del monasterio de las Huelgas de Burgos que yo tuve la oportunidad de fotografiar y dibujar en años pasados. Yeserías de estilo almohade seguro que avala la identidad almohade de las desaparecidas de la Giralda aún se ven en arcos

del patio del Yeso del alcázar de Sevilla. Tienen molduras anaceladas al igual que los alfices e incluso se ve alternancia en yeso de dovelas lisas y dovelas resaltadas, todo igual que la yesería de la Giralda.

Hemos hablado antes de águilas de alas explayadas en las yeserías de la Giralda, lo que de inmediato incita a pensar si serían águilas heráldicas o enseña de los sultanes almohades, águilas de una sola cabeza presentes en las yeserías de las Huelgas de Burgos y en el baldaquí de Santa Librada que se reparten el museo de la Catedral de Sigüenza y el Cleveland Museum of Art. En el tejido el águila tiene una sola cabeza, las patas bien separadas y en la parte superior de las alas, dentro de círculos, sendos cervatillos diminutos. Gómez Moreno atribuye este tejido a un taller del siglo XII de Almería. También del siglo XII es otra águila de alas explayadas pintada en madera de la capilla palatina de Palermo, con dos cabezas de personas en los círculos superiores de las alas y simbólico personaje en medio del cuerpo del ave, que simbolizaría la apoteosis o ascensión de un rey o sultán a las esferas celestes, a juicio de R. Ettinghausen. De otra parte, nada de extraño tiene que los soberanos almohades hubieran aceptado como símbolo de su poder o imperio el águila real siguiendo vieja tradición imperial de romanos y bizantinos de los que la heredaría el califato de Córdoba. Dice el Muqtabis V de Ibn Ḥayyān que 'Abd al-Rahmān III tenía bandera o estandarte con águila inventada por el califa y que nunca sultán tuvo antes; otra enseña era el león. En tantos conceptos herederos de los califales de Córdoba cuyo imperio trataron de resucitar, los almohades pudieron adoptar para su enseña o como emblema el águila de alas explayadas reproducida por dos veces en las ventanas de la Giralda, si bien es cierto que la representación de animales en un monumento religioso es algo inédito hasta hoy en la arquitectura islámica y más tratándose de monumentos almohades. Pero lo cierto es que la Giralda tenía águilas emblemáticas.

En este estudio he intentado recobrar, rescatándolo del anonimato, el papel relevante que tuvo el rombo en las arquitecturas almohade, meriní, nazarí y la mudéjar. Es probable que el origen más remoto de este tipo de decoración se remonte a los arcos entrelazados de la mezquita Mayor de Córdoba que derivarían de decorados con imbricado de piedras visigóticas. Tímidamente se ve dibujo, en escayola, de palmetas o pseudopalmetas formando rombos en la *qubba* de delante del *mihrab* de la mezquita cordobesa, y arcos lobulados entrelazados hay a título decorativo en la mezquita almorávide de Argel y al-Qarawiyin de Fez. Como quiera que fuere el rombo morfológica y estéticamente es una creación almohade que trasciende a todo el arte hispanomagrebí. La Alhambra lo retiene con el mismo ahinco que la decoración del mocárabe y el arco acortinado. La asociación almohade de rombos, mocárabes y arcos acortinados es el referente o punto de partida básico que permite ir definiendo con cierta claridad el arte islámico que va del siglo XII al XVI o XVII, en el Maghrib y en España. Cuando hablamos de arte o arquitectura hispanomagrebí es porque en ella juegan idéntico papel los programas

y elementos decorativos almohades de ambas orillas del estrecho. El término hispanomagrebí es más propio del siglo XII en adelante que de los siglos anteriores, poniéndose ello de manifiesto en determinadas ciudades africanas como Ceuta y Alcazarseguer. Esta simbiosis o binomio Maghrib- España en mucha parte descansa en los alarifes andalusíes y magrebíes que indistintamente trabajaron en ambos territorios.

Aquí se ha hablado de obras mudéjares como las yeserías de las Huelgas de Burgos y la portada de piedra del palacio de Tordesillas que marcan dos etapas del arte hispánico- siglos XII y XIV- con probable participación de artistas magrebíes asalariados o cautivos. Ya en la dominación almohade los artífices andalusíes desarrollarían gran actividad en el Maghrib; Ibn Sa'íd dice que los soberanos almohades reunieron en Marrakech muchos artistas y artífices andalusíes y el *Qirtás* informa que en el barrio de Şaliĥa- 1181-1188- trabajaron 4000 obreros de al-Andalus, Ifriqiya, Fez y Sūs en 12 palacios y la mezquita. Artífices itinerantes reclamados por altos mandatarios de intensa actividad constructiva, como Abū-l-'Ulā, gobernador de Sevilla, que manda construir la torre del Oro de esa ciudad, Bāb al-Azam o Puerta Nueva de Ceuta y dos torres o baluartes junto al mar en Mahdiya. Aunque no se conocen torres albaranas almohades en el Norte de África merecen consideración las cuatro representadas en la alcazaba de Marrakech según ilustración tardía de El Escorial. Asimismo antemurales o barbacana introducidas por los almohades en al-Andalus había en Mahdiya y en la alcazaba de Túnez fundada por al-Mūmin. Las incursiones de arquitectos y artífices andalusíes en el Maghrib e Ifriqiya están presentes a lo largo de los siglos XIII y XIV en escritos de Ibn Sa'íd e Ibn Jaldūn. Un ejemplo aleccionador a la altura del siglo XIV es el palacio mudéjar del Alcázar de Sevilla donde el soberano constructor, Pedro I, concentra alarifes del yeso nazaríes de Granada y mudéjares sevillanos y toledanos que se reparten ordenadamente la decoración del Salón de Embajadores y salas contiguas y del patio de las Doncellas. Y en esta línea habría que investigar las mutuas relaciones artísticas de nazaríes y meríníes en escenarios como el Cuarto de los Leones de la Alhambra y las maderas de Fez, Salé, Tremecén y Meknes, monumentos plagados de atauriques y mocárabes semejantes. Ya la mezquita mayor de Taza deja ver temas geométricos semejantes a los del Cuarto Real de Santo Domingo y la casa de los Girones de Granada.

**Basilio PAVON MALDONADO**  
C.S.I.C. - Madrid

**BIBLIOGRAFIA BASICA SELECCIONADA**

AGUILAR (Maria Dolores), 'Dos alminares malagueños', *Actas del XIII Congreso Internacional de Historia del Arte, II*, Granada, 1977.

ALLAIN (Ch.) y DEVERDUN (G.), 'Les portes anciennes de Marrakech', *Hespéris*, XLIV, 1957.

BASSET (H.) y TERRASSE (H.) *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris, 1932.

BASSET (Ch.) y LÉVI-PROVENÇAL (E.), 'Chella', *Hespéris*, 1962.

BORRAS GUALIS (G.), *Arte mudéjar aragonés*.

CAILLÉ (J.), *La mosquée de Hasan à Rabat*, Rabat, 1954.

DAOULATLI (A.), *Tunis sous les Hafsides*, Tunis; 1970.

GESTOSO y PÉREZ (J.), *Sevilla monumental y artística*, Sevilla, 1889.

GIMÉNEZ HERNANDEZ (F.), *El alminar de Abd al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba. Génesis y repercusiones*, Granada, 1975.

GOLVIN (L.), *Recherches archéologiques à la Qal'a des Banu Hammad*, Paris, 1965.

GOMEZ-MORENO (M.), *Ars Hispaniae, III*.

HUICI MIRANDA (A.), *Qirtas, I*, Almería, 1964.

IÑIGUEZ (F.), 'Torres mudéjares aragonesas', *Arc. Esp. de arte y arqueología*, 39, 1937.

JIMÉNEZ MARTIN (A.), 'Las yeserías e la Giralda', *Andalucía islámica. Textos y estudios*, II-III, Granada, 1983.

JIMÉNEZ MARTIN (A.) y ALMAGRO GORBEA (A.), *La Giralda*, Madrid, 1985.

MAQQARI, *Analectes, I*.

MARÇAIS (G.), *Manuel d'art musulmán*, I-II, Paris, 1926-1927.

MARÇAIS (G.) y MARÇAIS (W.), *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903.

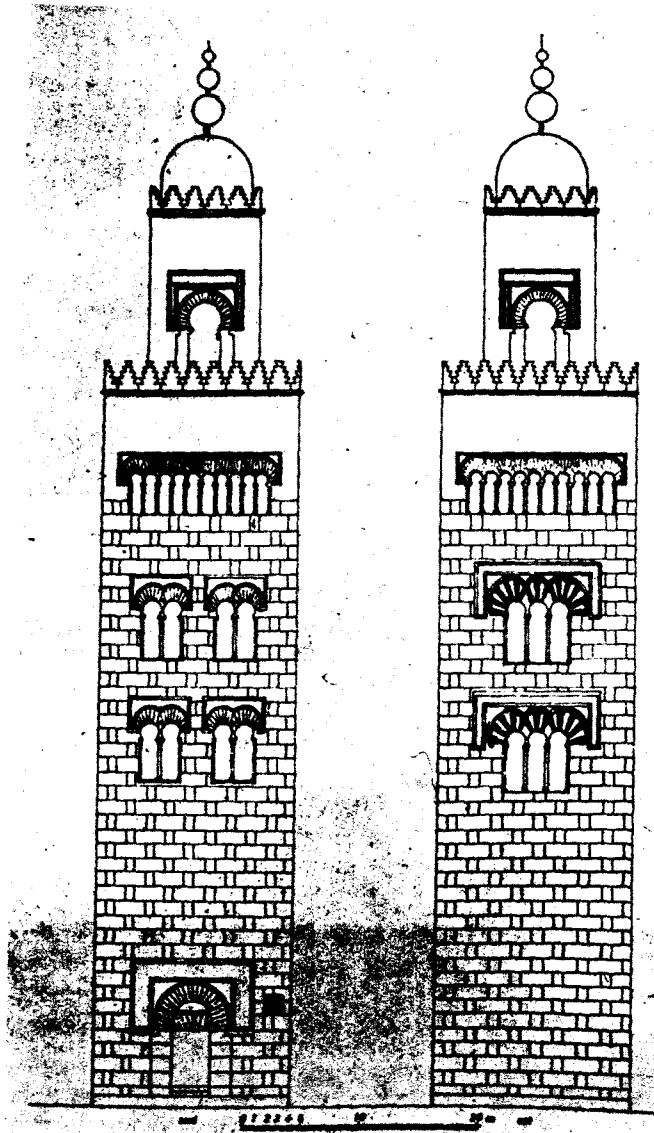
MARÇAIS (G.), 'Sur la Grande Mosquée de Tlemcen', *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Alger, 1949-1950.

- MASLOW (B.), *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris, 1957.
- MEUNIÉ (J.), 'Recherches archéologiques à Marrakech', *Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, LIV.
- PAVON MALDONADO (B.), *Estudios sobre la Alhambra*, I-II, Granada 1975.
- PAVON MALDONADO (B.), *El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica*, Madrid, 1985.
- PAVON MALDONADO (B.), *El cuarto Real de Santo Domingo de Granada. Los orígenes del arte nazarí*, Granada, 1991.
- TERRASSE (H.), *La mosquée al-Qaraouyin à Fès*, Paris, 1968.
- TERRASSE (H.), *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle* Paris, 1932.
- TERRASSE (H.), *La grande mosquée de Taza*, Paris, 1938.
- TERRASSE (C.), *Medersas du Maroc*, Paris, 1927.
- TORRES BALBAS (L.), *Ars Hispaniae*, IV.
- TORRES BALBAS (L.), 'Las yeserías descubiertas recientemente en la Huelgas e Burgos', *Al-Andalus*, VIII, 1943.
- TORRES BALBAS (L.), 'Arquitectos andaluces en las épocas almorávide ; almohade', *Al-Andalus*, XVIII, 1946.
- TORRES BALBAS (L.), *Artes almorávide y almohade*, Madrid, 1955.
- TORRES BALBAS (L.), 'La Qubbat Barudiyyin de Marrakech', *Al Andalus*, XVII, 2.
- VALIVÉ BERMEJO (J.), 'Descripción de Ceuta musulmana en el siglo XV', *Al-Andalus*, XVII, 1962.

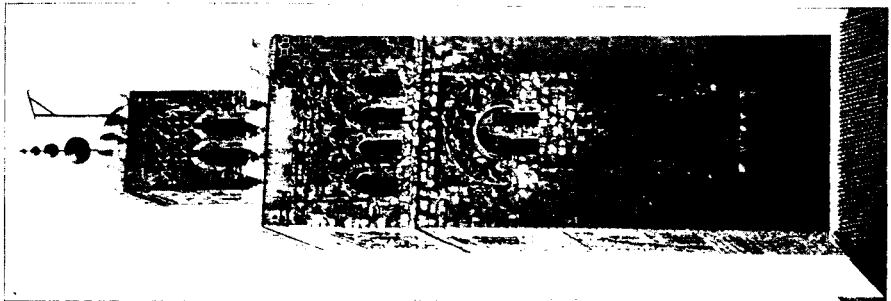
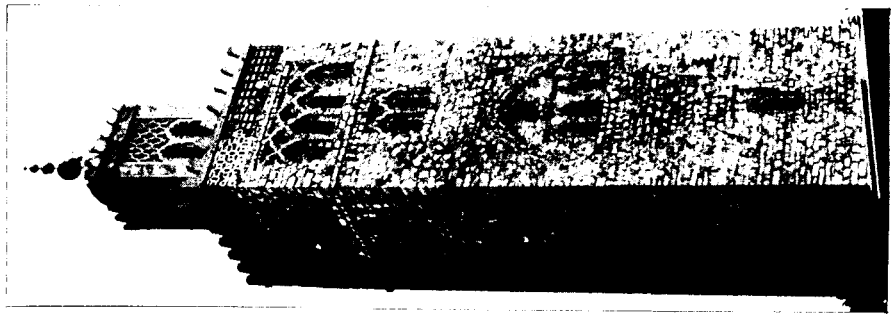
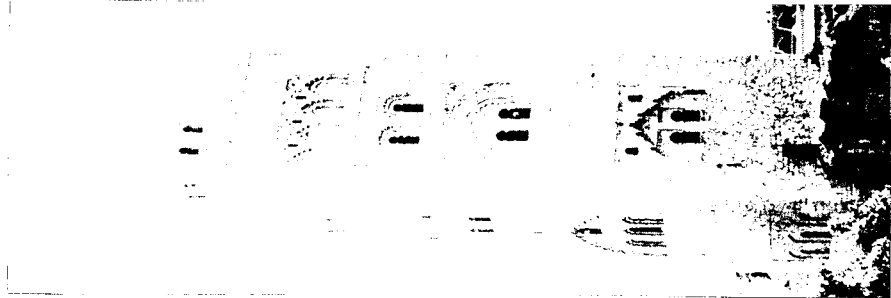
## ملخص

كثيراً ما قيل عن الفن المعماري الموحدى بأنه تميز بالعظمة والوحدة الهندسية والعفة والإمساك عن حرفة، لكن هذا البحث يبدي على العكس من ذلك أن جوانب التصنع والتطلعات الزخرفية، مثبتة في أثر العمرانية الموحدية، الشهير منها وغير الشهير، بدليل كثرة أشكال الأفواس المتداخلة والمُعِينَات شابكة، فإن الباحث يخصي منها ما لا يقل عن سبعة أشكال وينكب بالفحص على أدق مميزاتها ويذكر ما ن لها من الوقع بعد الموحدين على العمران في إسبانيا والمغرب، مستشهداً على كل ذلك بالتصاوير المدرجة ما يلي.

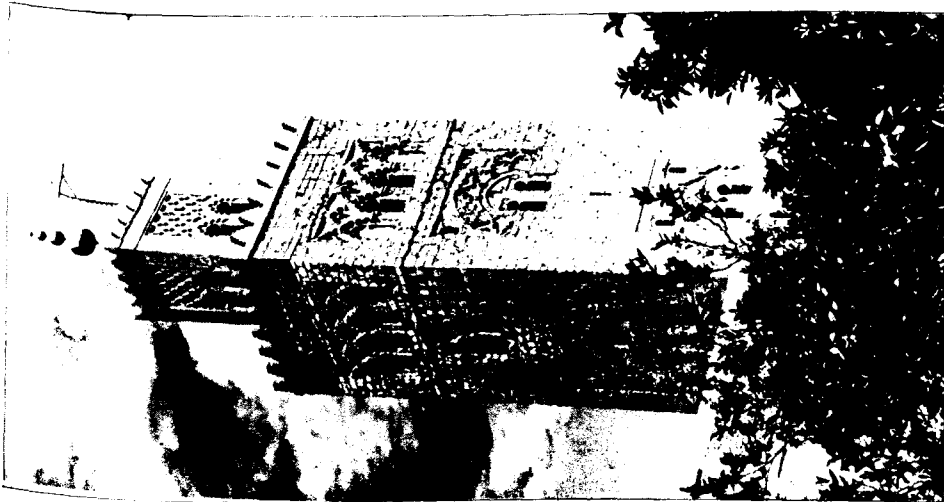
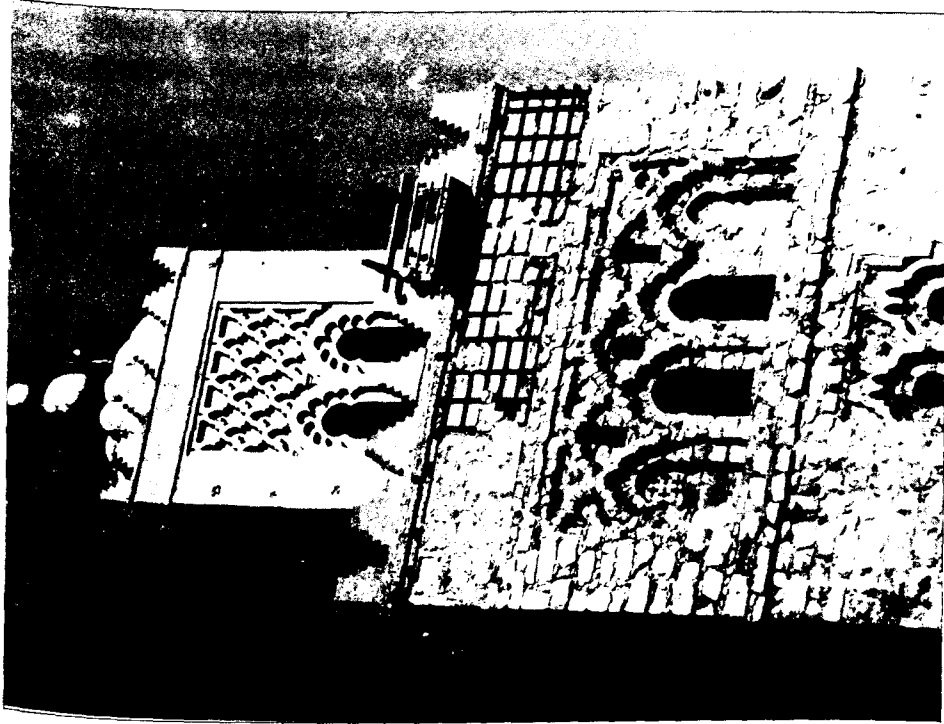




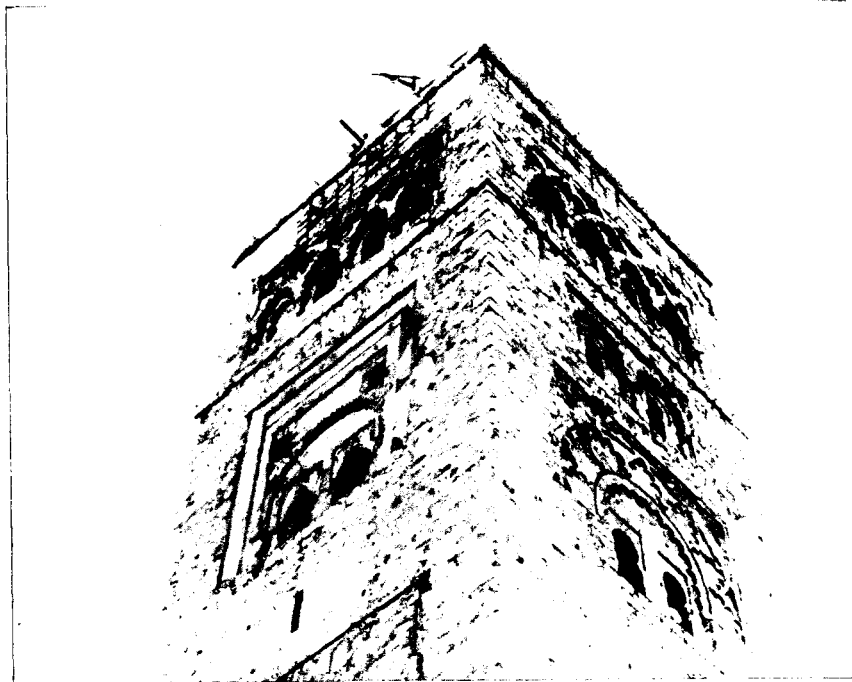
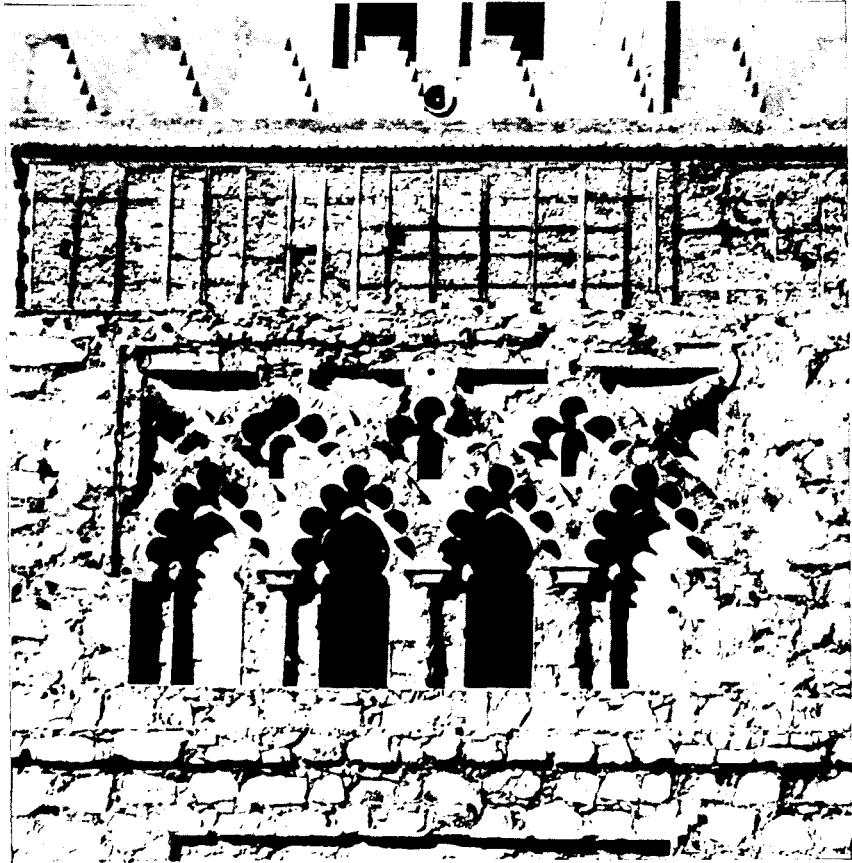
1. Alminar de la mezquita mayor de Córdoba (restitución de Félix Hernández).



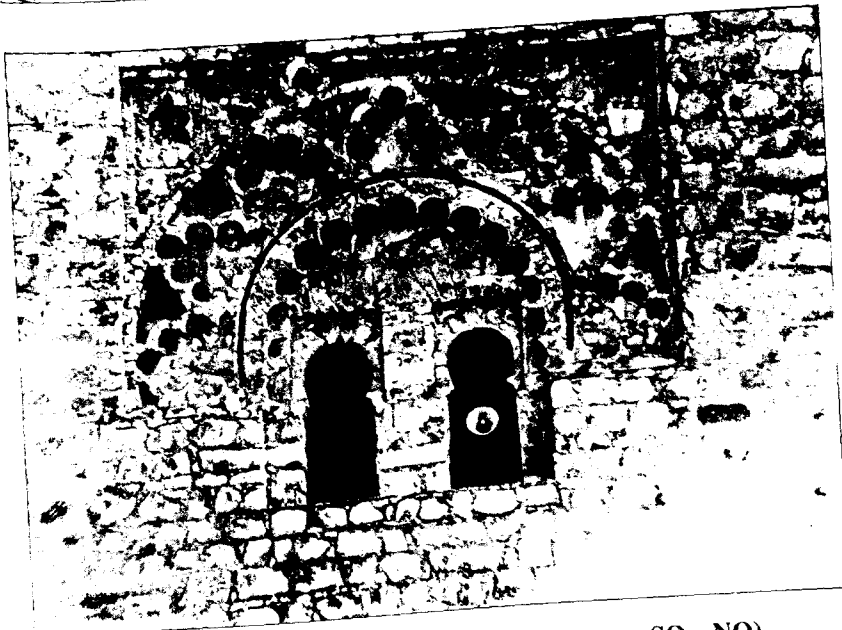
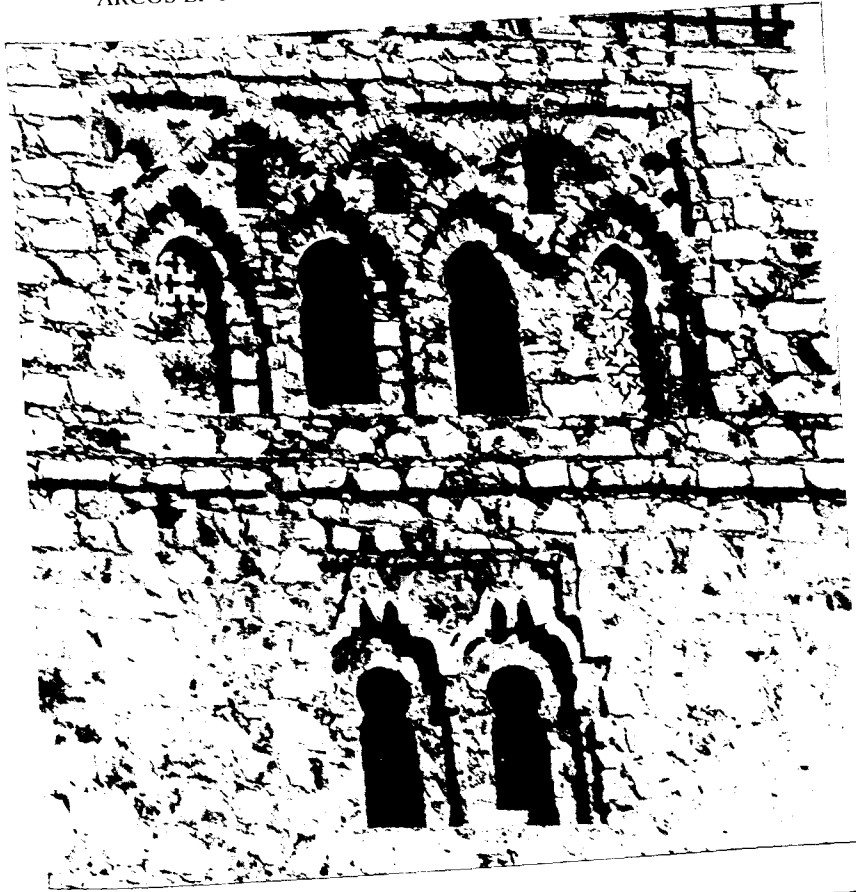
2. Las cuatro caras del alminar Kutubiyah Marrakech



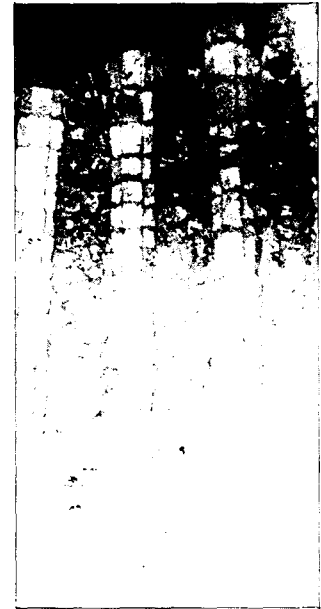
3. Alminar de la Kutubiya, Marrakech, Rombos, modalidad D.



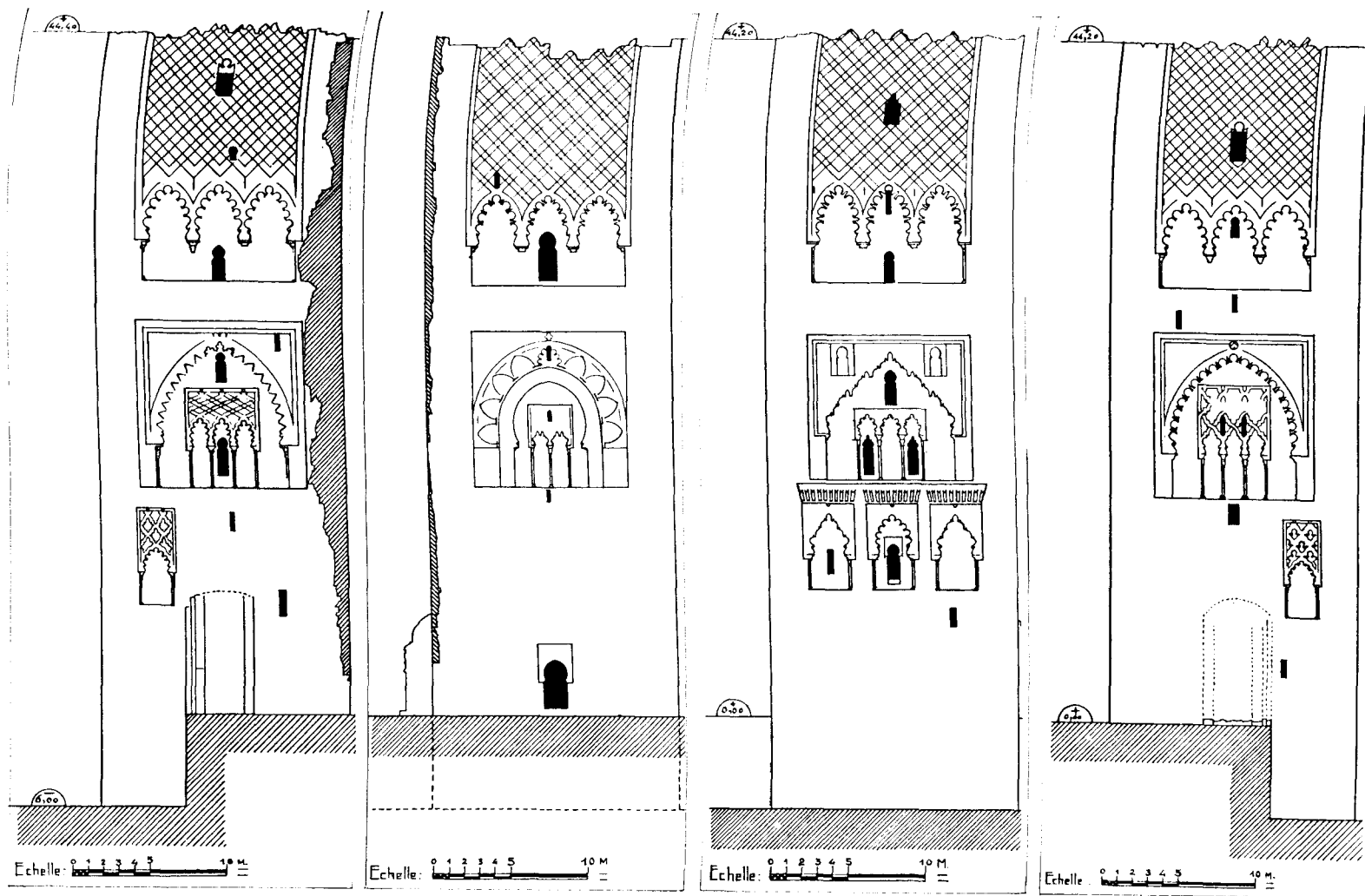
4. Alminar de la Kutubiya, Marrakech.



5. Alminar de la Kutubiya, Marrakech (Caras SO y NO).



6. Qahual ul-Carblera Susa.  
A) Fachada con arquillos en las enjutas.

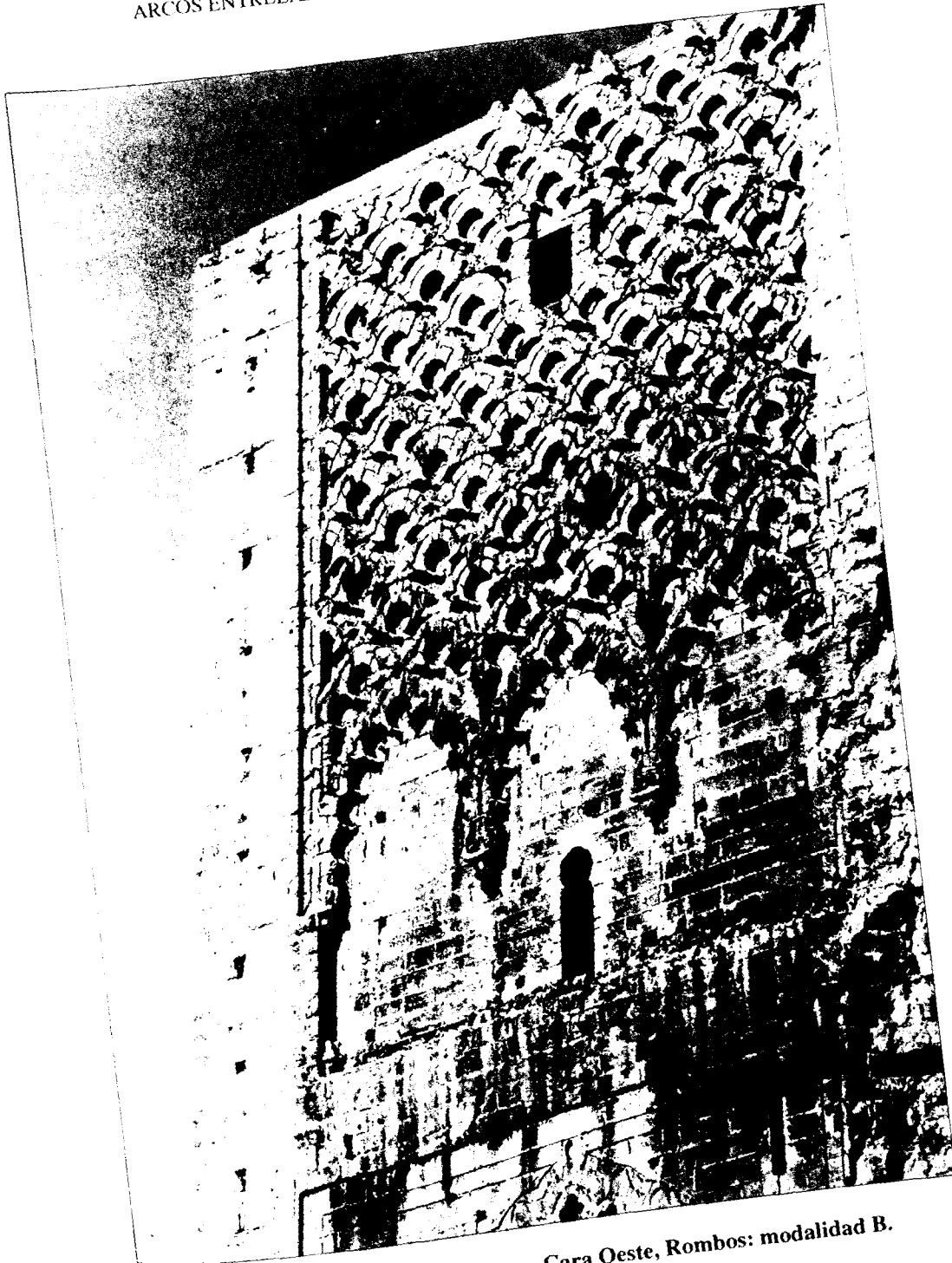


7. Alminar, mezquita de Hasan, Caras Oeste-Sur-Este-Norte (Segun Caillé).

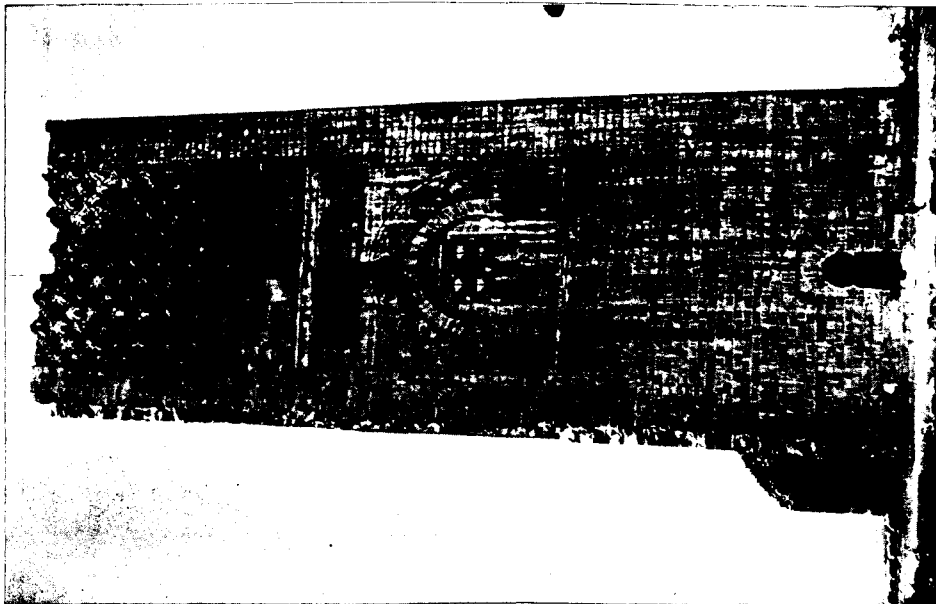
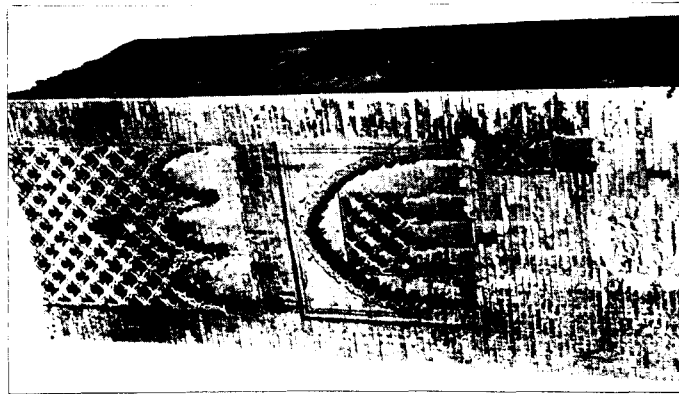
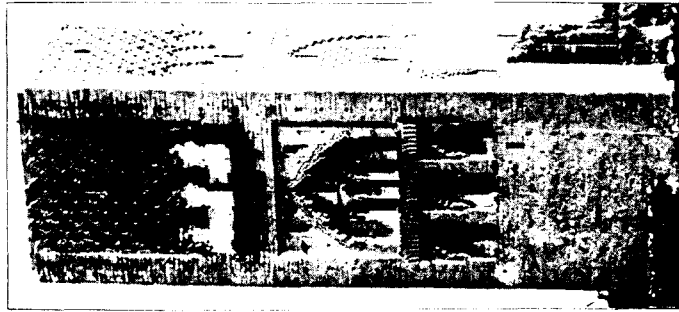


8. Alminar, mezquita de Hasan, Cara Este, Rombos: modalidad C.

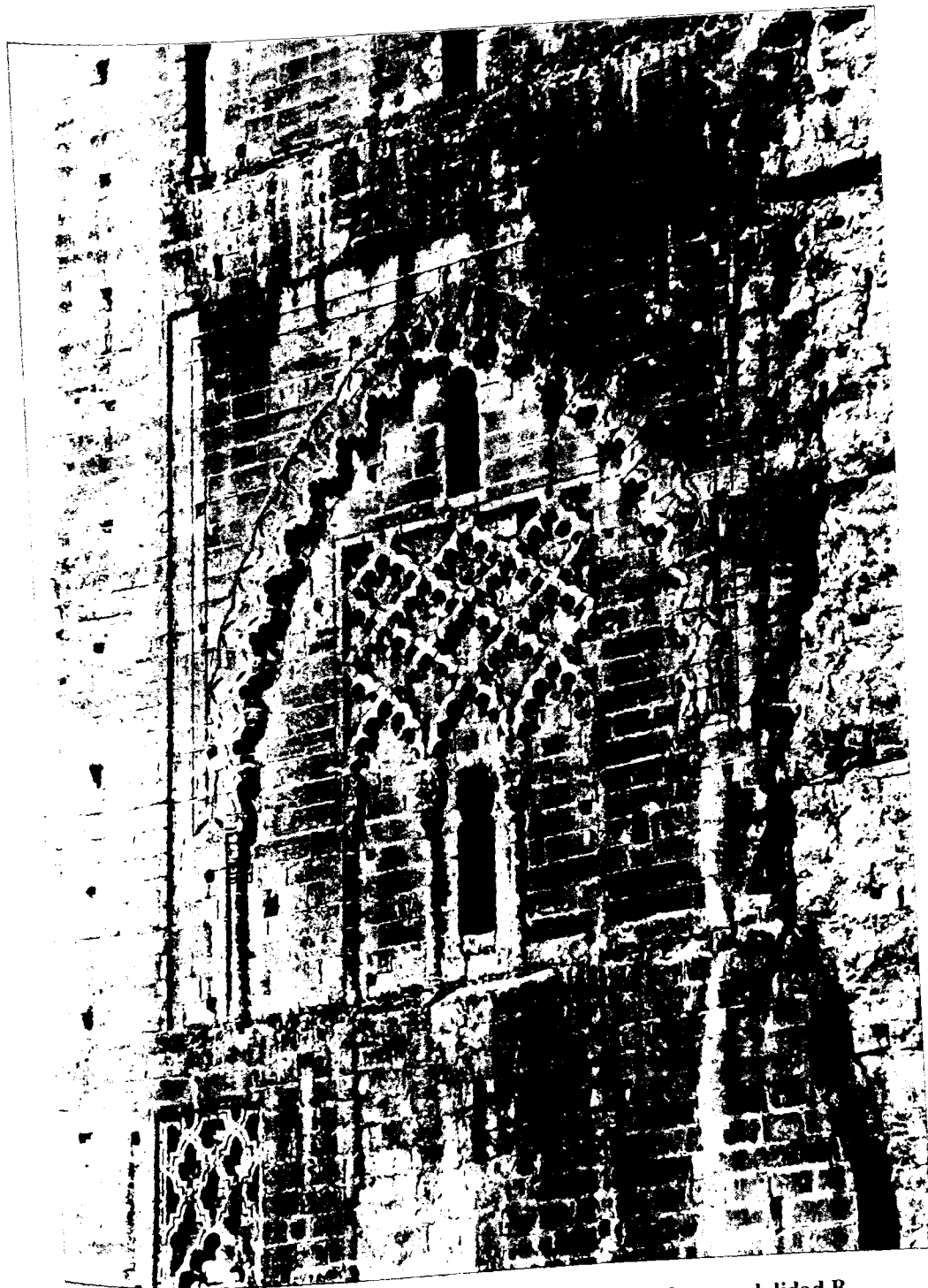




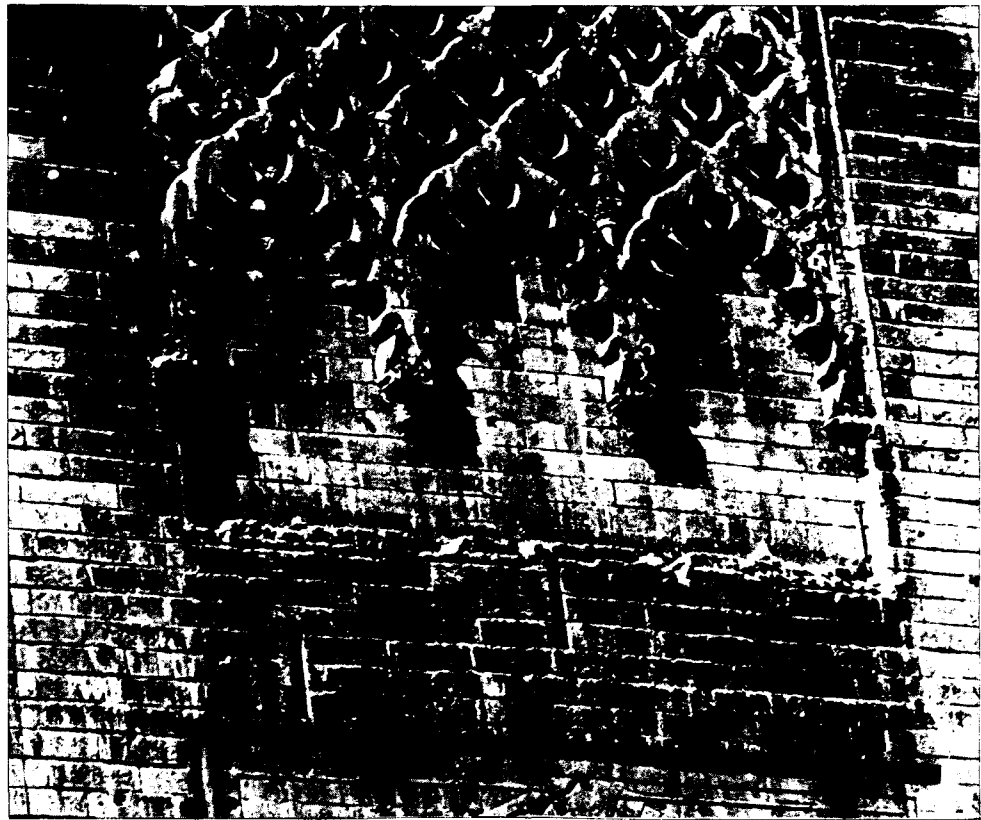
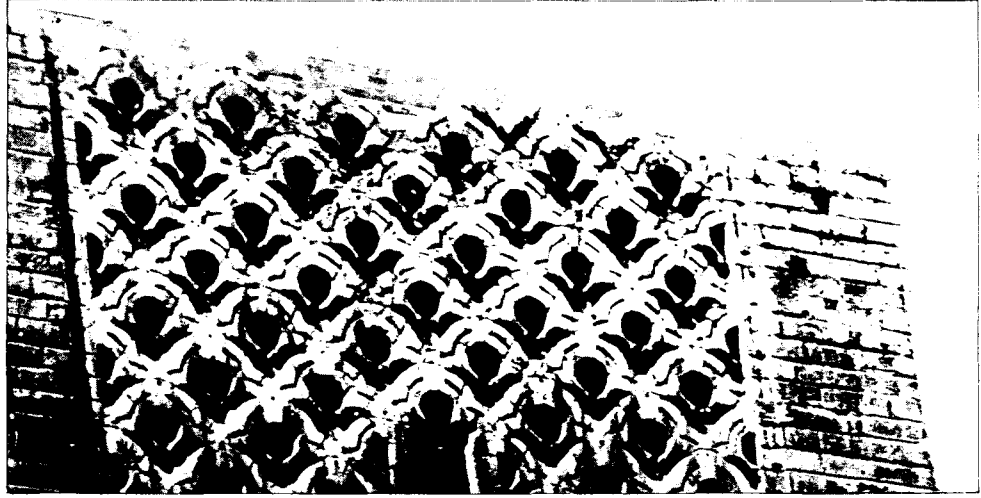
9. Alminar, mezquita de Hasan, Cara Oeste, Rombos: modalidad B.



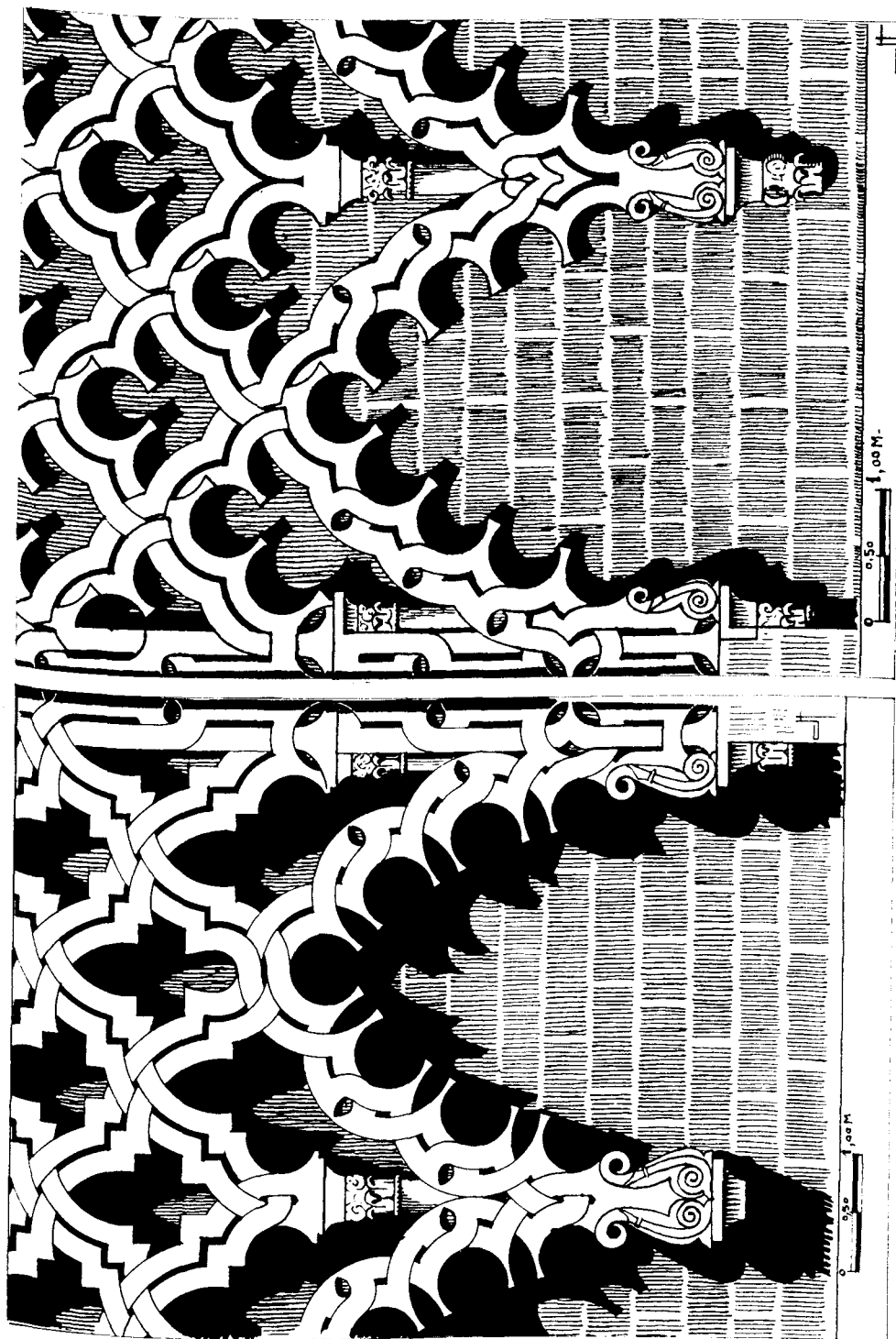
10. Alminar, mezquita de Hasan, Caras Sur. Este v Norte.



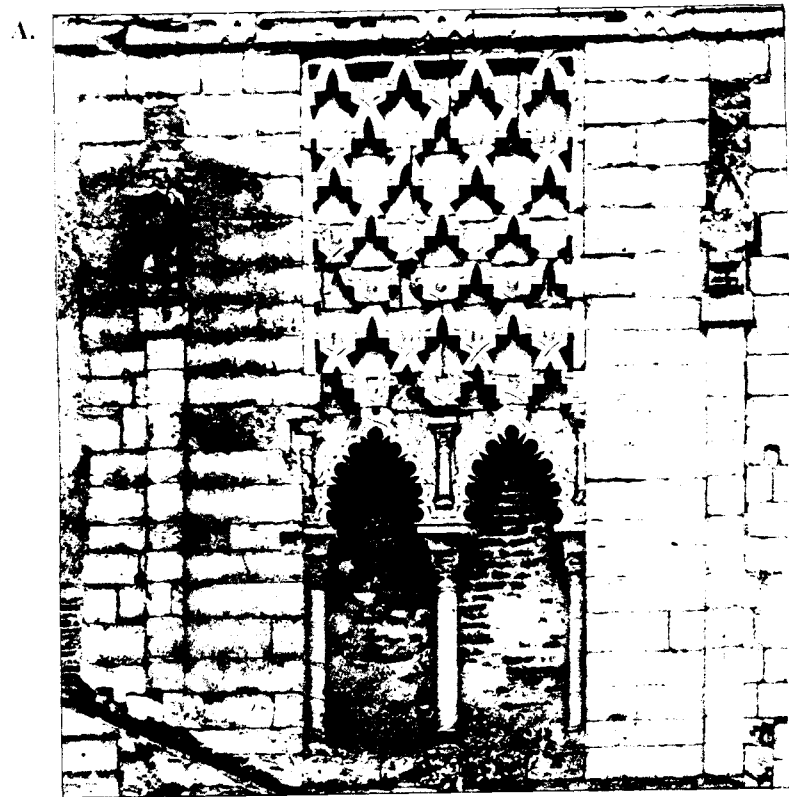
11. Alminar, mezquita de Hasan, Cara Oeste, Rombos: modalidad B.



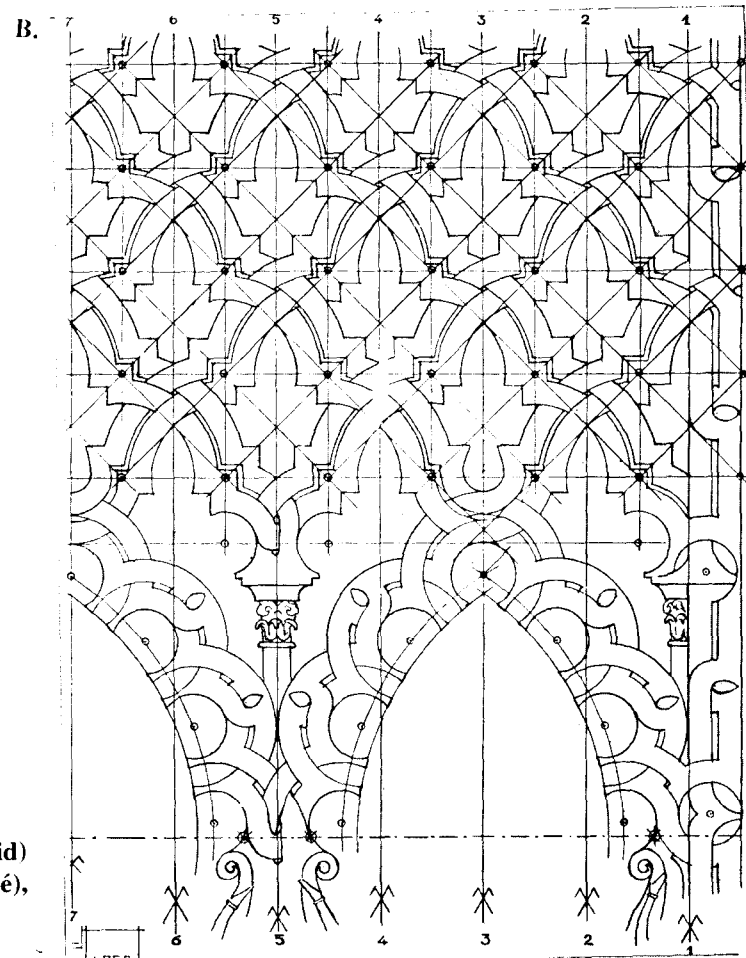
12. Alminar, mezquita de Hasan, Cara Norte, Rombos: modalidad B.

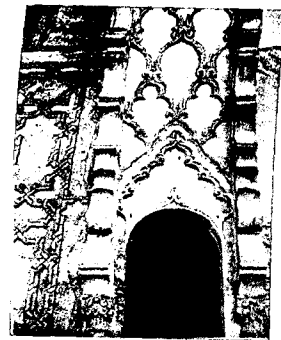


13. Alminar. mezquita de Hasan, Caras Sur y Norte, Rombos: modalidad D y B.

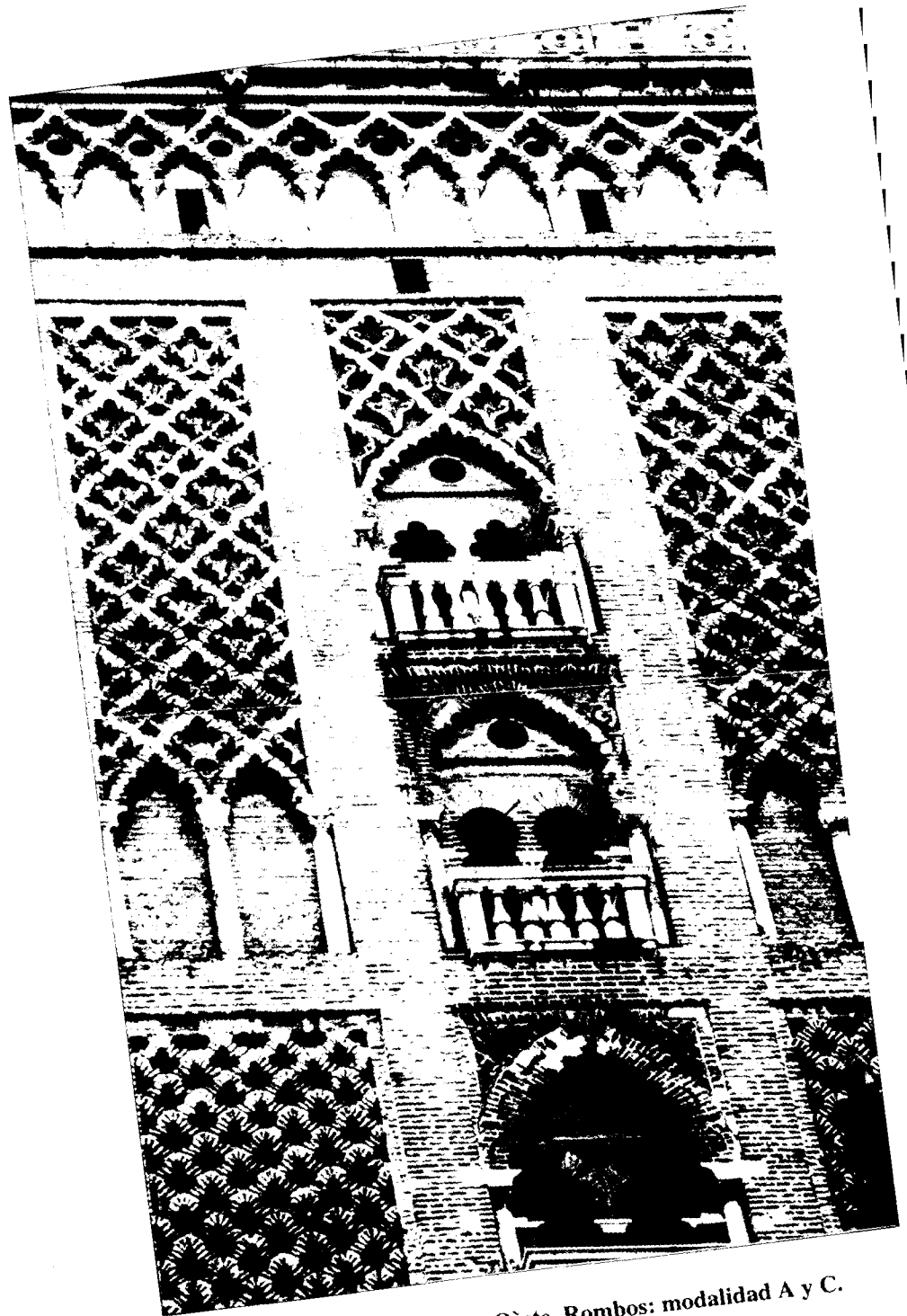


14. A) Portada de piedra del Palacio mudéjar, Tordesillas (Valladolid)  
 B) Trazado de rombos del alminar, mezquita de Hasan (Segun Caillé),  
 Rombo: modalidad D.



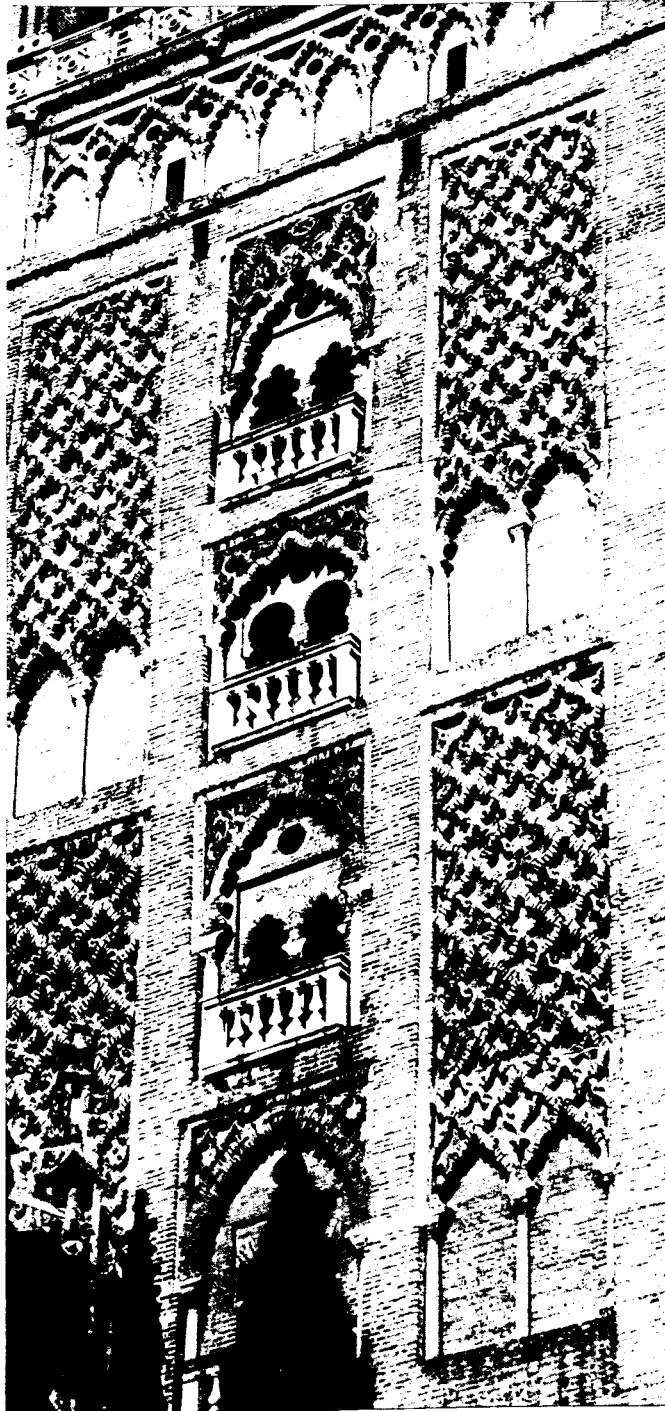


15. A) Mezquita de los muertos, al-Qarawiyn, Fez; B) Rombos de la mezquita de Tinmall.



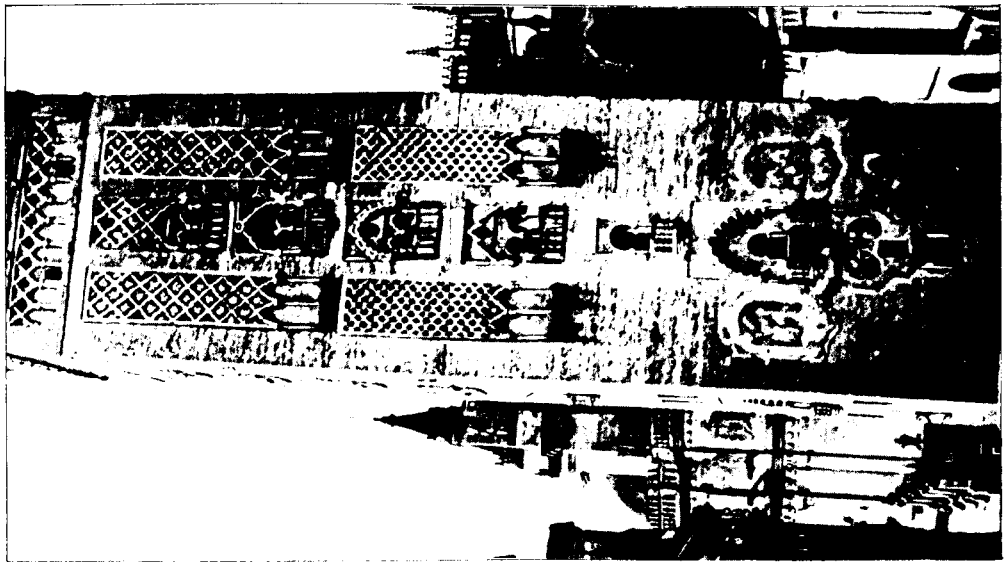
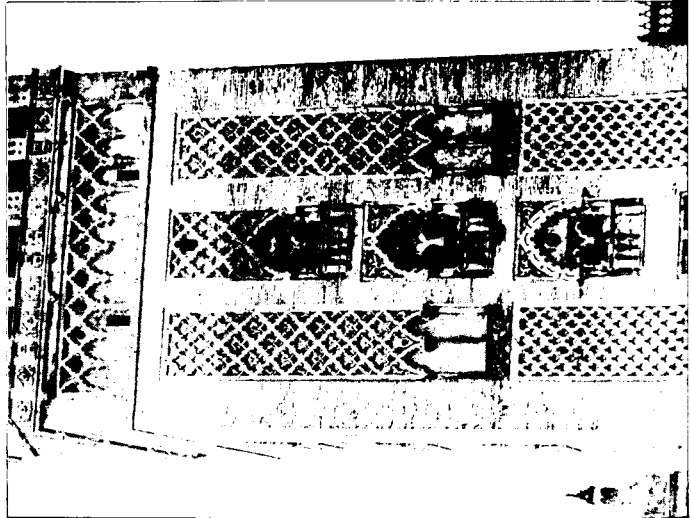
16. La Giralda. Cara Oeste. Rombos: modalidad A y C.

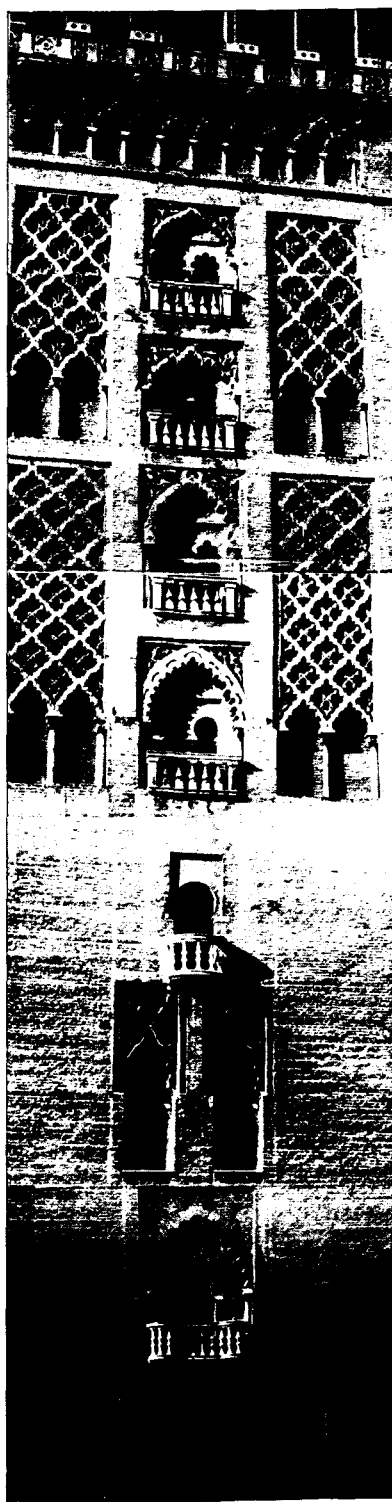




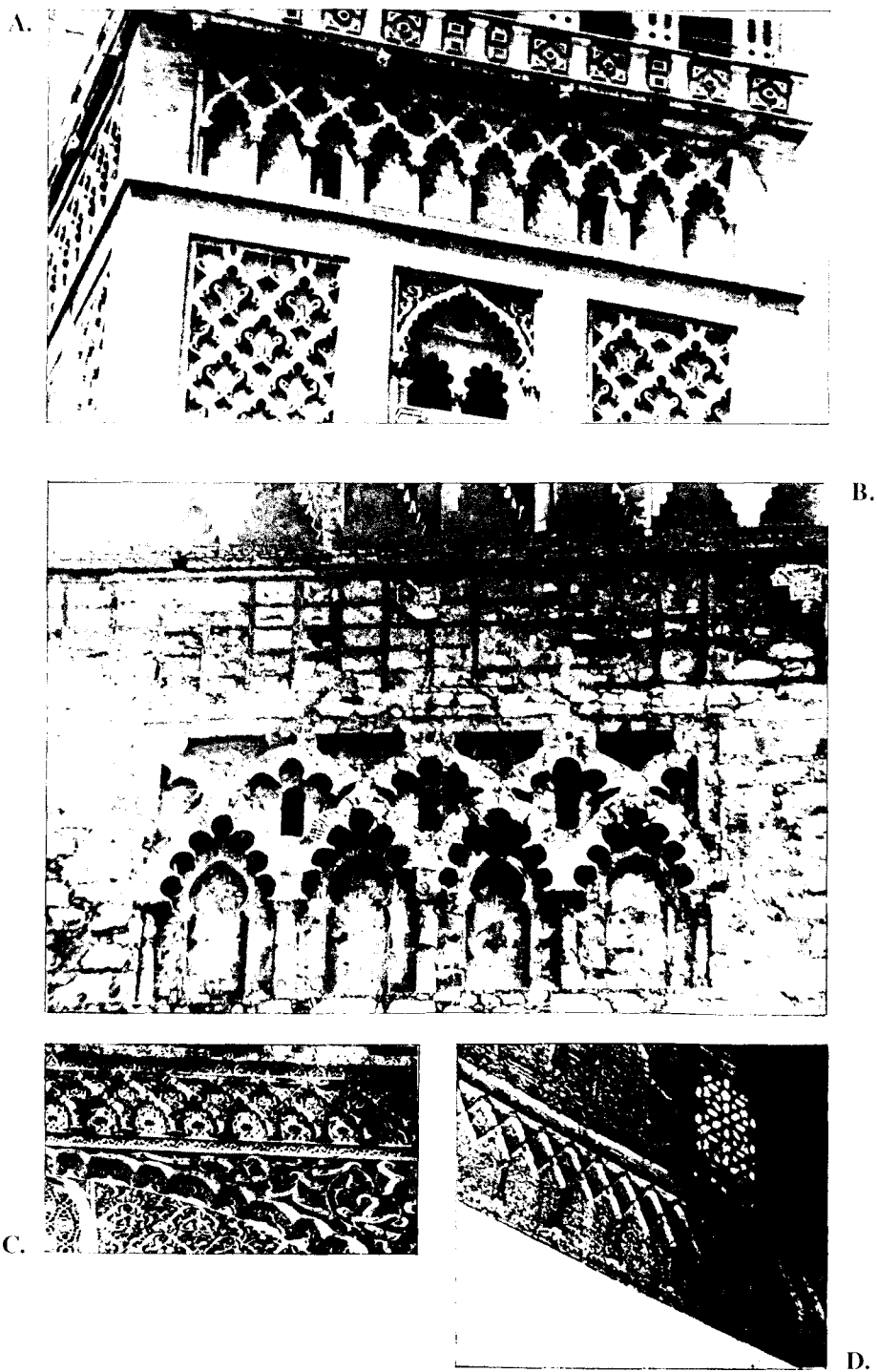
17. La Giralda. Cara Sur. Rombos: modalidad A y C.

18. La Giralda: Cara Norte.

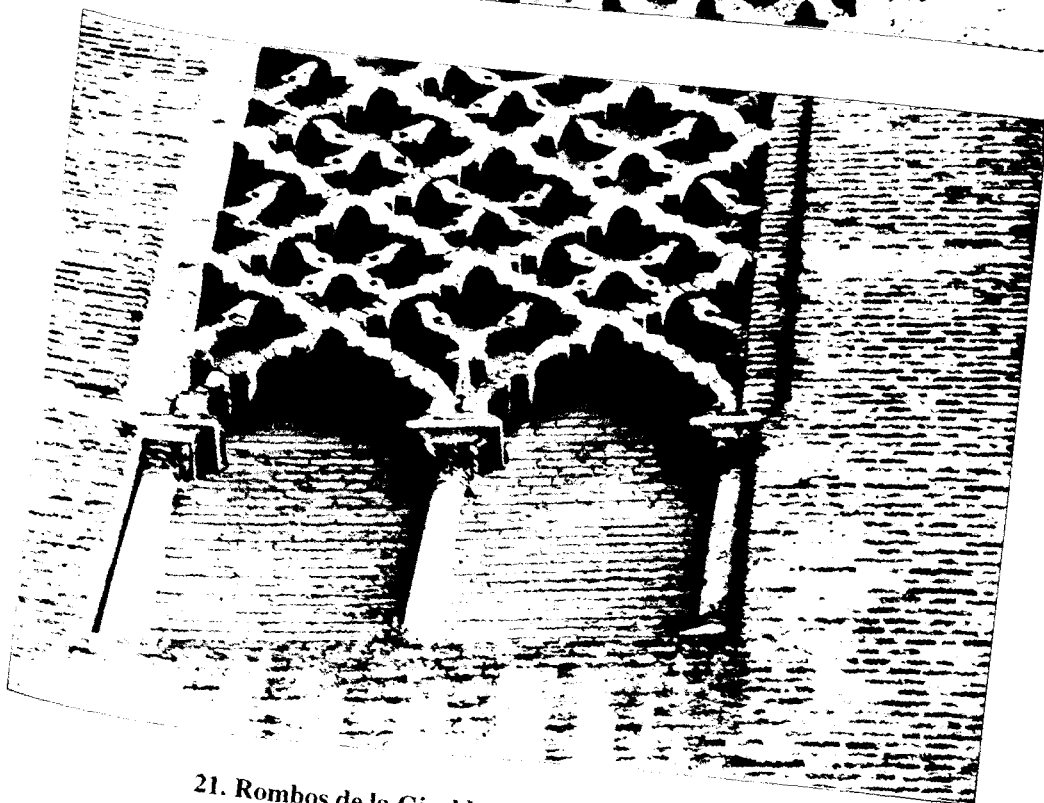
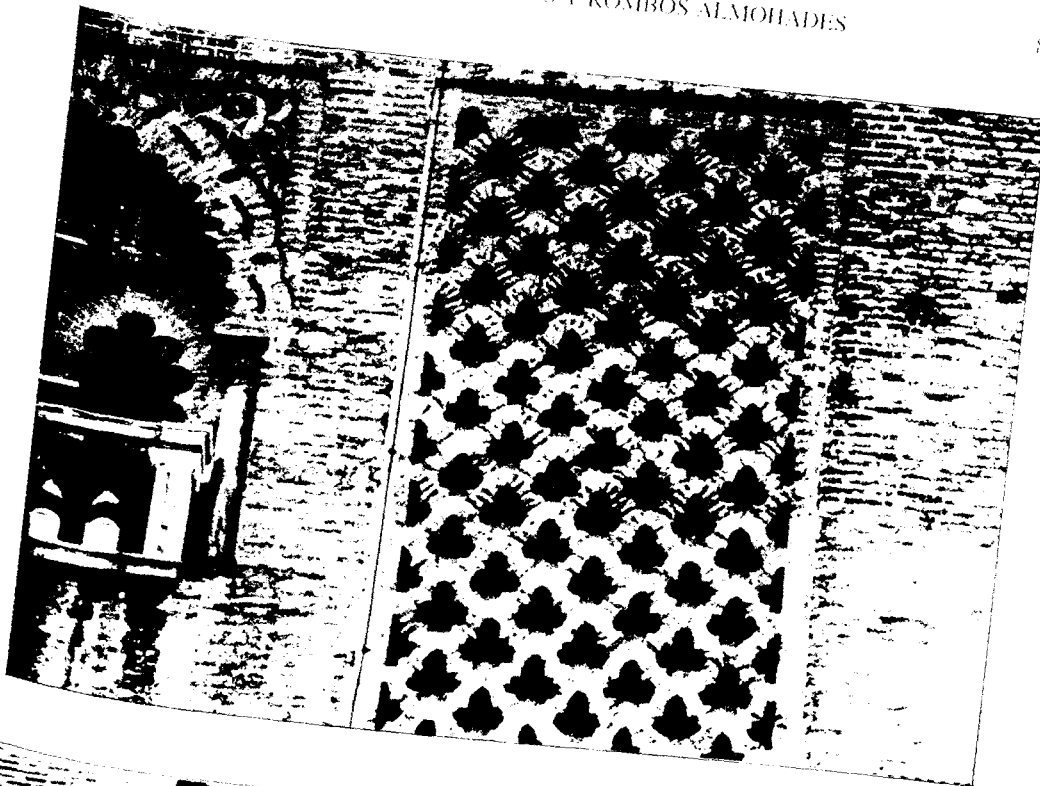




19. La Giralda: Cara Este.



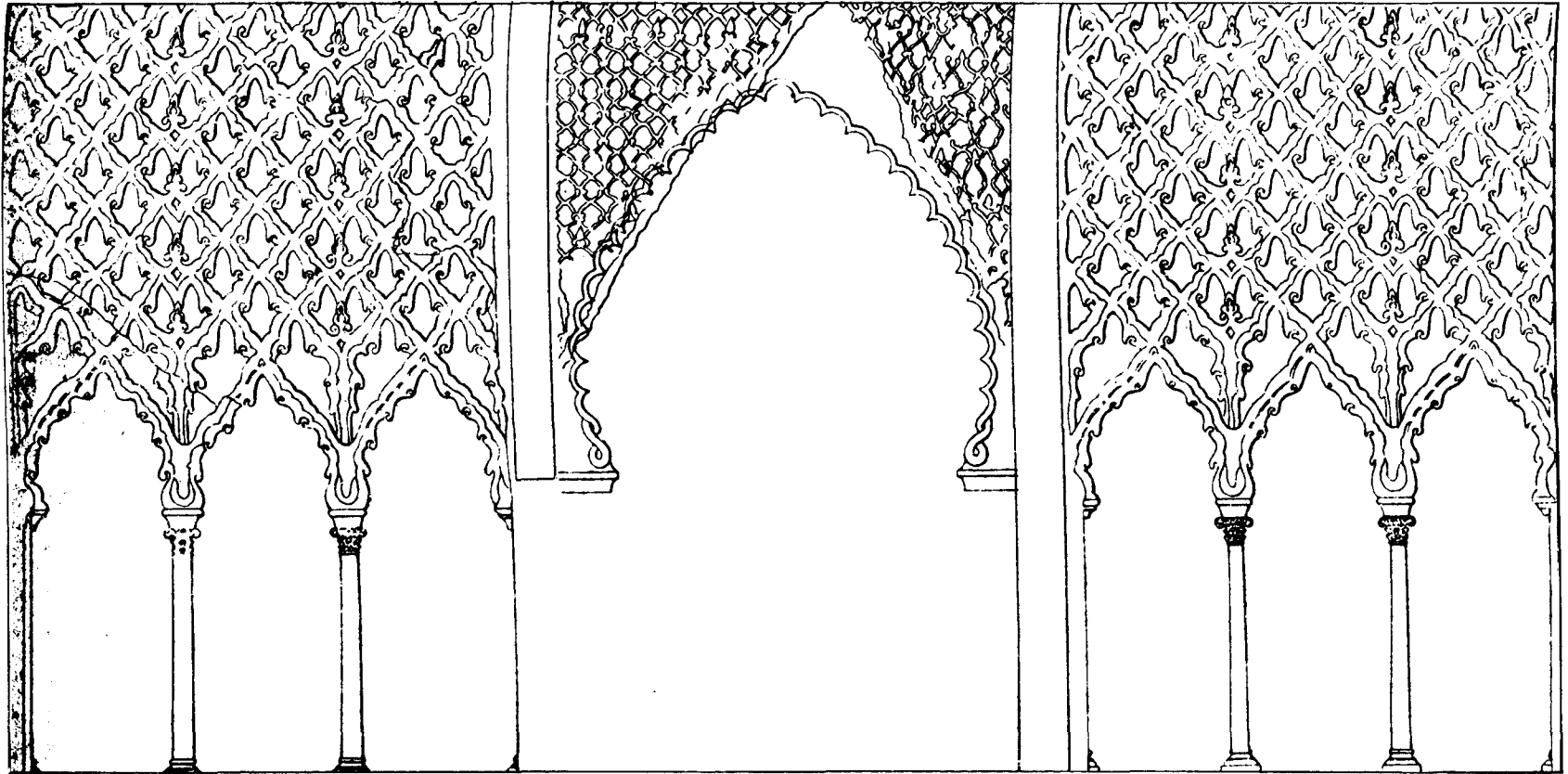
20. A y B; remates del primer cuerpo de la Giralda y alminar de la Kutubiya.  
C y D; frisos de la capilla Real de Córdoba (S. XIV) y de la Sala de Justicia, alcázar  
de Sevilla (S. XIV).



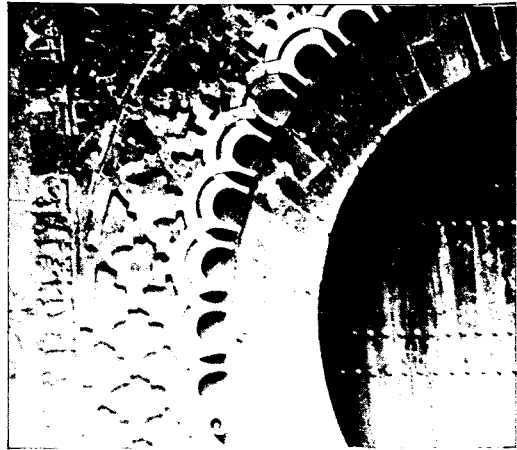
21. Rombos de la Giralda. Rombos: modalidad A y C.



22. Detalles de la Giralda.



23. Arqueria almohade del Patio del "Yeso", alcázar de Sevilla.  
Rombos: modalidad D con ganchos y G.

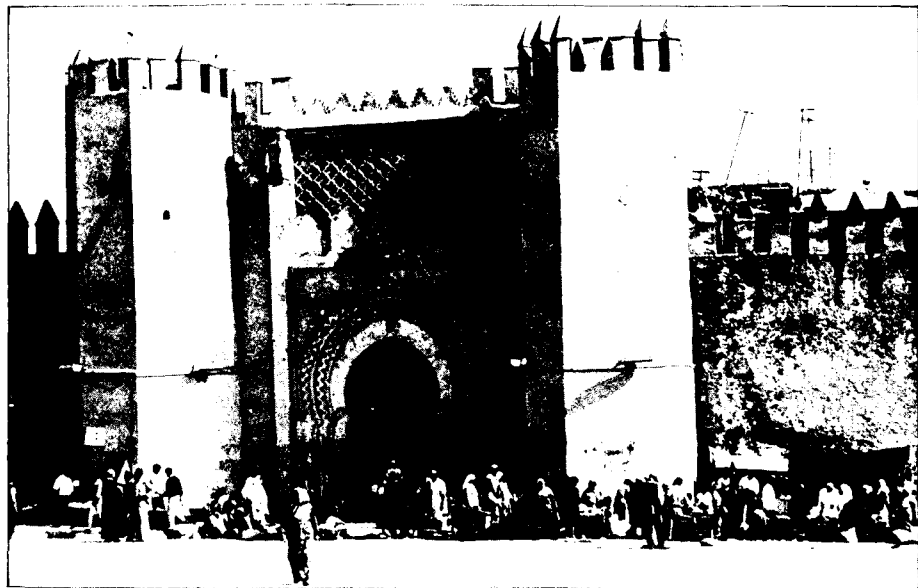
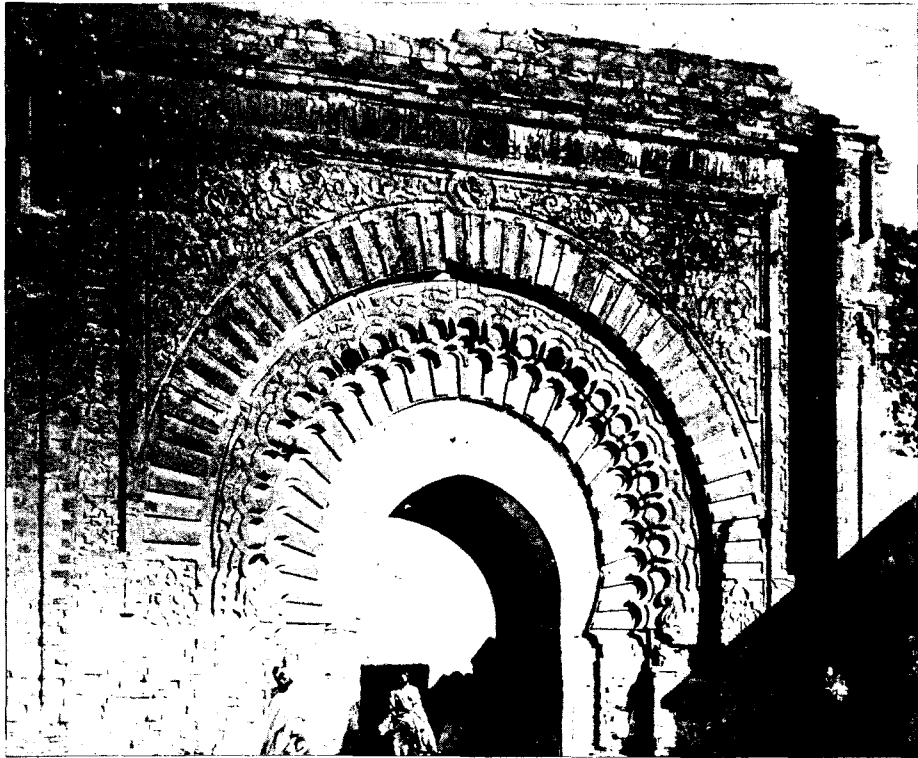


24. Rombos de la puerta principal alcazaba de los Udaya, Rabat.

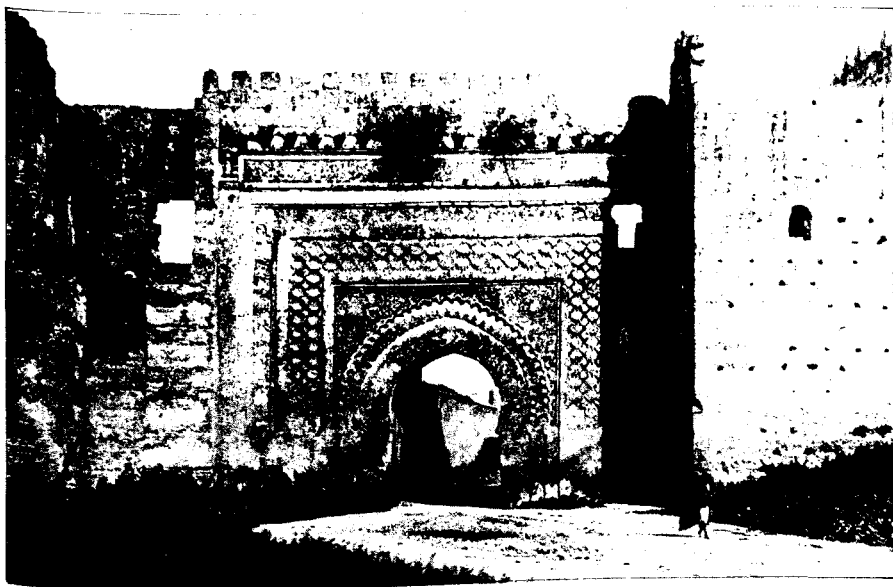
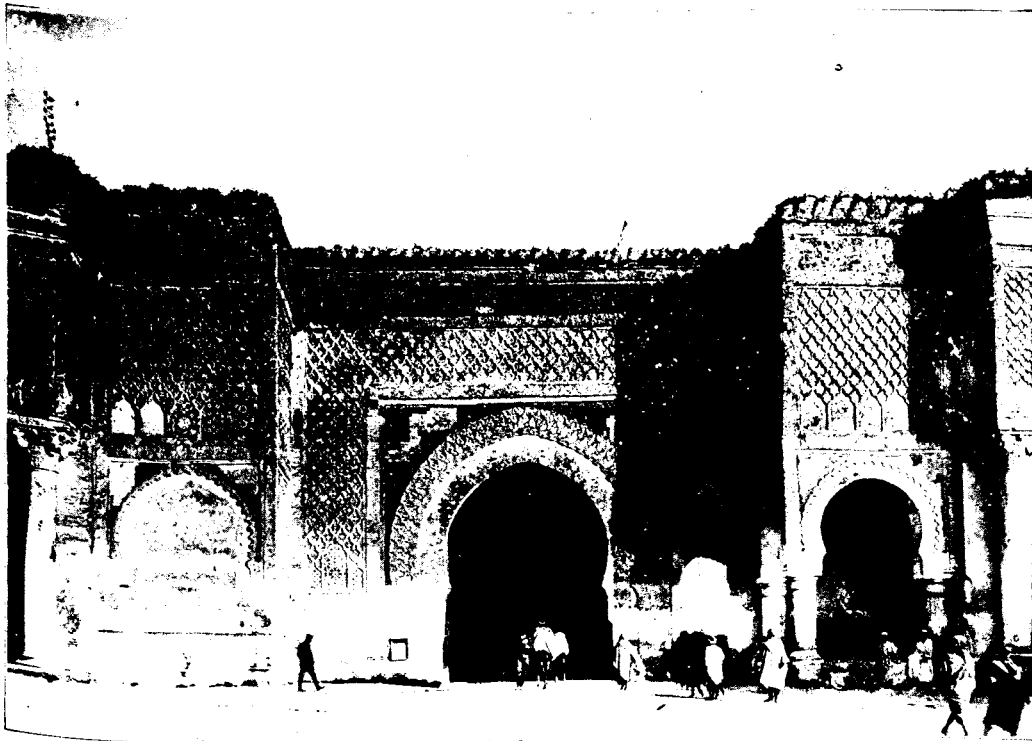




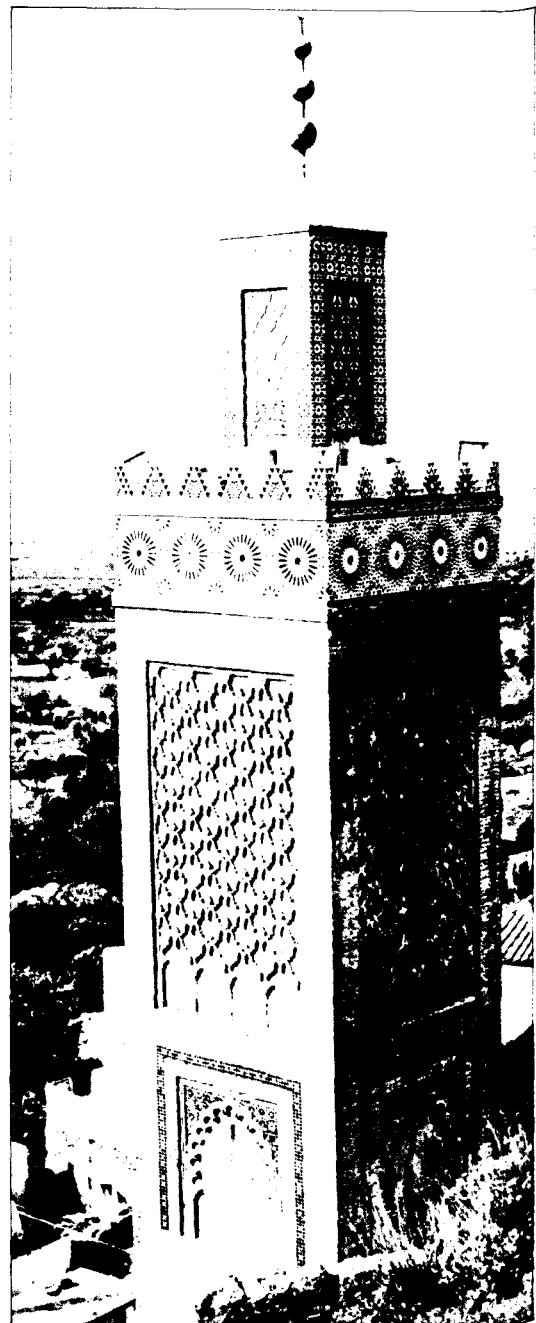
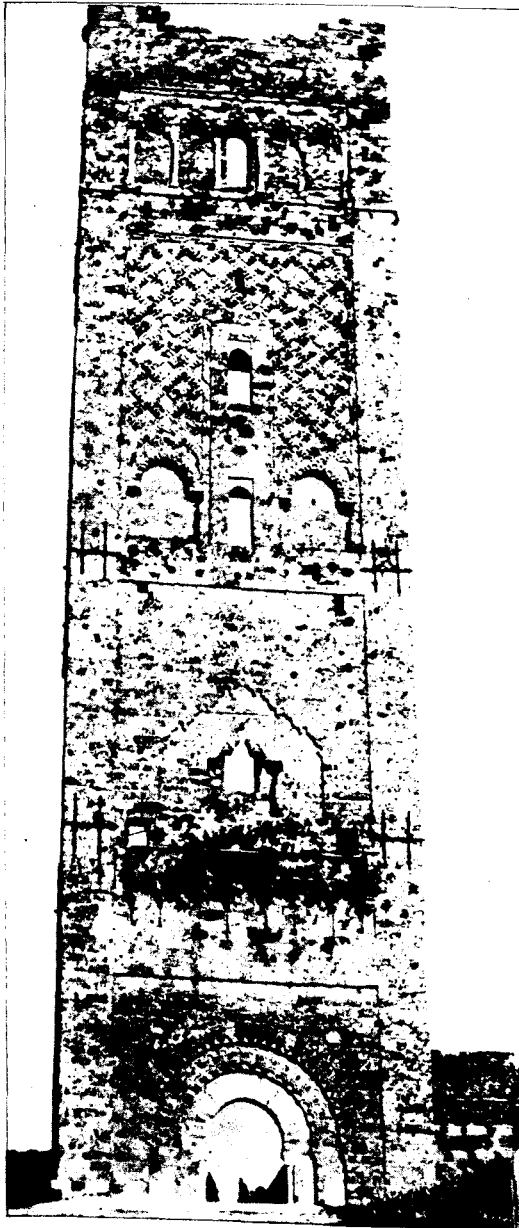
25. A y B. Bāb er-Rwah, Rabat; C, estela de cementerio, Ronda (Malaga).  
Rombos: modalidad D.



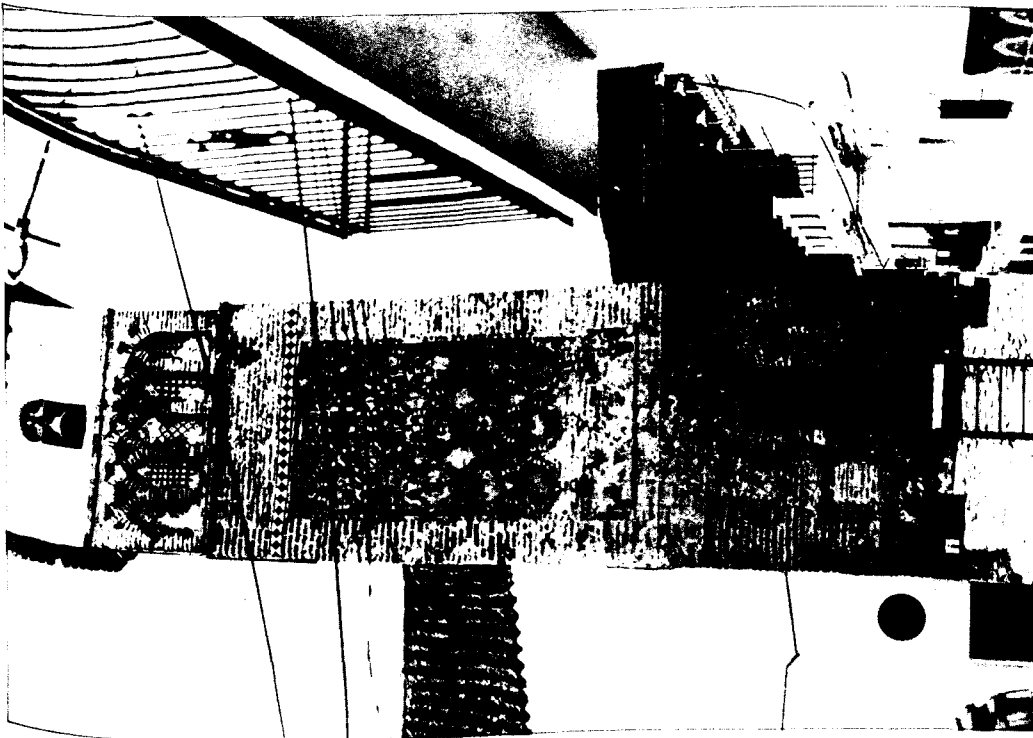
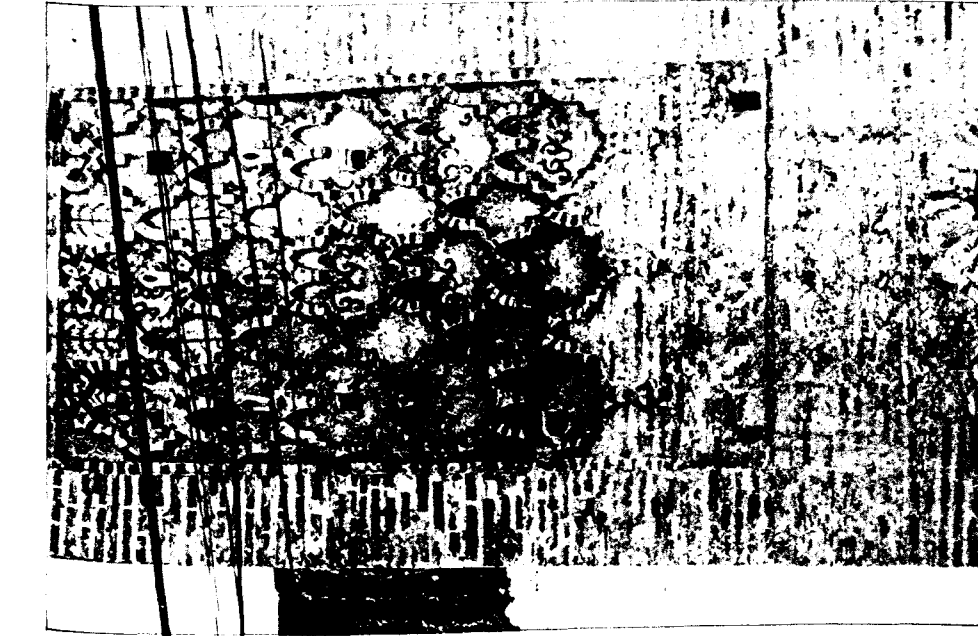
26. A) Bab Agnaw, Marrakech (friso superior de rombos).  
B) Bab Chorfa, Fez. Rombo: modalidad C.



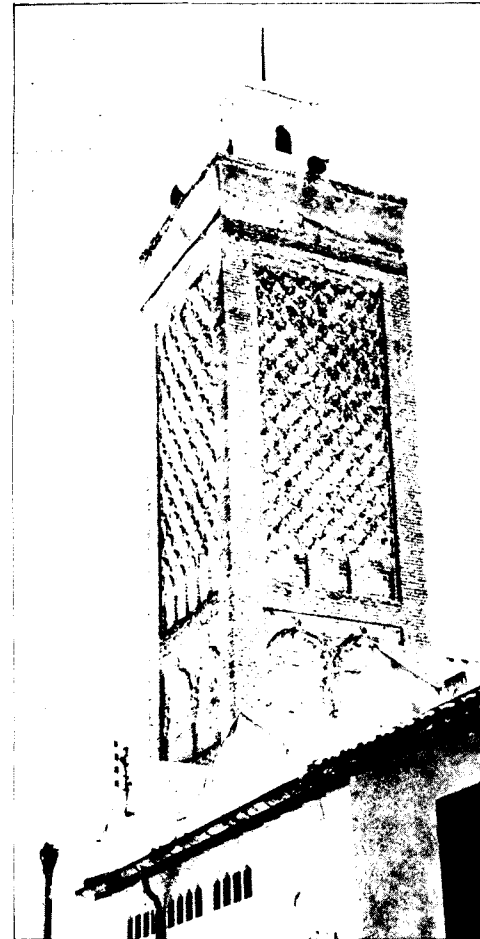
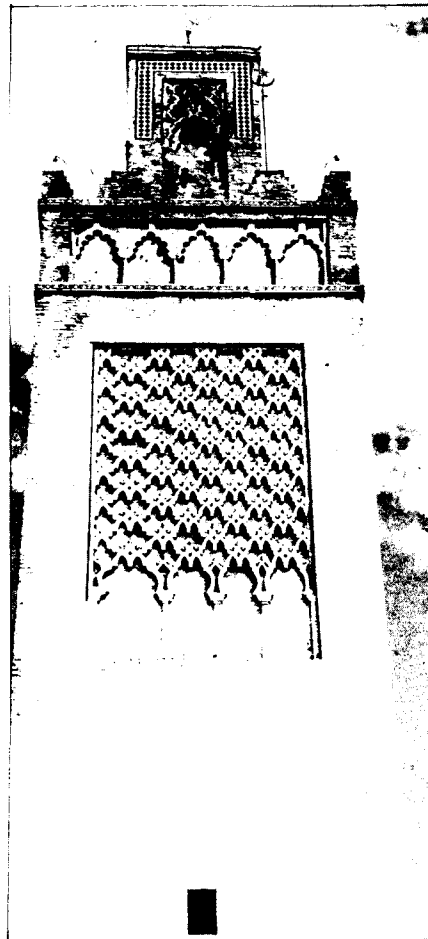
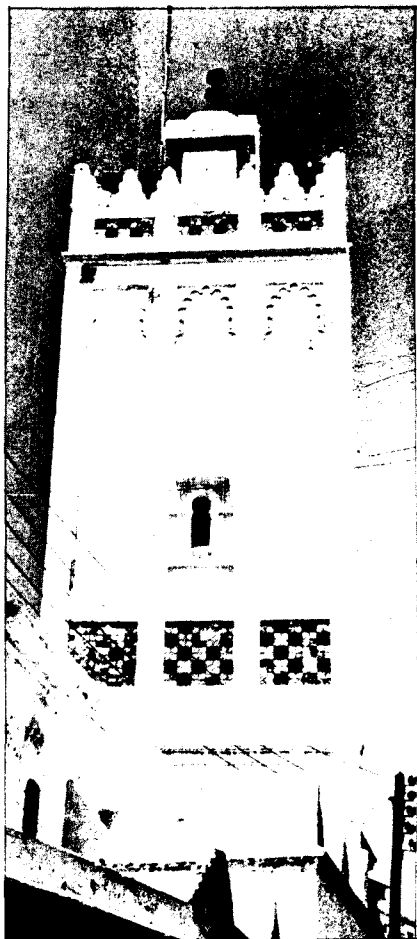
27. A) Bab Mansour (S. XVIII), Meknes ; B) Bab Khemis (S. XVII), Meknes.  
Rombos: modalidad C.



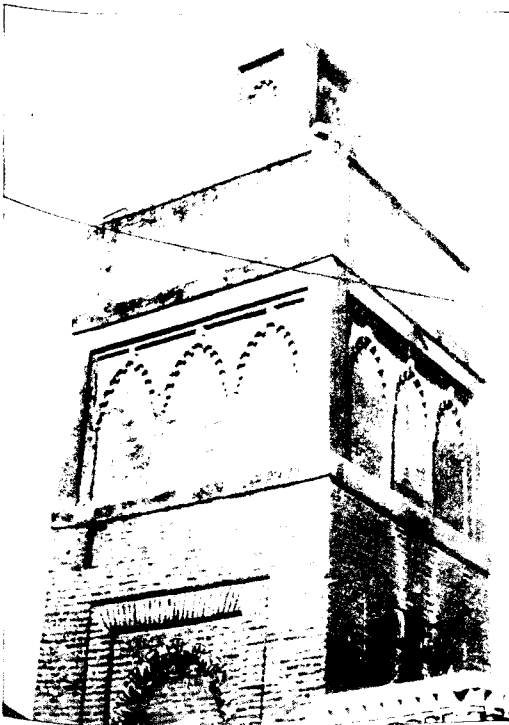
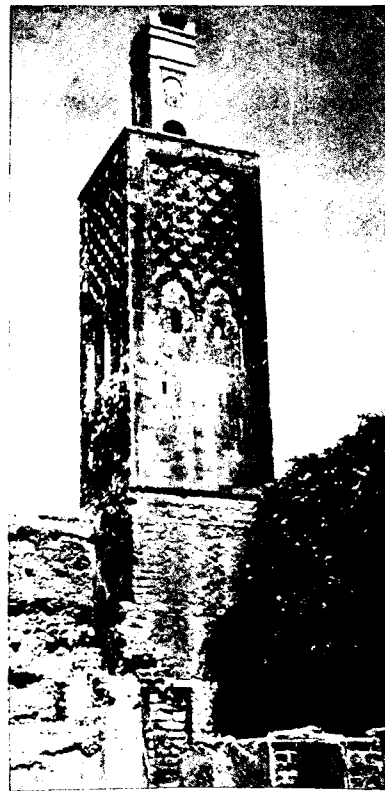
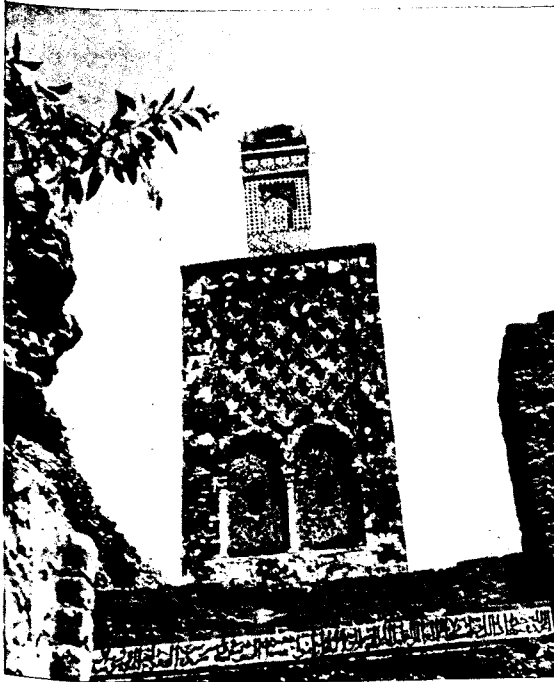
28. A) Alminar de la Mansura, Tlemecén; B) Alminar Sidi Halawi, Tlemecén.  
Rombos: modalidad F.



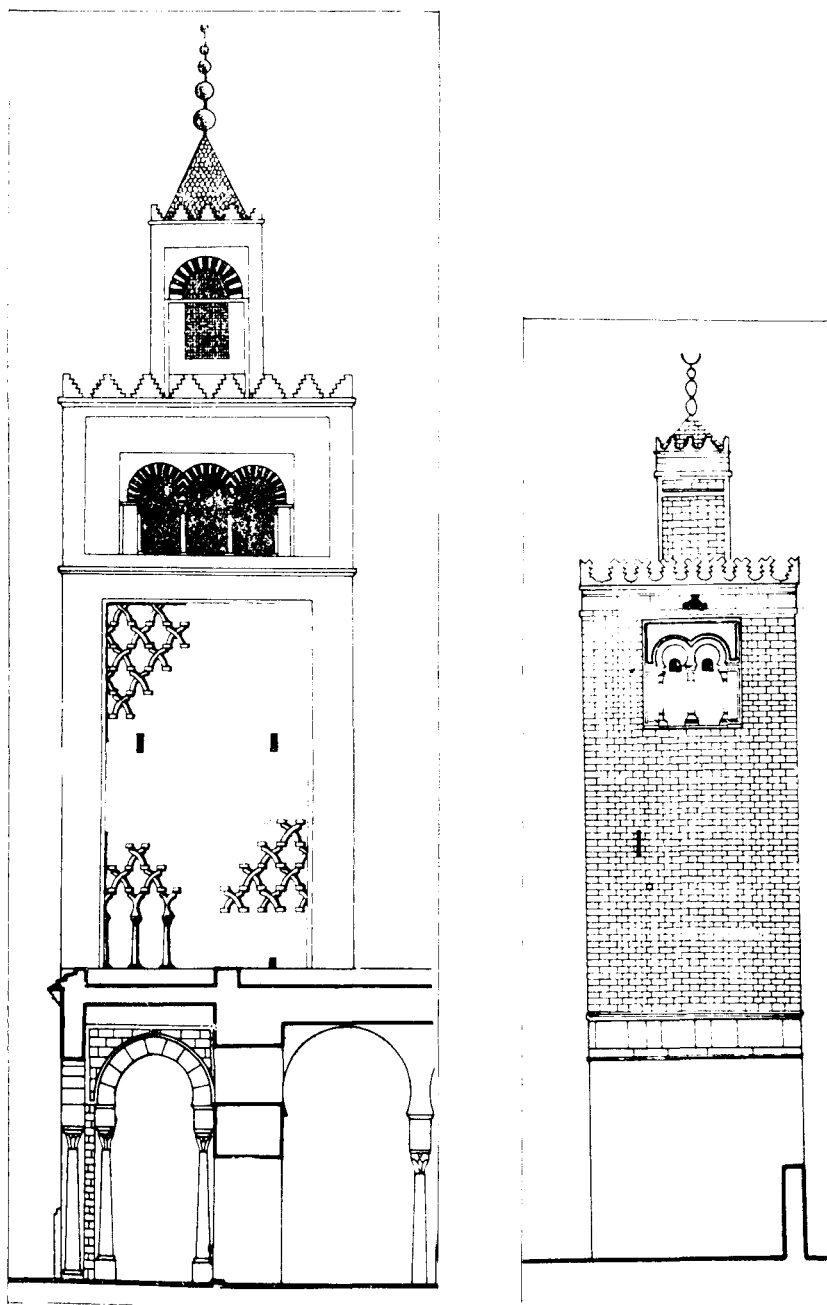
29. Alminar de Archez (Malaga). Rombos: modalidad F.



30. A) Mezquita de Argel; B) Gran mezquita de Tremecén;  
C) Mezquita de Nedroma. Rombos: modalidad F y C.

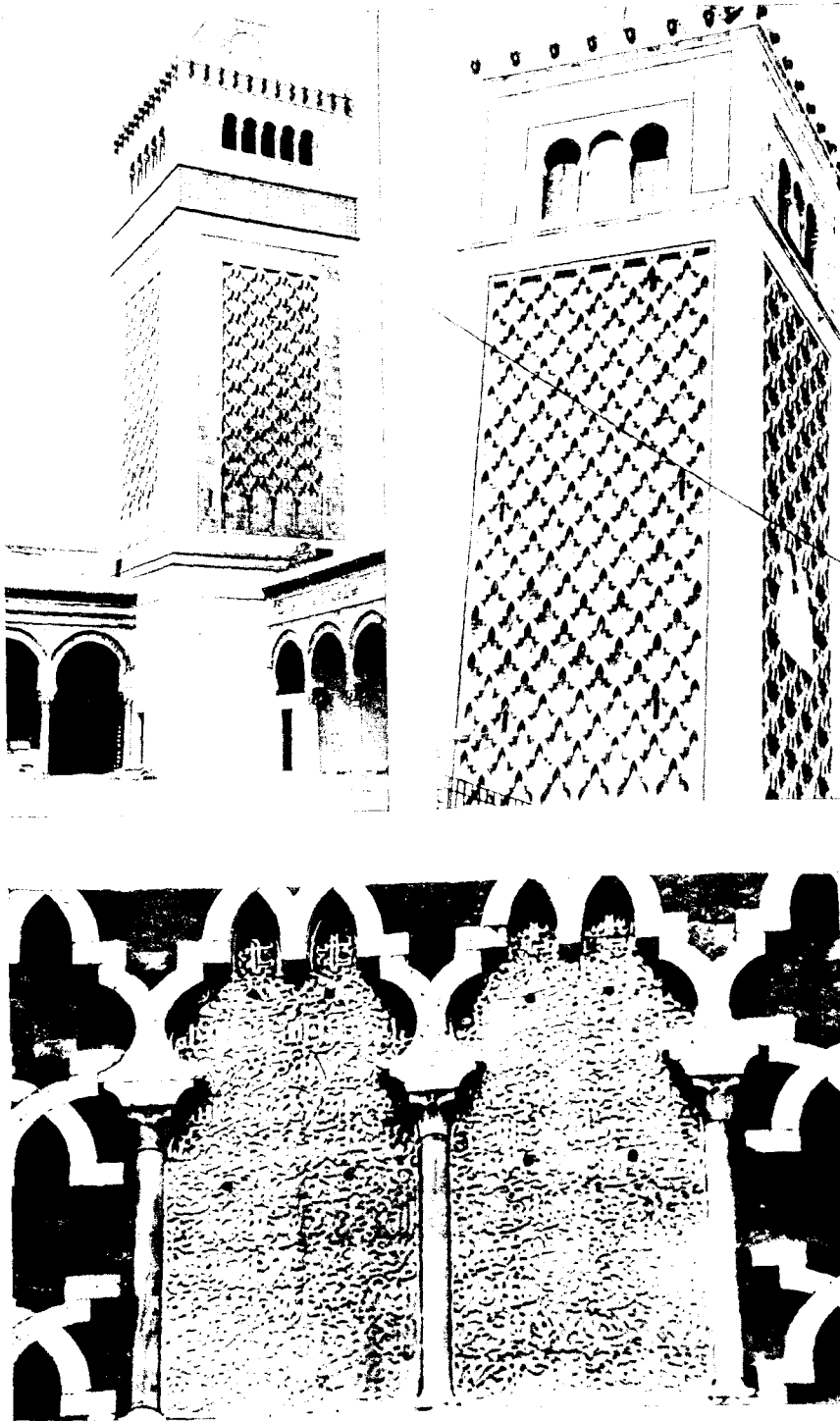


31. A) y B) Alminar de la Zawiya de la Chella; C) Alminar de Tremecén;  
D) Madraza Saferine Fez. Rombos modalidad D.

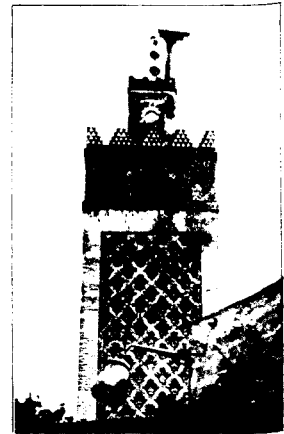
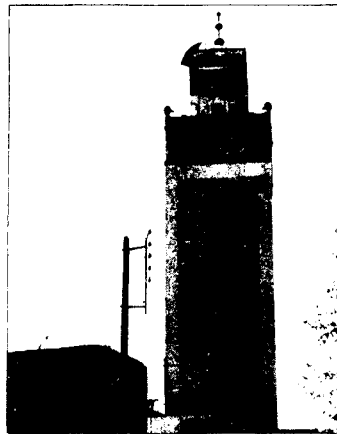
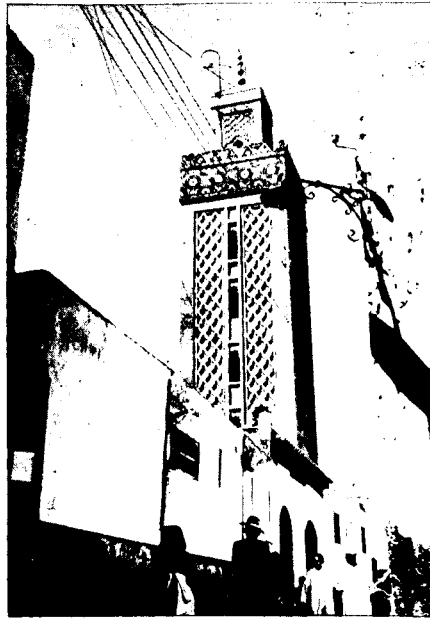


32. Alminares de Tunez de la mezquita de la alcazaba (Segun Daoulatli).  
Rombos: modalidad C.

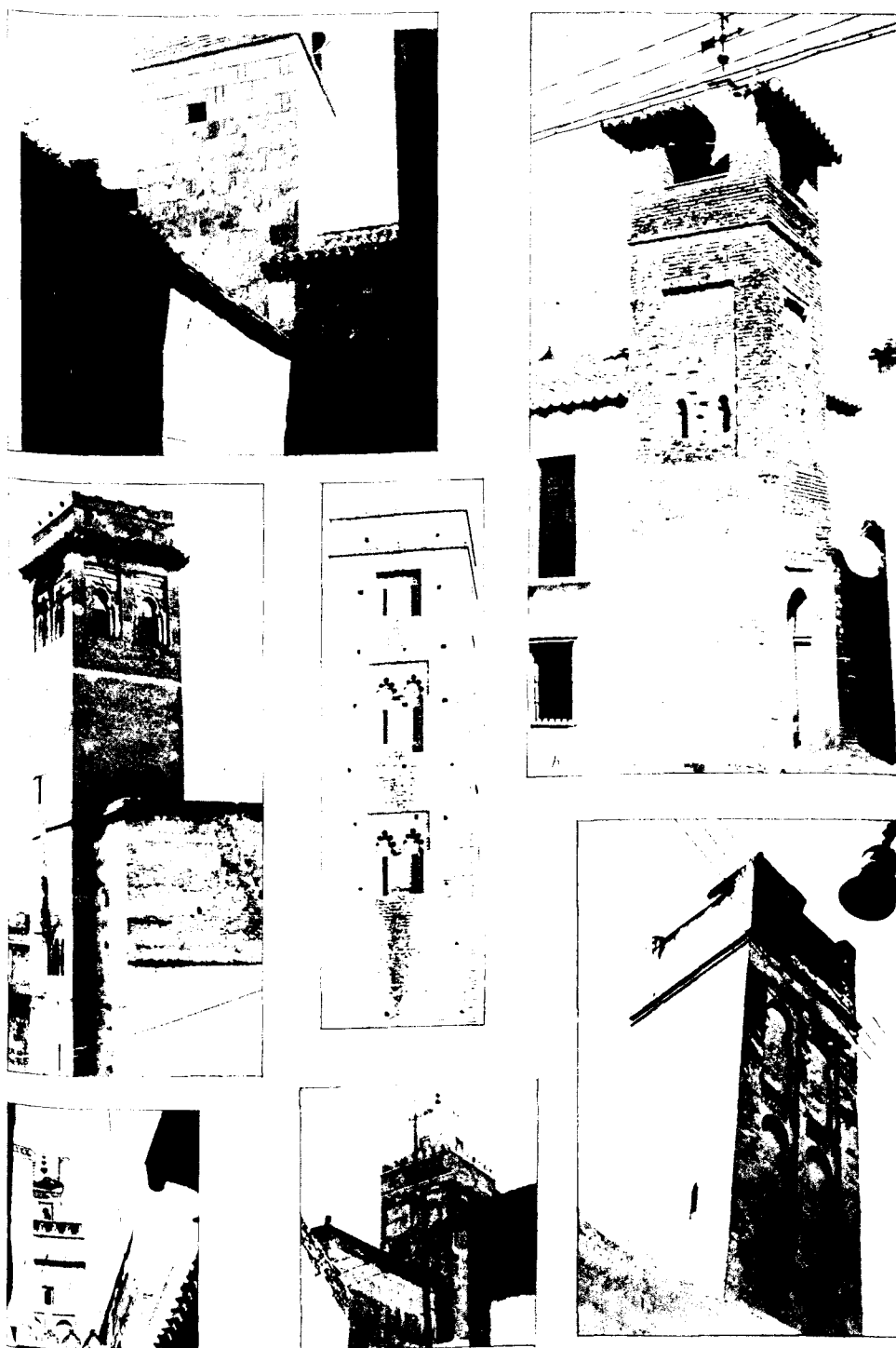




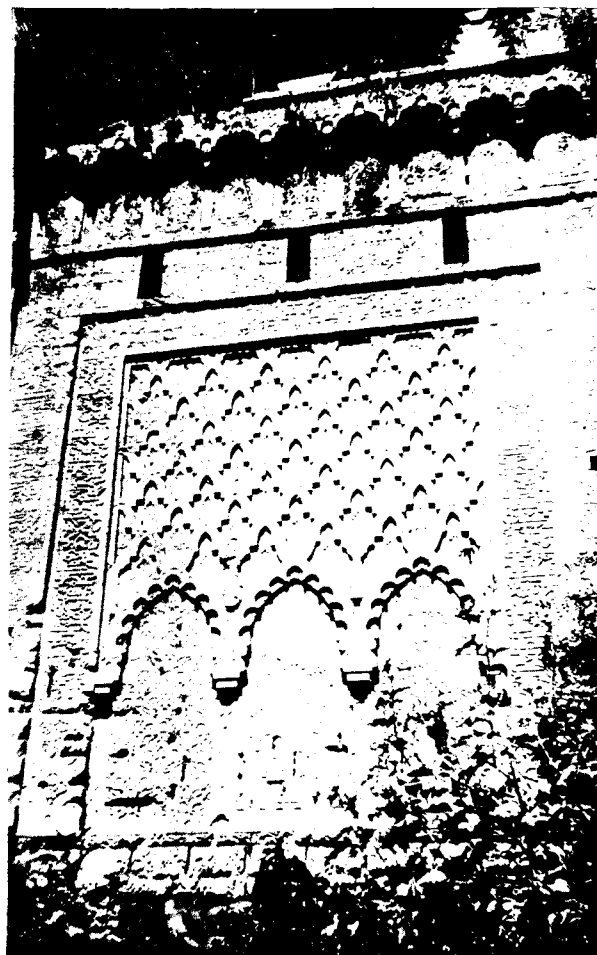
33. Tunes: A) Alminar de la mezquita de la Zaytuna; B) y C) alminar de la mezquita de la alnazuba. Rombos: modalidad F y C.



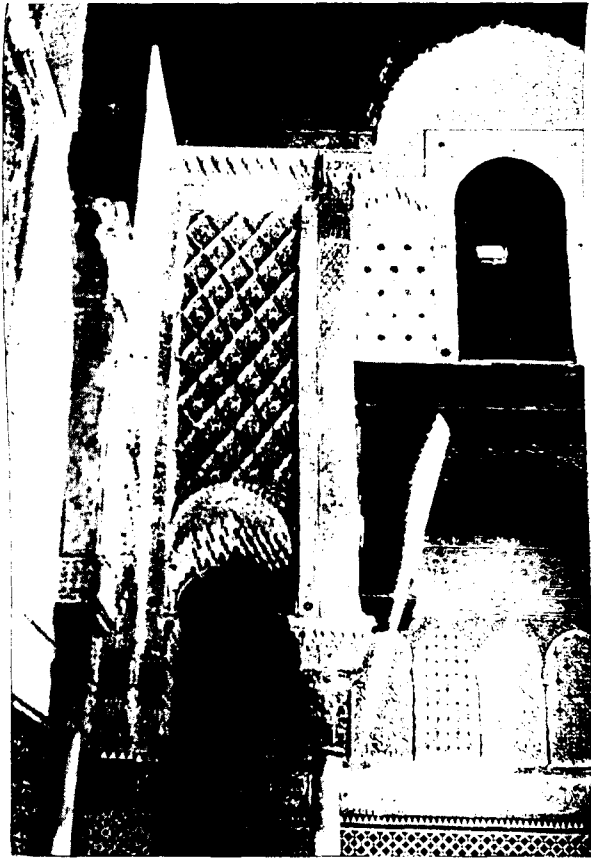
34. Alminares de Fez: A) Gran mezquita; B) Mezquita de Abu Hasán;  
C) Mezquita az-Zhar; D) Mezquita Roja; E) Cherabliyyin.



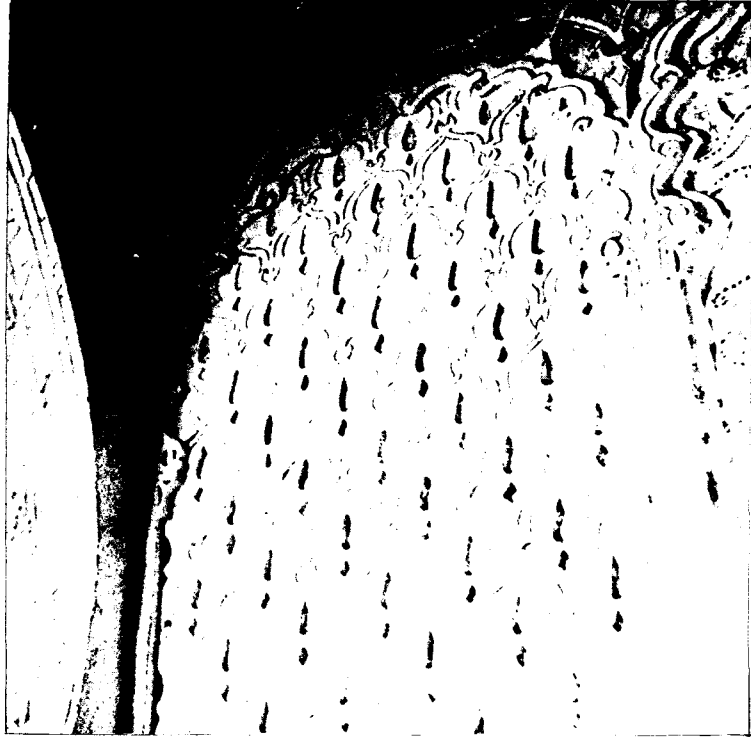
35. Alminares lisos ; A) Mezquita San José, Granada ; B) Mezquita San Sebastian, Ronda; C) y G) Alminares de Fez ; D) Cuatrohabitan Sevilla ; E) El Daoun, Fez; F) Mezquita de Taza.



36. A) Fachada Mausoleo Abu-l-Hasán, Chella ; B) Friso superior, fachada exterior puerta principal, Chella; C) Puerta Dekaken; Fez. Rombos modalidad D.



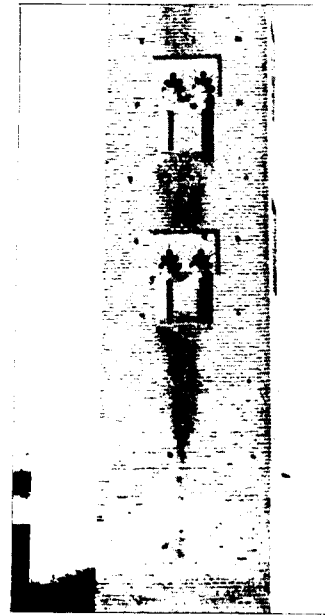
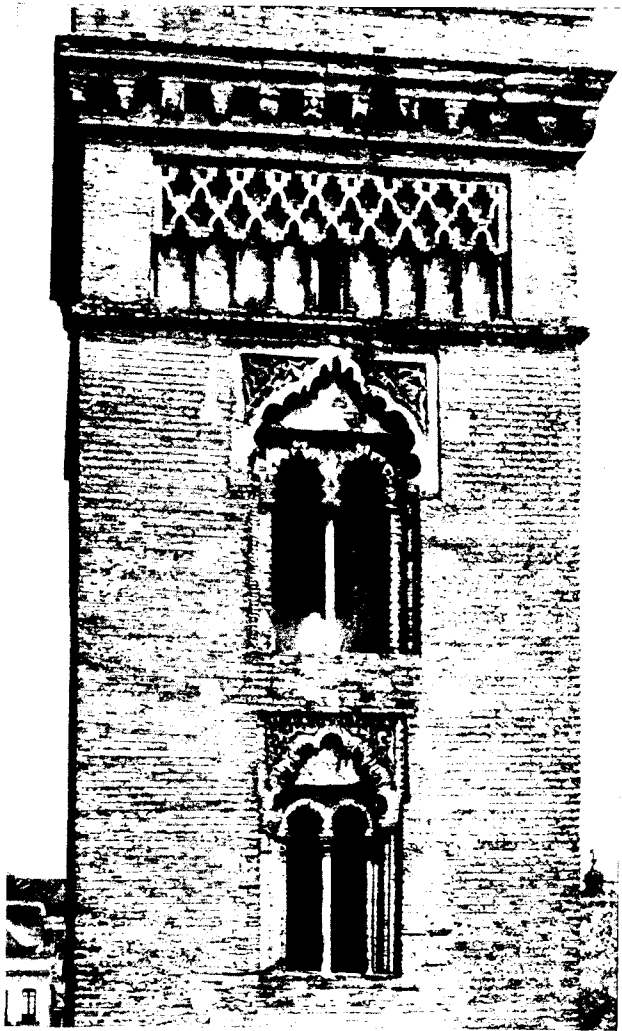
37. A) Maderse Attarine, Fez ; B) Maderse de Fez Jdid. Rombos: modalidad G.



38. Rombos de Palmetas: A) Mezquita de Taza ; B) Patio del Harem, Alhambra.

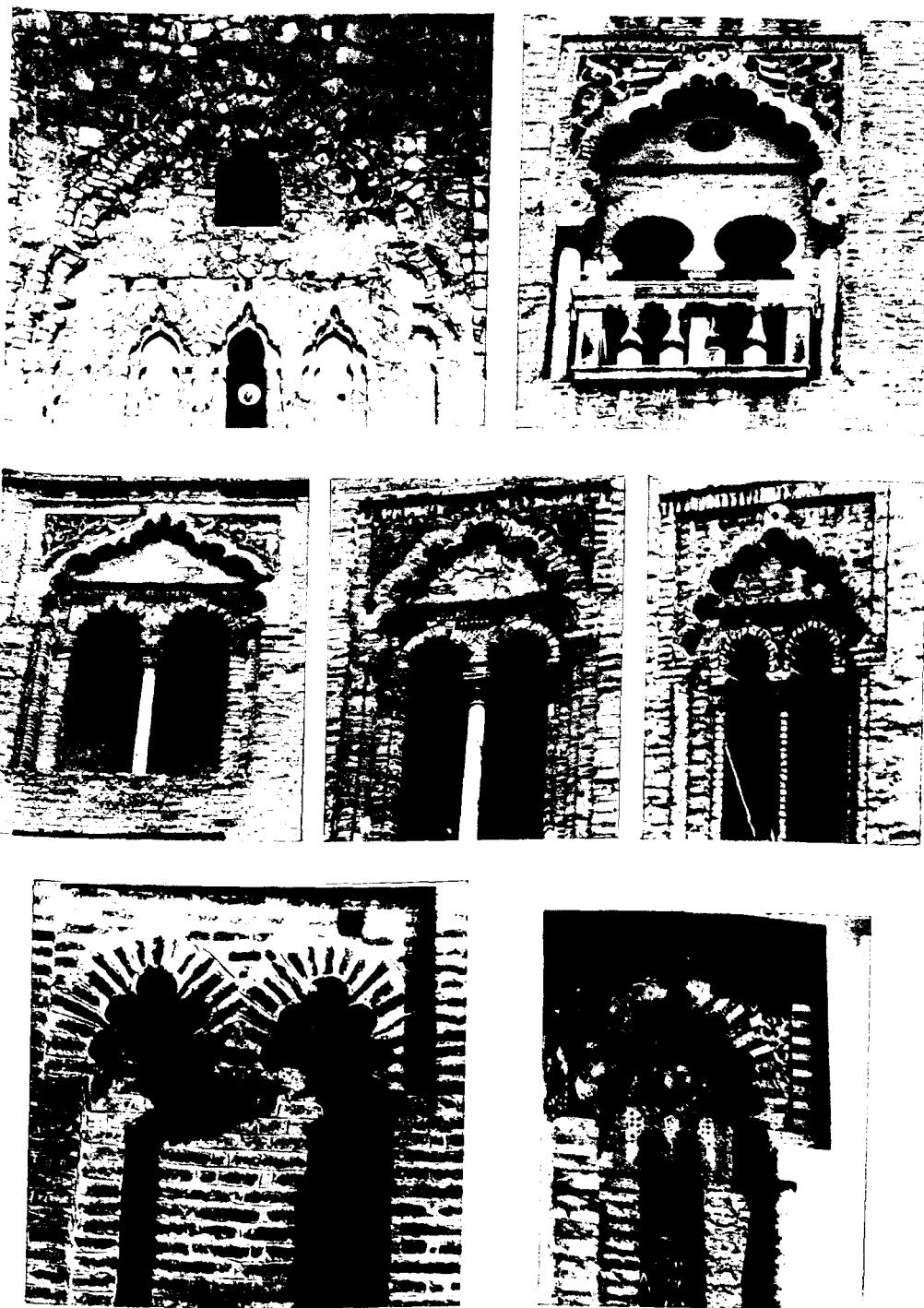


39. Sevilla. A) Giralda; B) Fachada interior, puerta del Perdón, mezquita mayor.

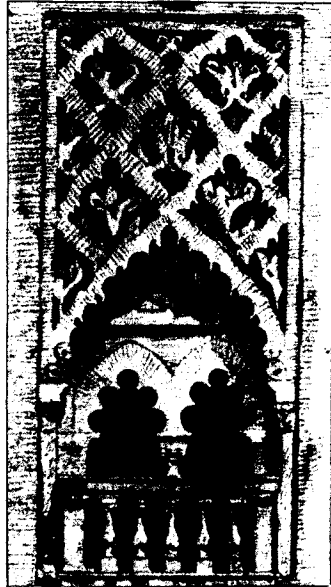


40. A) Iglesia de San Marcos, Sevilla ; B) Alminar Cuatrohabitan, Sevilla ; C) Iglesia de San Pedro, Sevilla

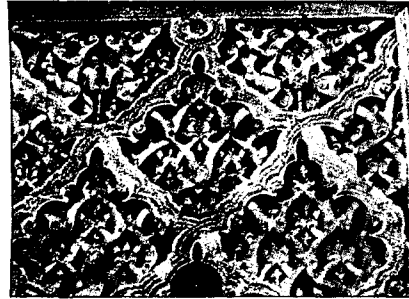
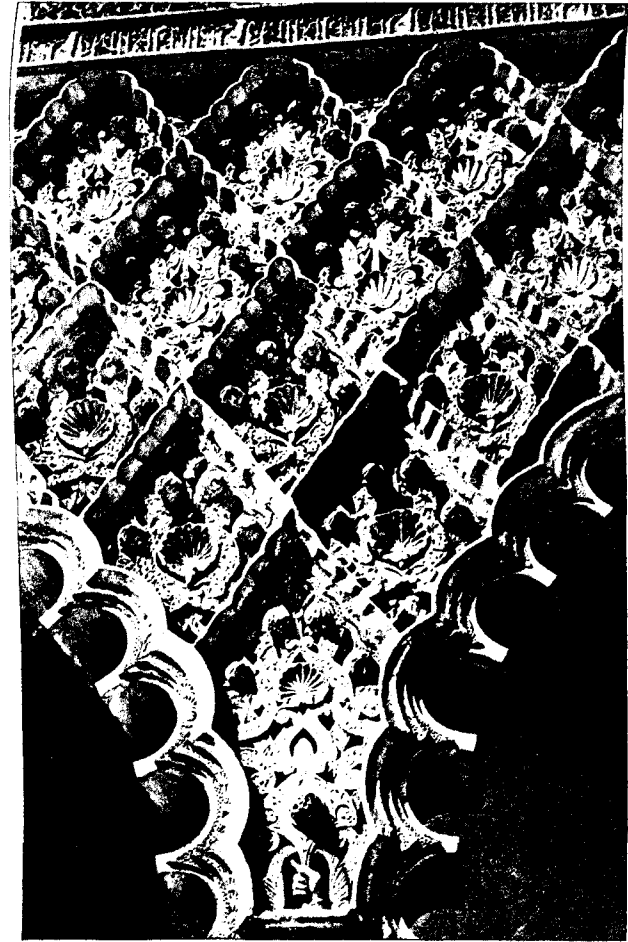
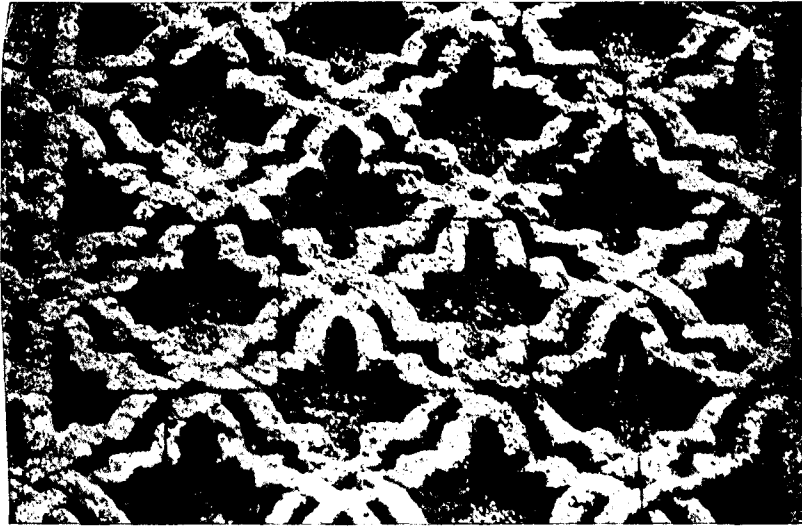




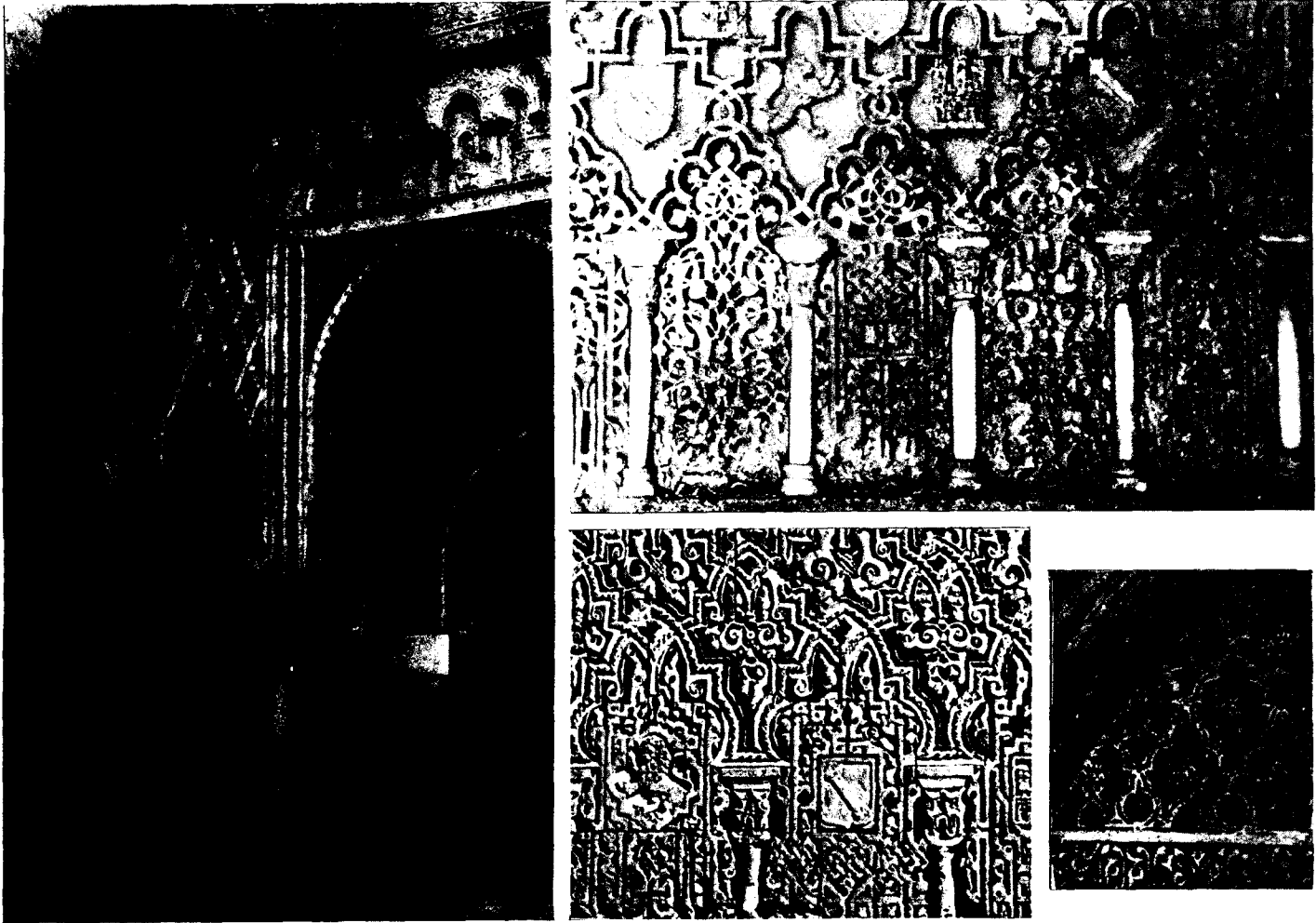
41. Ventanas almohades y mudéjares: A) Kutubiya; B) Giralda;  
 C) D) E) San Marcos de Sevilla; F) Alminar de cuatrohabitan, Sevilla;  
 G) Torre de Omnium Sanctorum, Sevilla.



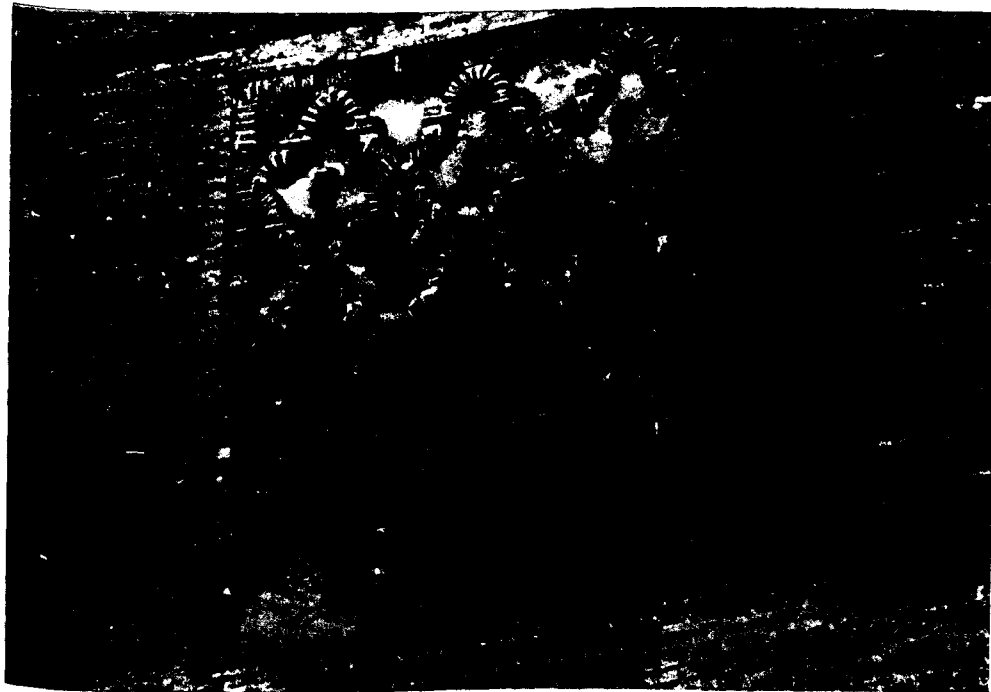
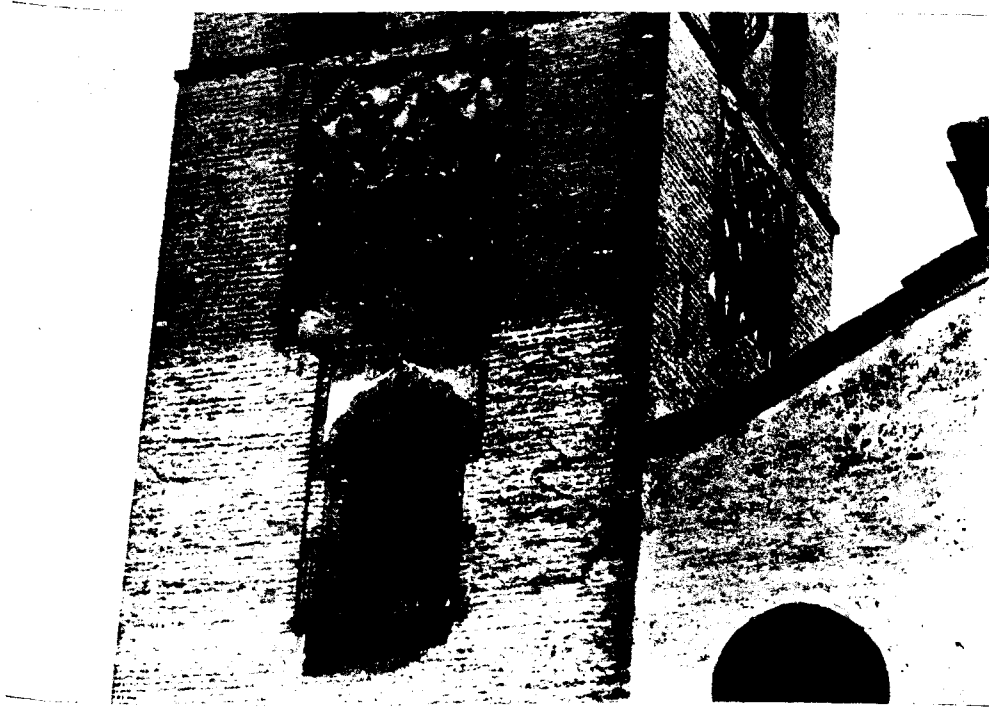
42. A) Almohade, Patio del "Yeso", Sevilla ; B) Apúnte de la Giralda; C) Fachada alcázar de Sevilla (S. XIV).



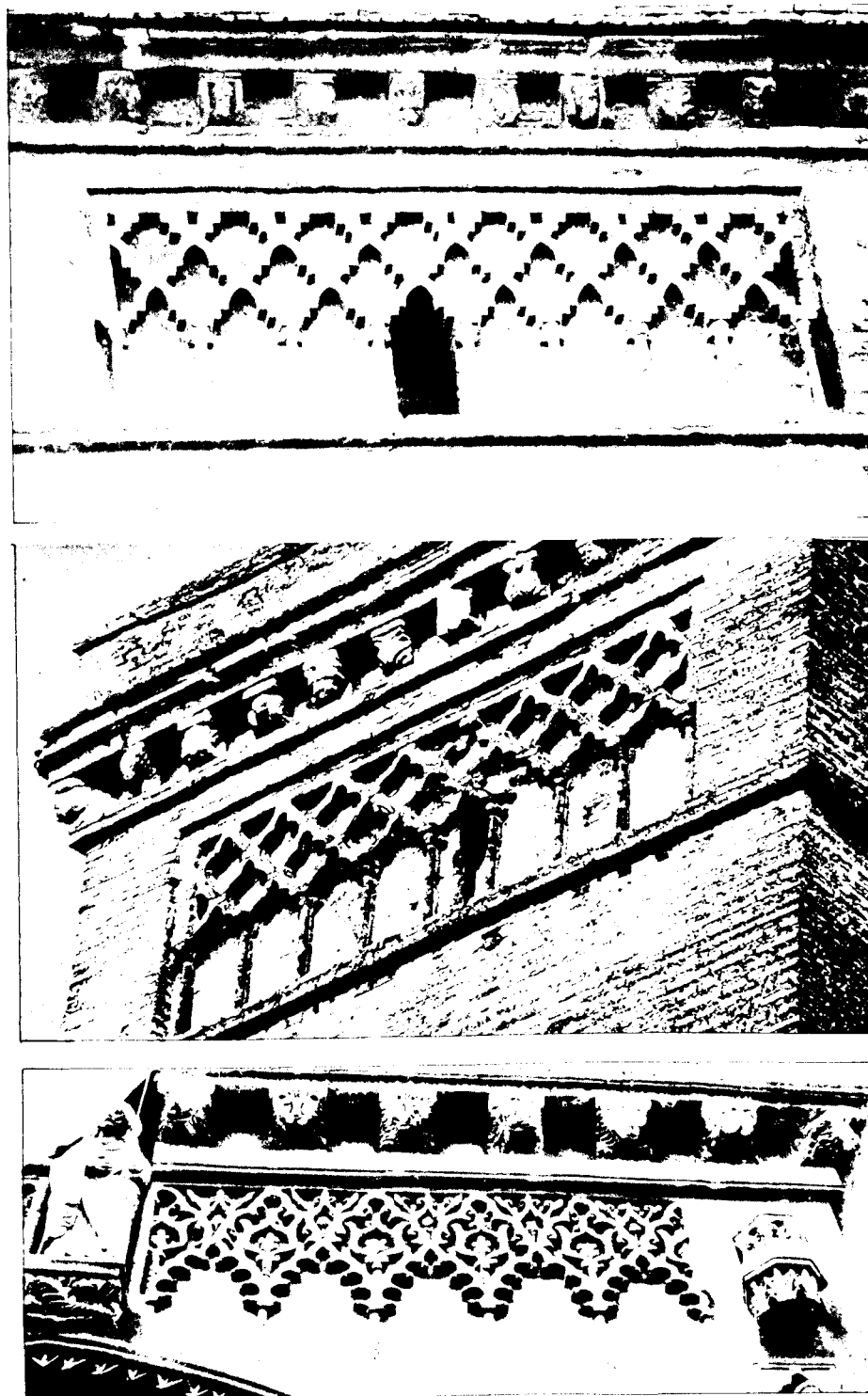
43. A) Paño de Piedra, Torre del Oro, Sevilla; B) Patio de "Doncellas", yesería S. XIV alcázar de Sevilla; C) Esgrafiado del "apeadero", alcázar de Sevilla; D) Fachada, mudéjar, Alcázar de Sevilla.



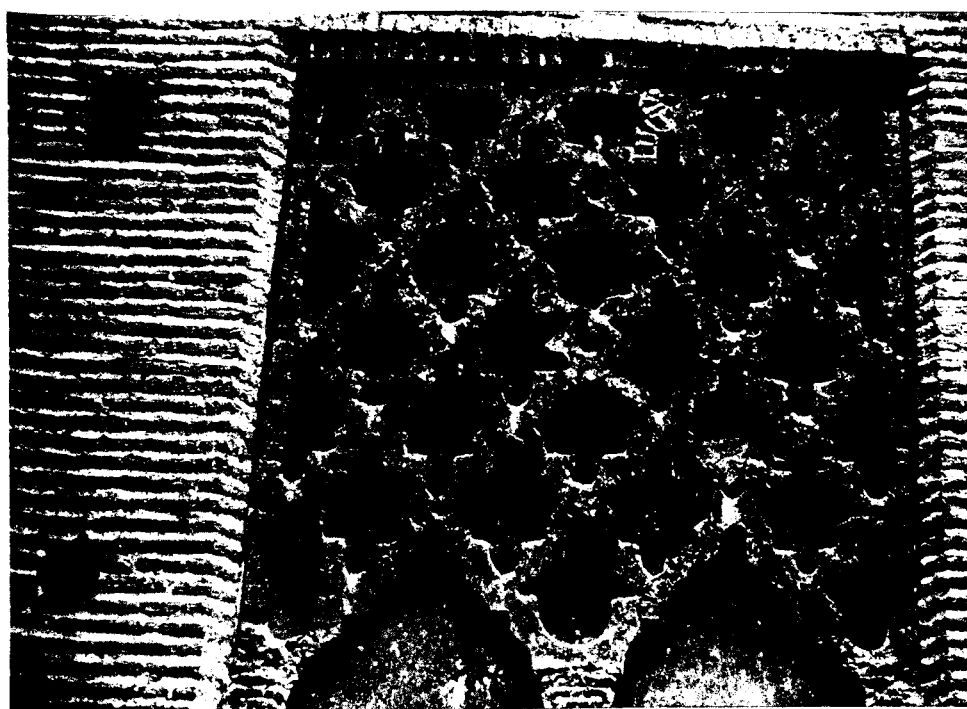
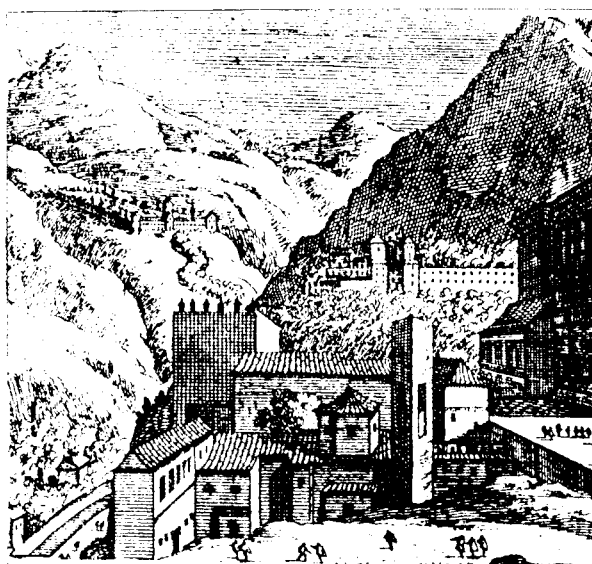
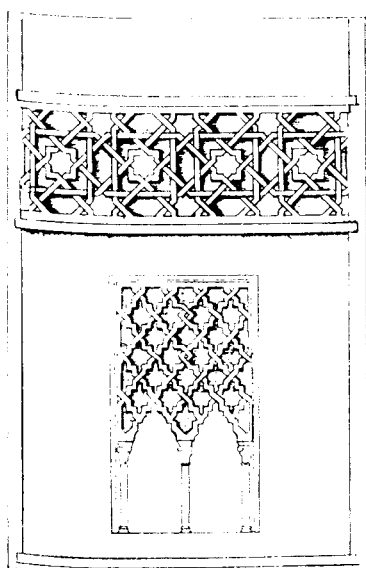
44. A) Patio de "Muñecas", mudejar, alcázar de Sevilla; B) C) D) Mudejar, alcázar de Sevilla. Rombos: modalidad G, D y F.



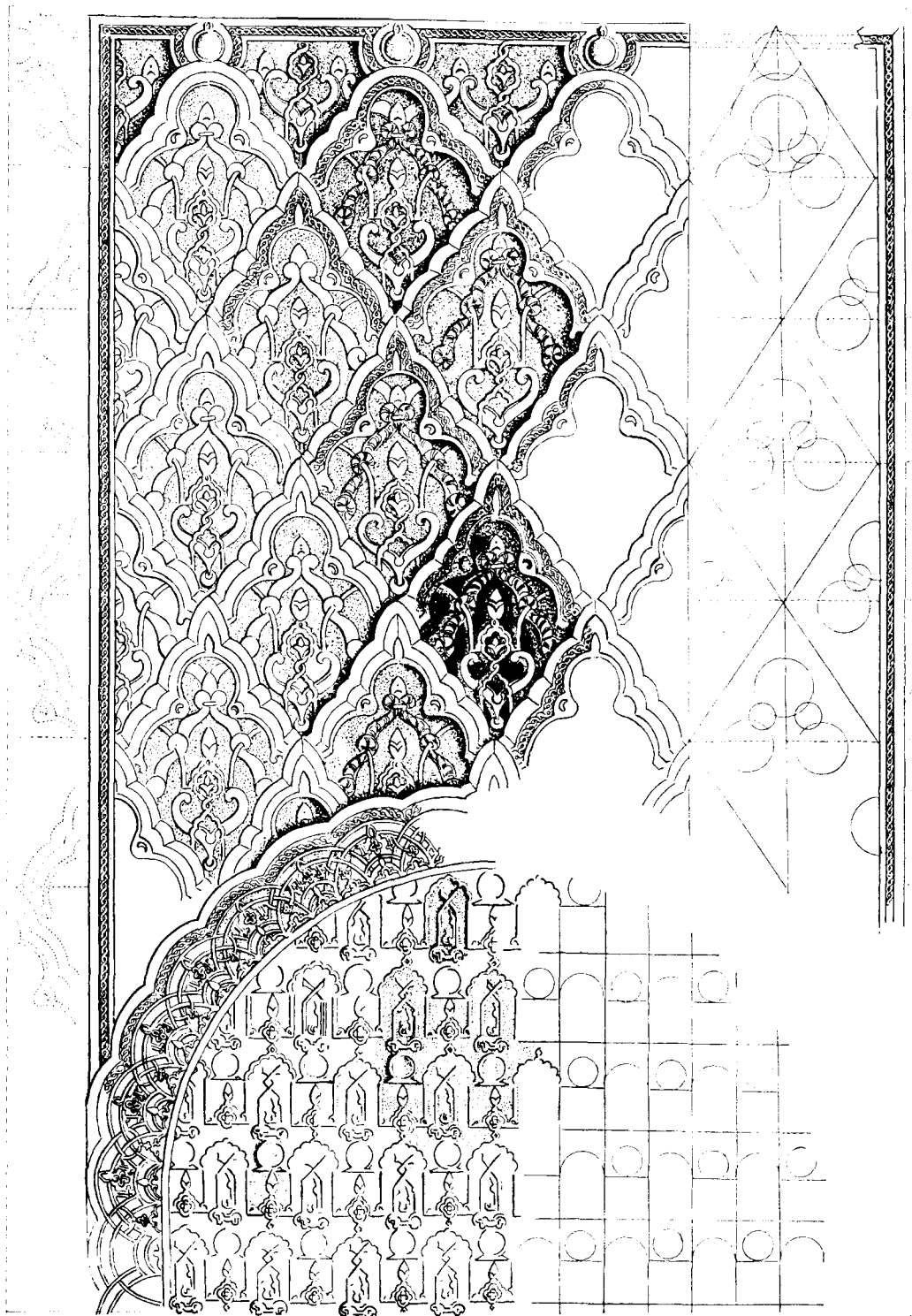
45. Torre mudéjar de Omnium Sanctorum, Sevilla. Rombos: modalidad C.



46. Sevilla. Torre de San Marcos, mudéjar, y fachada de Piedra del Templo.  
Rombos modalidad C y D.

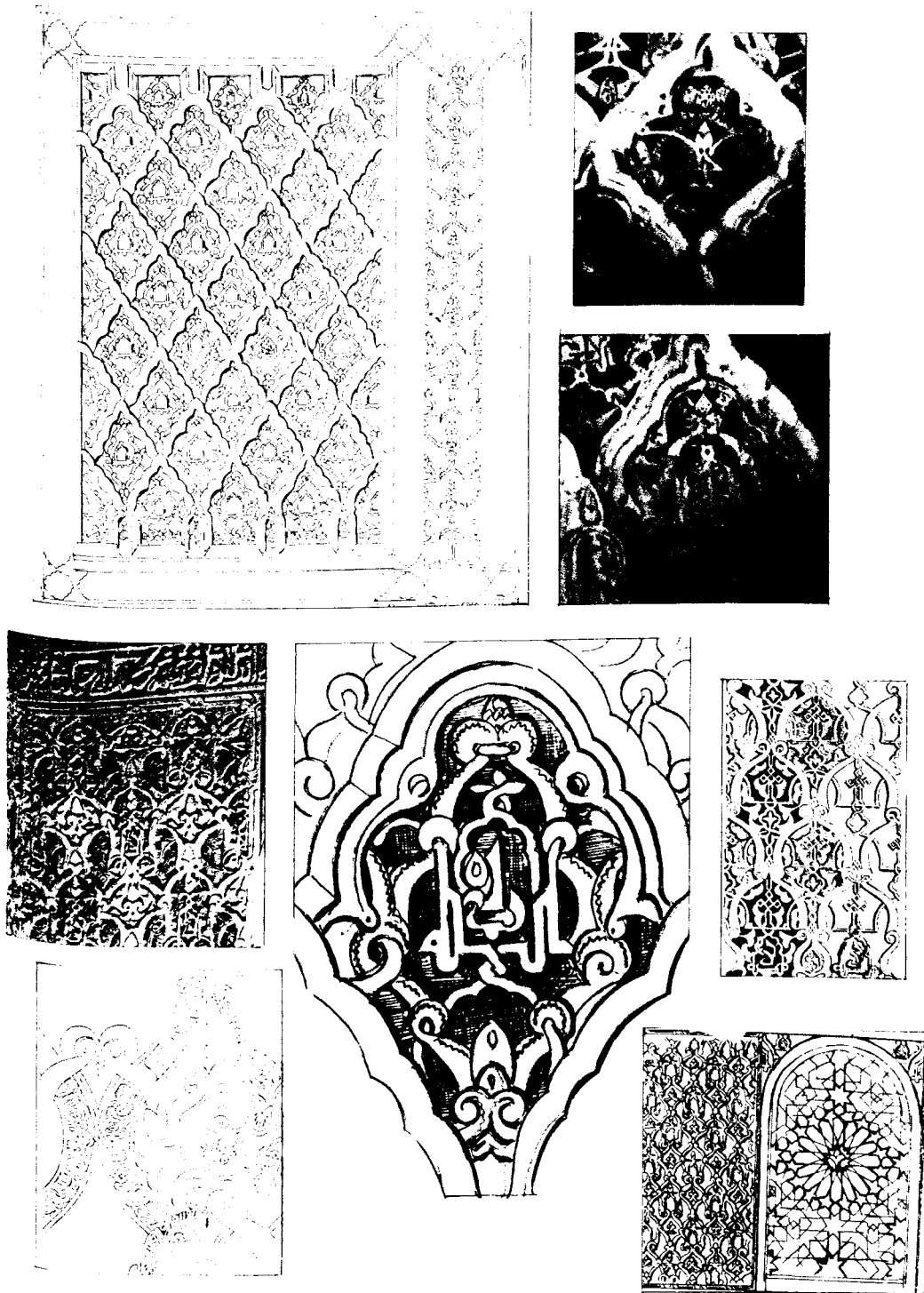


47. A) Alminar de San Juan, Granada ; B) Alminar de la Alhambra, Grabados S. XVIII; C) Paño de rombos del alminar de San Juan, Granada.  
Rombos: modalidad C.

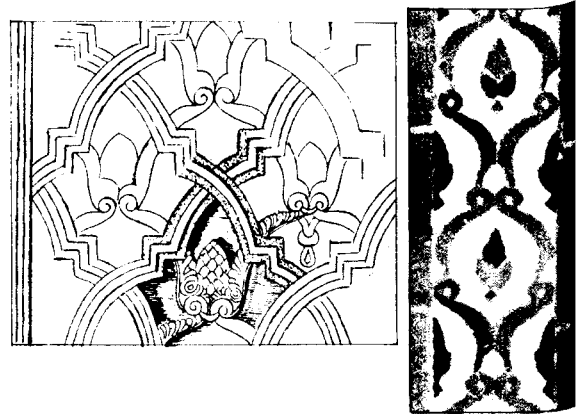
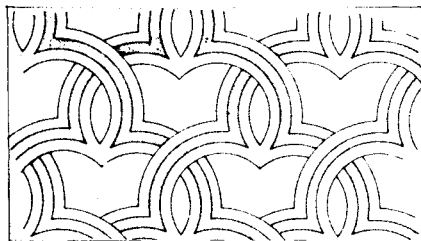
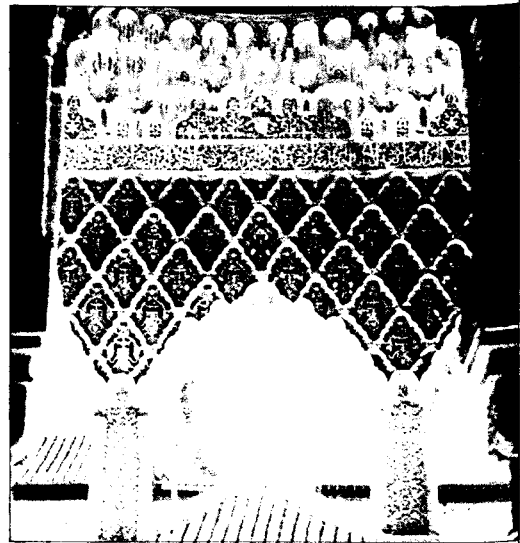
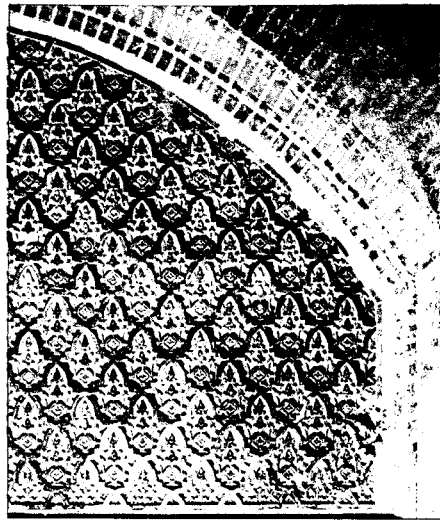


48. Yesería con Rombos, S. XIII, Palacio de Abencerrajes, Alhambra.  
Rombos: modalidad G.

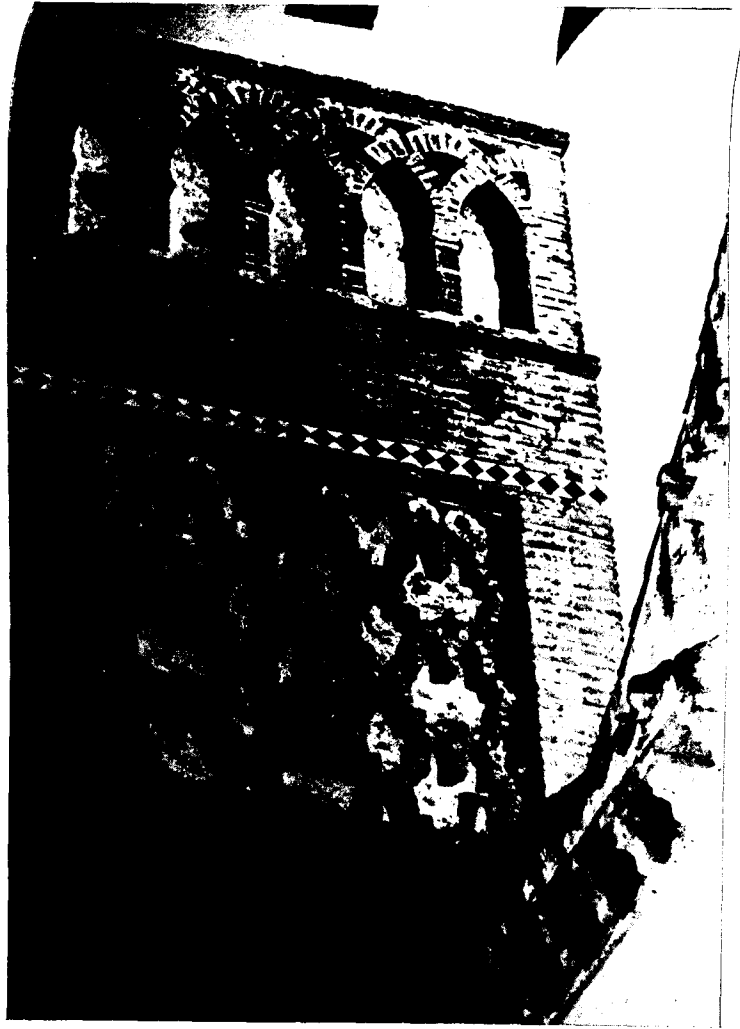




49. Yeserías granadinas con rombos 1-2-3-4-5-8, cuarto Real de Santo Domingo, S. XIII; 6, Pórtico de machuca, Alhambra ; 7, Palacio de Comares, Alhambra.



50. Alhambra. 1, Puerta de la Justicia ; 2, Patio de los leones; 3, Torre de la Cautiva;  
4-5, Interior Puerta de la Justicia ; 6, Pintura de la Puerta del Vinó;  
7, Paño cerámico; 8, Cerámica, Torre de la Cautiva.

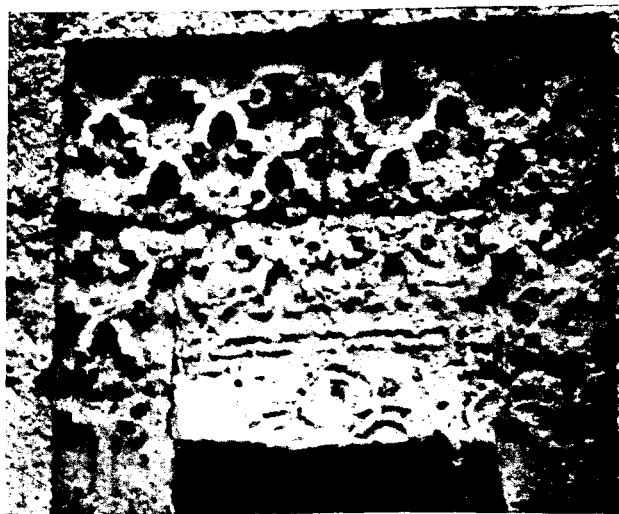
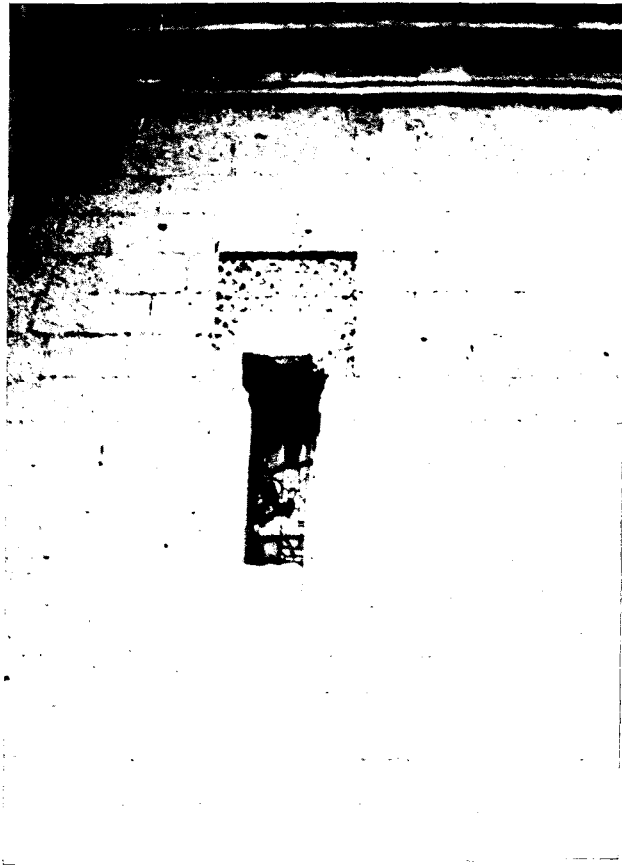


51. A) Alminar de Archez (Málaga) ; B) Torre de Santiago, Málaga.  
Rombos: modalidad G.

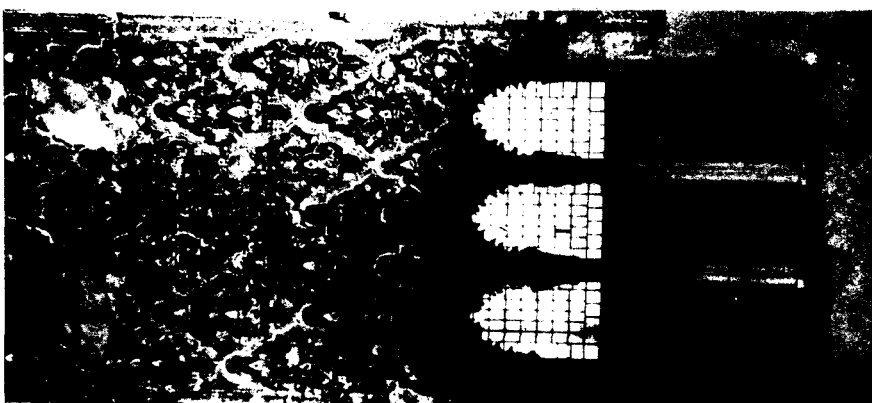
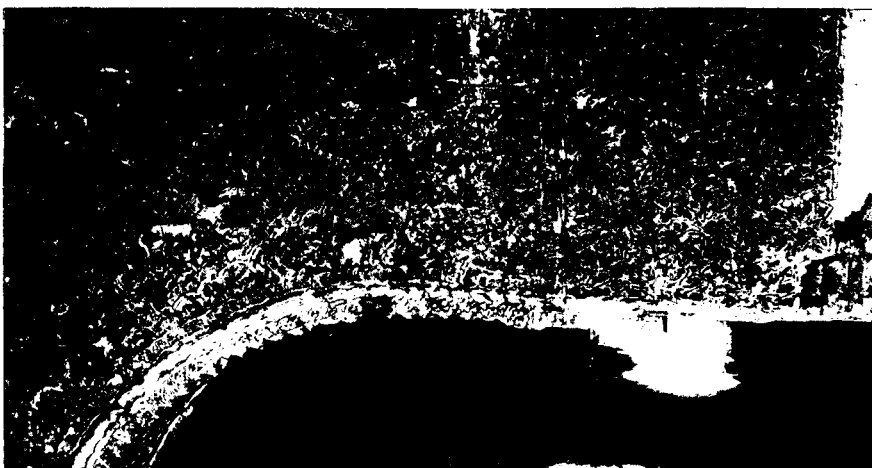
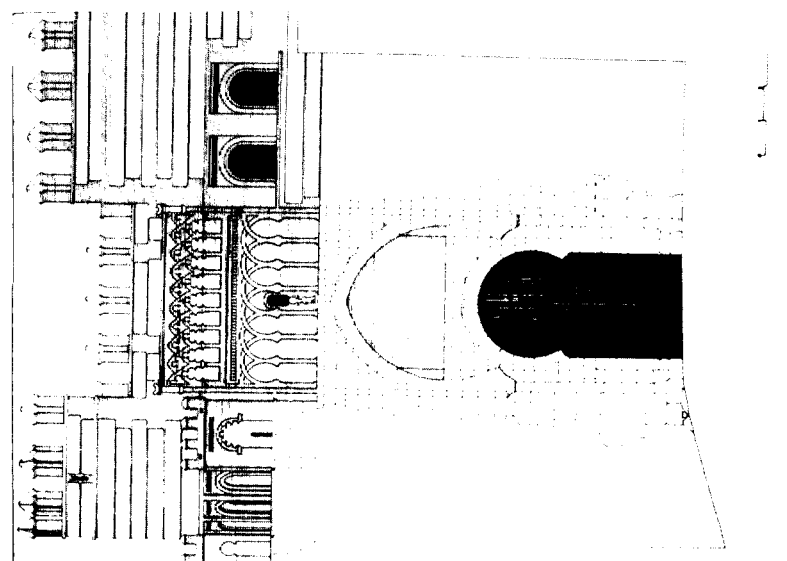


52. Yeserías almohades,  
Córdoba.

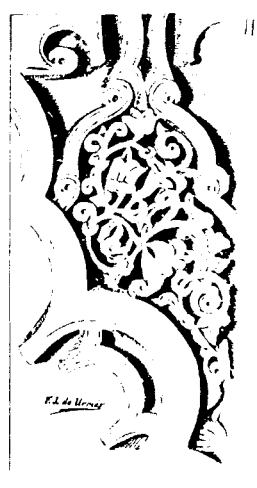
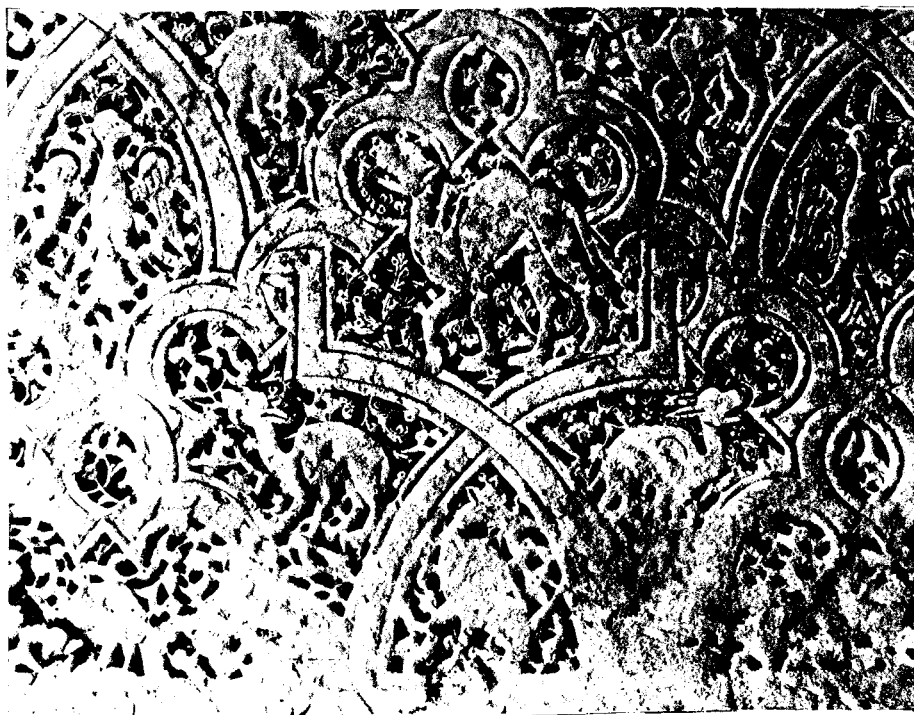




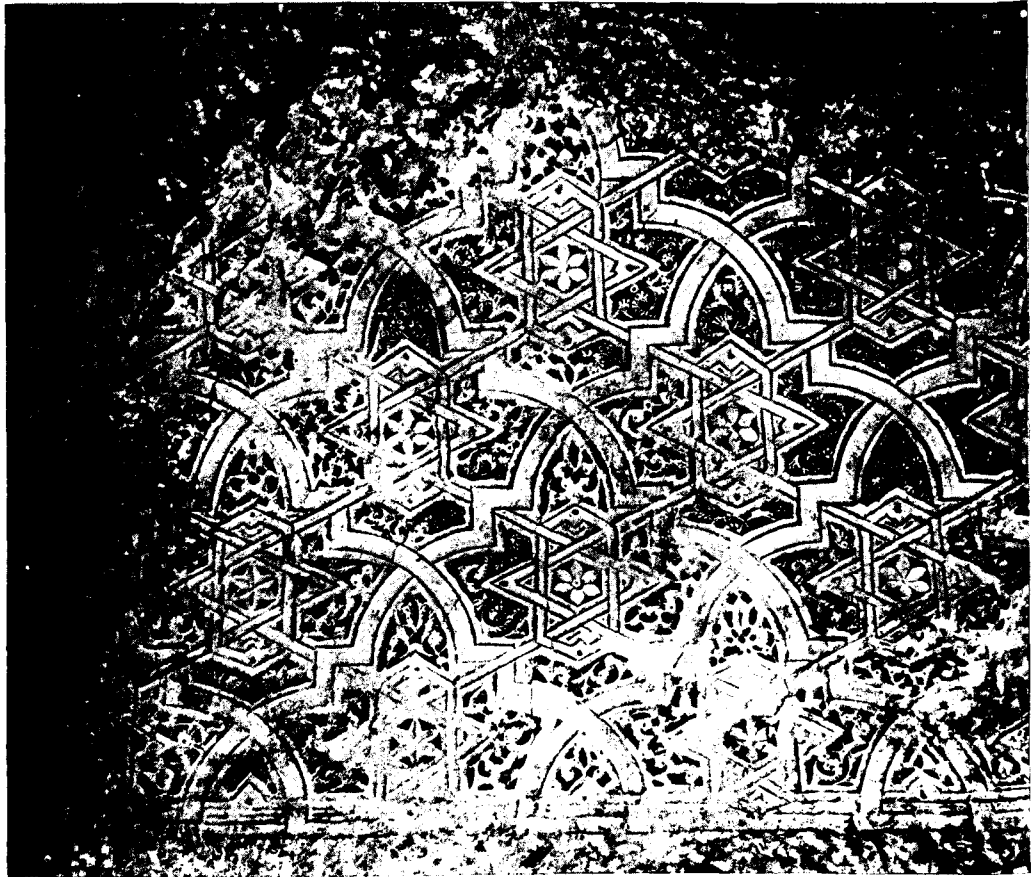
53. Rombos. Monasterio de la Rábida, Huelva.



54. Toledo. A) Sinagoga de El Transito ; B) Taller del Moro, mudéjar ; C) Arcos entrelazados, Puerta del Sol (S. XIV).



55. Yeserías, S. XIII. Claustro de San Fernando, Las Huelgas, Burgos.

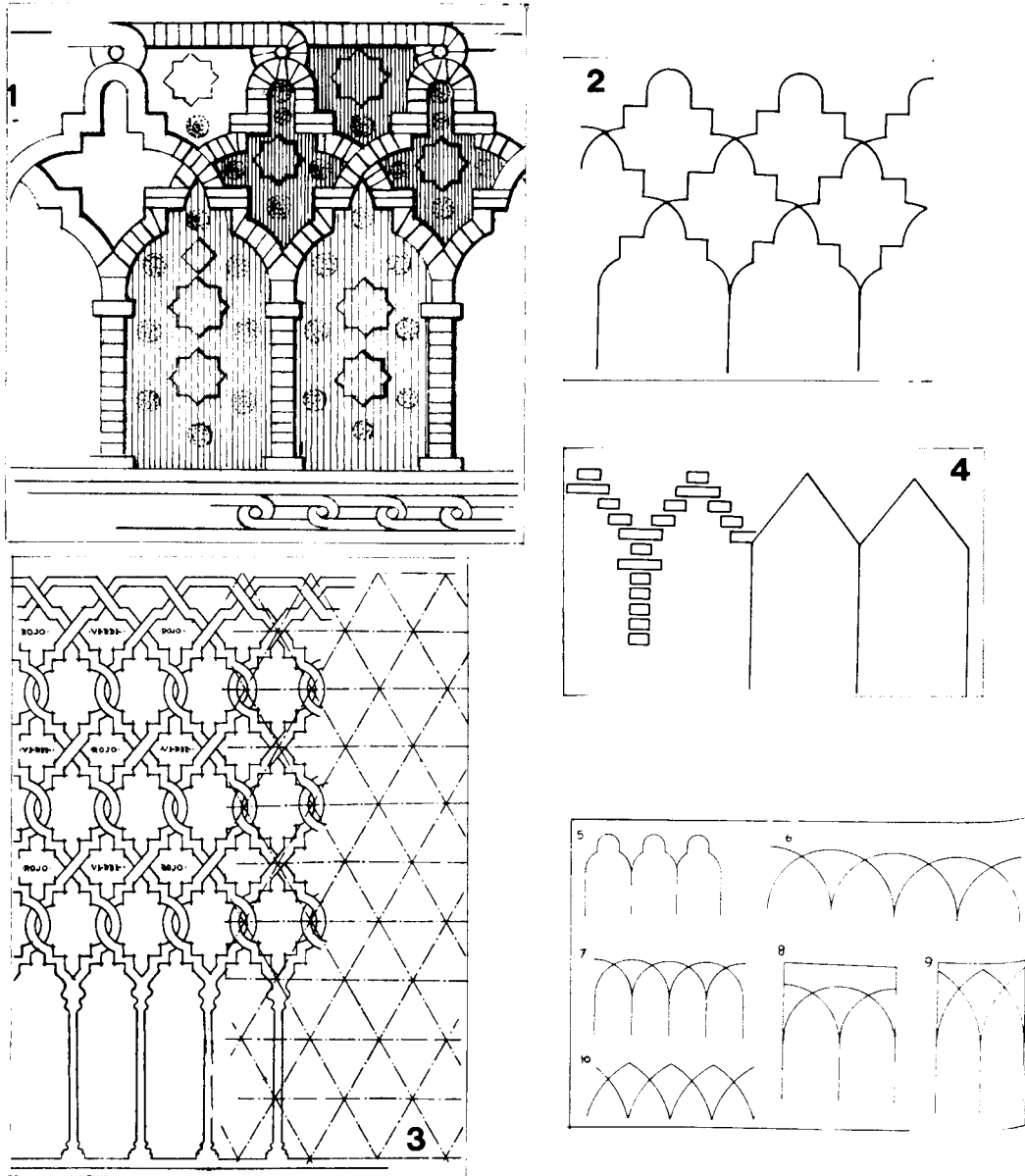


56. Yeserías, S. XIII. Claustro de San Fernando, Las Huelgas, Burgos.

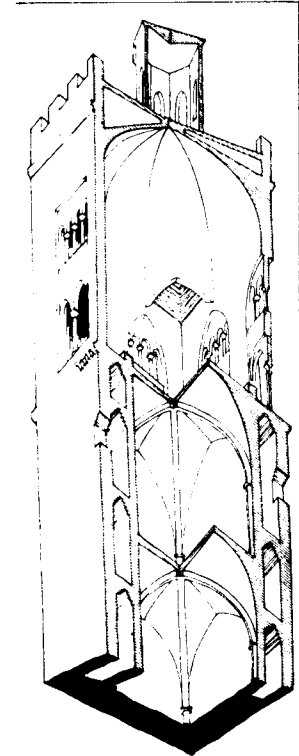
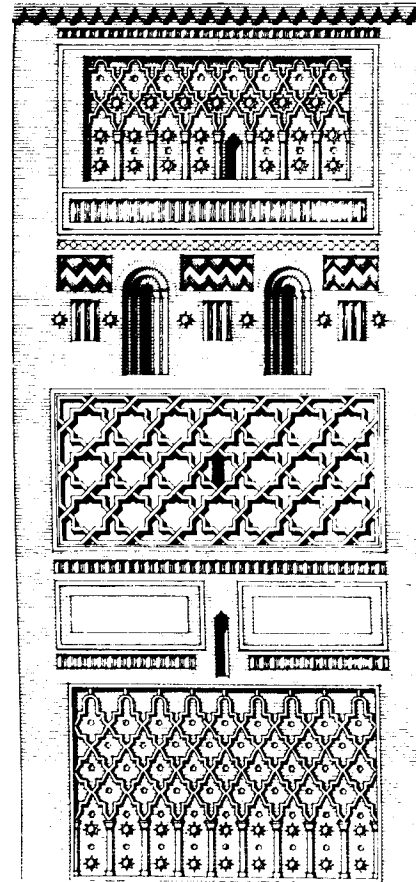
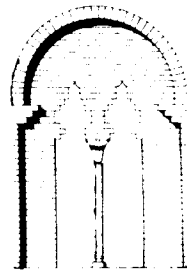
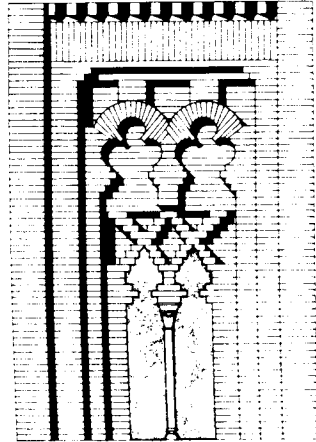
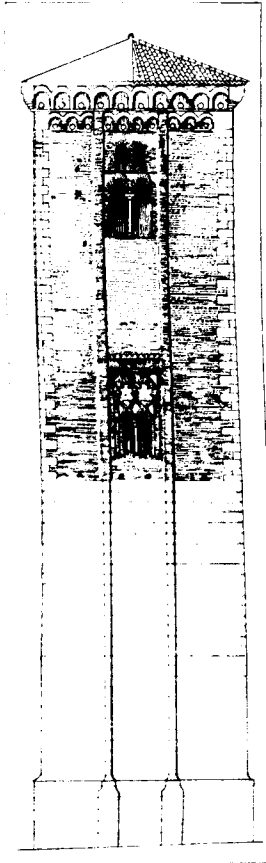




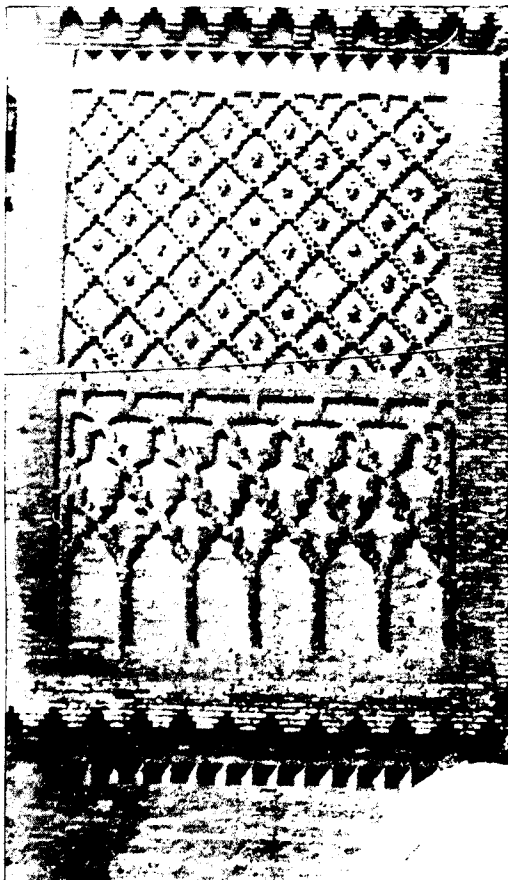
57. La aljafería de Zaragoza. Yasería, Siglo XI, Mezquita.



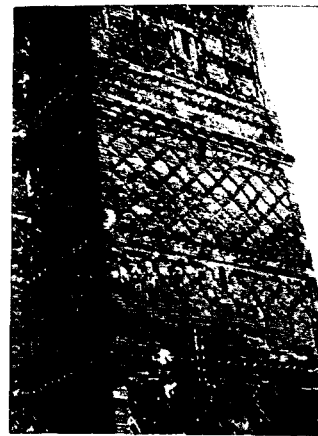
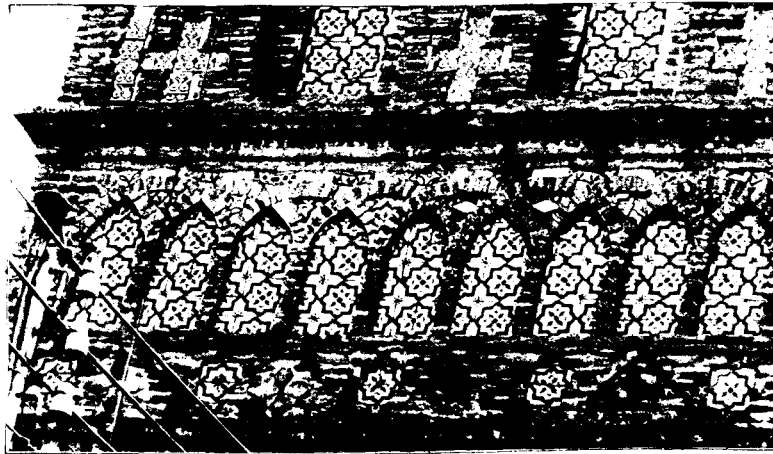
**58. Rombos mudéjares de Aragón: 1. La Seo de Zaragoza; 2. Iglesia de Aniñon; 3. Iglesia de Santa Tecla, ceruera de la cañada; 4. Iglesia de muniesa; 5. San Juan y San Pablo de Zaragoza; 6. Torre de Aniñon; 7. Torre de Utebo; 8. Almunia de Doña Gudiña; 9. Iglesia de Belmonte; 10. Iglesia de Ateca.**



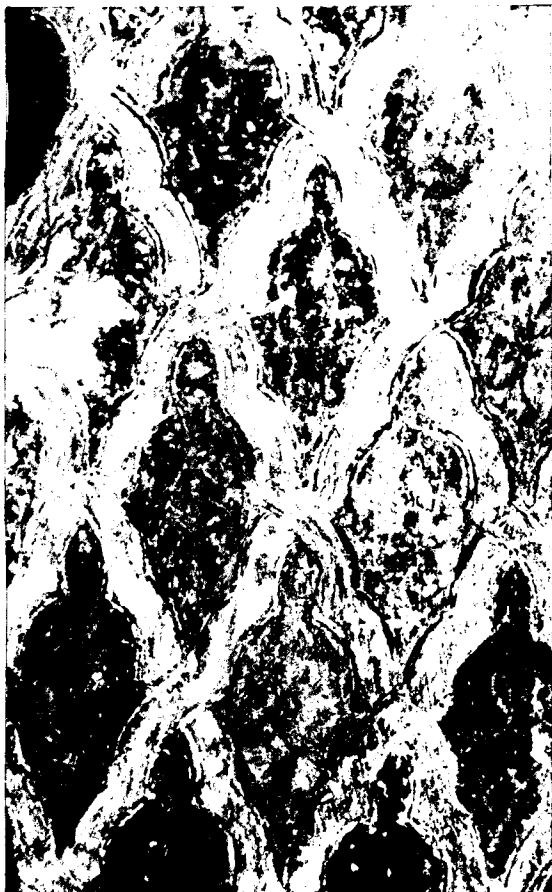
59. Aragón, mudejar. A) B) Iglesia de Santo Domingo, Daroca ;  
 B) Torre de S. Martín, Teruel; C) Tipo torre alminar almohade con habitaciones  
 superpuestas, mudéjar, Zaragoza.



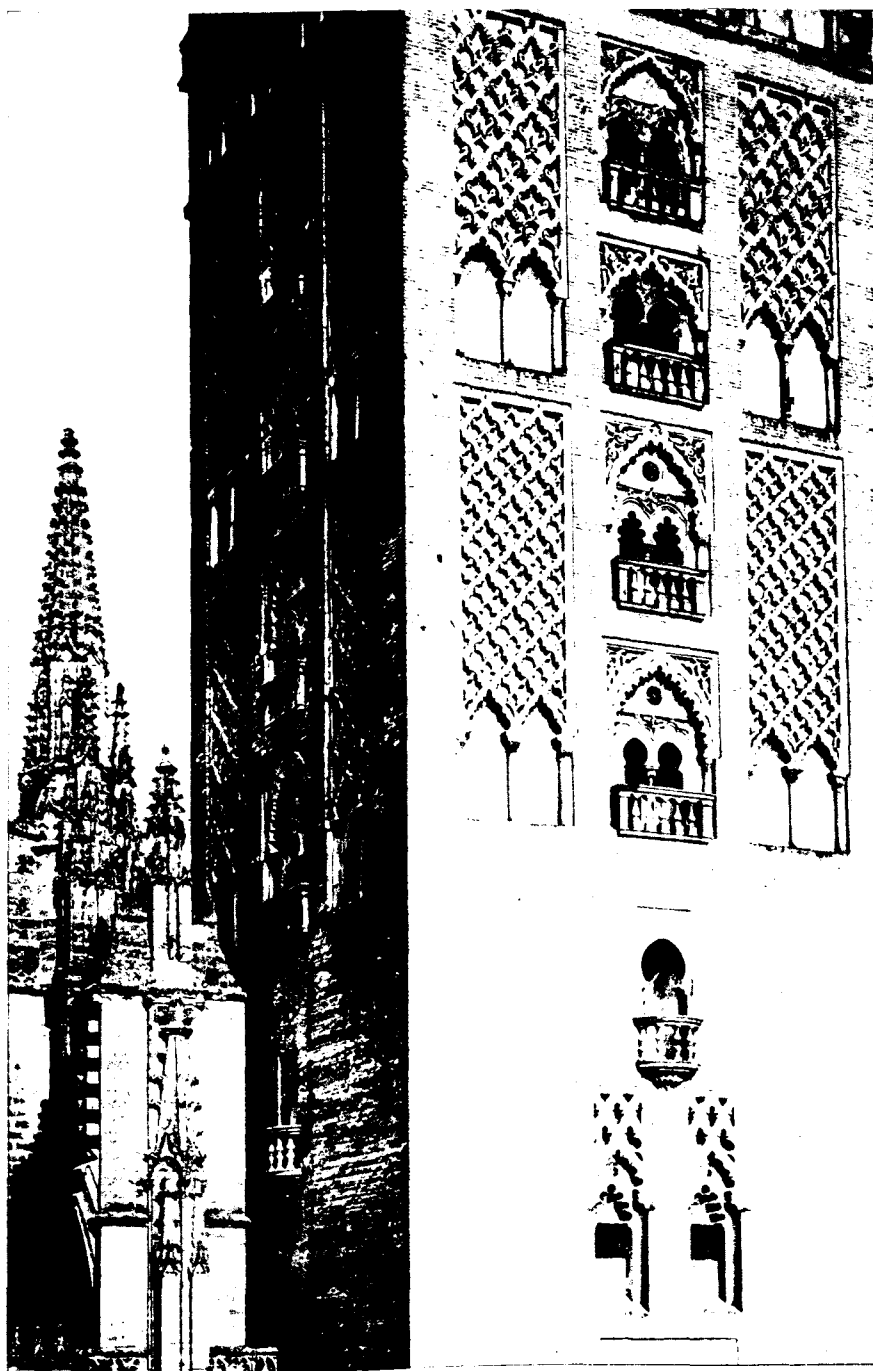
60. Mudéjar, Aragón. A) San Miguel de Zaragoza; B) San Gil de Zaragoza;  
C) Torre de Alfajarin. Rombos: modalidad C.



61. Mudejar, Aragon. A) La magdalena, Zaragoza; B) Torre de Utebo; C) La Seo de Zaragoza; D) Villar de Los Navarros, Torre. Rombos: modalidad C.



62. Mudejar. Aragon y Navarra. Rombos esgrafiados.



63. La Giralda. Foto anterior a 1885. Yeserías almohades desaparecidas sobre las ventanas gemelas del fondo. Las ventanas 1 y 3, desde arriba con águilas de alas explayadas.

Africans until the Kāhina took control of the situation. Though she succeeded in defeating Ḥasan b. an-Nu'mān and chasing him out of North Africa, she ruled the country badly. Cardonne adopts the version that ascribes to her the destruction of the country. His narrative is not significantly different from Nuwayrī's in its first part, before the second return of Ḥasan. Only then does Cardonne give his own interpretation with a small detail which makes the whole story radically different from Nuwayrī's, and from that of the Arab historians in general. Here is the detail:

Ḥasan, à son retour en Afrique, trouva les Grecs indisposés contre la reine des Berbères. Il profita de cette mésintelligence, qui lui était favorable...<sup>8</sup>

According to the earliest sources, the division among the Berbers which caused the ruin of the Kāhina resulted from her destruction of the country. In this text, conversely, the Kāhina's action made the Greeks unwilling to fight on her side. Defeat ensued, as she was obliged to face the Arabs with only the Berber faction.

The Berber queen could not rise to the difficult task of defending the country. Her weakness was not so much military, since she could initially defeat the Arabs, as it was administrative. Though presented in a positive light, the Kāhina caused the victory of the Arabs by destroying the country. But it is important to stress that in the whole struggle, the pivot became the role of the Greeks, that is, the Christians. It was only because the Greeks refused to join the Berber army that the Kāhina lost the battle. Of equal or perhaps greater importance is the fact that by removing the Christians from the decisive battle, Cardonne was able to present the subsequent defeat, and the conquest of North Africa by the Arabs as the fault of the Berbers. Responsibility for the defeat, therefore, is laid on the Berbers. The Christians, in the ultimate analysis, were not defeated, since they were not present at the battle. The author not only stresses the opposition between the Christians and the Muslims, but also makes it clear that the balance of power was (and still is) on the Christian side.

At that time, Europe already felt more confident about the Ottoman Empire, whose decline was apparent. But still, the long heritage of fear that had accumulated for centuries could not disappear completely.<sup>9</sup> There remained a need to assure the Christians of their strength. To do so it was necessary to show that the strength of the Christians was not new, but that it was rooted in ancient history. The implicit idea is that in some ways, Christians have always been superior to Muslims. This idea had been previously expressed by Martin Luther and Guillaume Postel in that the Ottoman Empire was God's assertion of punishment,<sup>10</sup>

(8) D. Cardonne, *op. cit.*, pp. 49-50.

(9) J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 262-72.

(10) F. Lestringant, "L'Obsession turque", in *Actes du colloque Guillaume Postel*, Avranches, 1981, Paris, Edition de Maisme, 1985.



and therefore merely an accident in the Christian trajectory. In the eighteenth century, God's punishment appeared to be ending.

This version of the Kāhina with its mythical dimension became common by the second half of the eighteenth century. M. Otter is another author who devoted a whole study to the conquest of North Africa by the Arabs.<sup>11</sup> He too claims to draw extensively on Nuwayrī. His version is actually very similar to Cardonne's except in one detail. The Greeks "*désespérés de la ruine de leur pays*"<sup>12</sup> not only refused to fight on her side but actually joined the enemy's side. But even in doing so they were not protected by the Muslims as they had expected. Despite this detail, Otter's version provides us with the same explanation of the outcome of the battle and its consequences. The Christians changed sides as a result of the Kāhina's policy. The Kāhina, however, does not seem to have a religion. She is "*une princesse Maure*" who ruled a Berber population. One may conclude that in the author's understanding a Berber and a Moor are synonymous, but for the Christian reader who had been acquainted with the name of the Moor for centuries, the word is synonymous with the Arab Muslim. At any rate, the Kāhina was in many ways responsible for the ruin of North Africa by adopting a policy which denied her Christian help.

This myth of Christians' superiority is articulated in another text about the Kāhina, written by H. Lebeau,<sup>13</sup> but in a most unexpected way. In contrast to the previous texts where the Kāhina is presented as a non-Christian defeated queen, Lebeau's text stresses the positive aspects in the episode of her resistance—the victory over the Arabs, the unification of North Africa, and even her heroic ending. However, he does not attribute these good deeds to the Kāhina, but to a Christian, the patriarch Jean. The Kāhina is no longer a woman, a Berber, a non-Christian, but a Christian man; and therefore her supposed deeds are used to reinforce the superiority of the Christians. Let us see how Lebeau put it:

Les auteurs arabes, partisans du merveilleux, ont revêtu l'histoire de cette révolution de circonstances romanesques. Ce fut selon leurs récits, une reine des Berbères, nommée Kāhina, qui défit d'abord les Arabes ... selon les critiques les plus judicieux, cette héroïne est le patrice Jean lui-même, que les historiens arabes ont déguisé en femme, parce qu'il était eunuque.<sup>14</sup>

(11) M. Otter, "De la conquête de l'Afrique par les Arabes" in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 1747-48, t. XXI, pp. 111-125.

(12) *Ibid.*, p. 112.

(13) H. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, first edition 1757-1817. This edition contains 24 volumes. Lebeau had written 21 and died while working on the volume 22. H.P. Ameilhon continued his work. The whole book in 27 volumes was reviewed and edited by Saint Martin between 1824 and 1834. It is this edition that we are using.

(14) *Ibid.*, Saint Martin edition, vol. 12, p. 46. This assertion is however rejected by Saint Martin who wrote on the margin of Lebeau's book: "Cette conjecture est de l'Académicien Otter [...] Elle ne paraît guère plausible. Rien n'empêche d'admettre en effet que dans les temps mêmes ou les



Hespéris-Tamuda, Vol. XXXIV (1996), pp. 131-158.

## MYTH AND MYTHMAKING IN FRENCH HISTORIOGRAPHY OF NORTH AFRICA: WRITING THE EPISODE OF THE KAHINA

Abdelmajid HANNOUM

The French had a long contact with North Africa before the conquest of Algiers in 1830. French interest in North Africa was a part of a broad and complicated set of interests. North Africa interested the French as a part of the Islamic world and of the Ottoman Empire. In addition, North Africa had been for many centuries an object of curiosity to the French. Thus, it was the subject of diverse writings by diplomats, travelers, and adventurers. Hence the abundance of travel literature and the relative scarcity of historical writings.

By the end of the nineteenth century, North Africa had become a French colonial territory as well as a French field of study. French Orientalism at this point was in fact more concerned with the past of North Africa than with its present. Or to be more precise, it was the present of North Africa which directed French Orientalism to its past. In their attempt to rule North Africa more effectively, and eventually make it a French territory, the French were very concerned with its past. The aim was indeed to understand it better, and create a whole mythology which would justify and consolidate their colonial enterprise. The Islamization and the Arabization of North Africa were of particular interest for the French. The idea implicit in most of the French studies in the colonial period was: how did the Arabs succeed in making North Africa Arab? Is it possible to make it French?

In this paper, I will explore how the French wrote the episode of the Kāhina both before and during this crucial period of hegemony. I intend to demonstrate how French scholars represented the Kāhina and her resistance in a specific way; and what the legend of the Kāhina expresses in each period in various contexts. Simultaneously, I will examine which sources were used and how and which were neglected and why.

## 1. THE LEGEND IN THE PRE-COLONIAL PERIOD

### 1.1. Absence or Silence?

The abundance of references to the legend of the Kāhina in the colonial era contrasts with their extreme scarcity in the pre-colonial period. In many of the books which were intended to familiarize the reader—usually a prince or the king himself—with the history of North Africa, the legend was simply omitted. There are two ways to explain its absence. First, in some cases the absence may be explained by the writer's desire for brevity. Some books were concerned almost exclusively with contemporary events in North Africa; in such works its Islamization was summarized in the introduction.<sup>1</sup> The second way of explaining this absence is more problematic, and has more to do with myth. In books intended to introduce the reader to the history of North Africa, there has always been an explicit or implicit goal in writing the history of the Arab conquest of North Africa. During the pre-colonial period, the attitude towards the Muslim world, which had for a long time represented a nightmare for Europe, was changing. The power of the Ottoman Empire was in decline. Historical writings of this period were mainly, if not exclusively, concerned with the power of the Ottoman Empire.

Two contrasting images recur in the historical accounts. One is the positive image of the Muslim as a model for Christians<sup>2</sup>, and the Ottoman government was seen as the most perfect form of government. The other image is rather negative. The Muslim was viewed as a Barbarian, and the Ottoman government was perceived as despotic.<sup>3</sup> The silence about the episode of the Kāhina, and about the Arab conquest in general, may be explained in the first case by its lesser significance when compared to the great achievements of the Muslims, achievements deemed more worthy of historical mention. One would surmise that in this context, discussion of a victory over a horde of Barbarians led by a woman could not serve to enhance the exalted image of the Muslims. Conversely, in the other case, the negative image of the Muslim could be justified by things more important than this episode such as the recent Ottoman invasions of Christian lands, which left little room for other narratives.<sup>4</sup> In short, in this pre-colonial period, the legend of the Kāhina was too insignificant to attract the attention of the Christian reader, and did not serve to achieve any goal.

But still we can assume that the Kāhina exists already at that time behind the scene. She was there, but there was no need yet to bring her to the front, a player on the bench.

(1) For instance, Languier de Tassy, *Histoire de royaume d'Alger*, Paris, 1725.

(2) Even though the negative image seems to have been prevalent after the 16th century, negative/positive images still contrasted sometimes in the same period and sometimes even in the same author's writings; for instance G. Postel, *La republique des Turks*, Poitiers, 1560.

(3) For more details see L. Valensi, *Venise et la Sublime Porte*, Paris, Hachette, 1987, English translation by A. Donner, *The Birth of the Despot*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

(4) J. Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, pp. 262-72.

## 1.2. The Berber Queen

Denis Dominique Cardonne (1720-1783) is perhaps the first French historian to talk about the Kāhina in a book which is devoted exclusively to the history of the Arab conquest in North Africa.<sup>5</sup> Cardonne makes the aim of his book explicit from the outset:

Plusieurs auteurs ont écrit l'histoire des conquêtes des Arabes dans l'Orient; celle de leurs conquêtes dans l'Occident est moins connue.<sup>6</sup>

French knowledge of North African history came from Arabic historiography. Nevertheless, the gap between Arabic and French accounts is wide. The French read and interpreted the Arabic historiography in a different way than the Arabs. Their reading was much influenced by their perception of North Africa as a part of a hostile territory, that of Islam. It is interesting in this respect to see how the episode of the Kāhina was re-written by Denis Cardonne, who drew heavily and perhaps entirely upon Nuwayrī.<sup>7</sup> Let us see what Cardonne reproduced and what he deleted.

To begin with, in Nuwayrī's text as well as in most of Arabic sources, the opposition from the very beginning is between the territory of Islam on the one hand, with all the positive connotations it has for the Muslims, and the territory of war (*dār al-ḥarb*) on the other, which is replete with negative connotations. In Cardonne's version the opposition is reversed. The territory of Islam takes on pejorative connotations, whereas the territory of war becomes here the realm of Christian belief. It goes without saying that the same text transported to another space is no longer the same. In a similar manner, the receiver is no longer the same. The Arabic source was addressed to a Muslim believer to consolidate his faith and/or to flatter his tribal feelings. Cardonne's text is addressed to the Prince, a representative of a Christian community, to empower him with knowledge about Muslims.

This opposition between Islam and Christianity is clear through the whole book. The author narrates the perpetual struggle between the Christians and the Muslims along the two coasts of the Mediterranean. The Arab conquest of North Africa from Christian Greeks is inscribed in this struggle. Such is the case also with the episode of the Kāhina, although there is no mention of the Berber religion. The conflict which took place in the seventh century is described as taking place between Christians and Muslims. Things were going pretty well for North

(5) D. Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes*, Paris, Saillant, 1765.

(6) *Ibid.*, p.viii.

(7) It seems that manuscripts of Arabic historiography were at the disposal of Cardonne. He mentions only Nuwayrī (Novairi in the text). Cardonne writes: "Ainsi tout ce qui concerne les affaires des Maures en Afrique est tiré des manuscrits Arabes de la bibliothèque du Roi", *Ibid.*, pp. ix-x.

Africans until the Kāhina took control of the situation. Though she succeeded in defeating Ḥasan b. an-Nu'mān and chasing him out of North Africa, she ruled the country badly. Cardonne adopts the version that ascribes to her the destruction of the country. His narrative is not significantly different from Nuwayrī's in its first part, before the second return of Ḥasan. Only then does Cardonne give his own interpretation with a small detail which makes the whole story radically different from Nuwayrī's, and from that of the Arab historians in general. Here is the detail:

Ḥasan, à son retour en Afrique, trouva les Grecs indisposés contre la reine des Berbères. Il profita de cette mésintelligence, qui lui était favorable...<sup>8</sup>

According to the earliest sources, the division among the Berbers which caused the ruin of the Kāhina resulted from her destruction of the country. In this text, conversely, the Kāhina's action made the Greeks unwilling to fight on her side. Defeat ensued, as she was obliged to face the Arabs with only the Berber faction.

The Berber queen could not rise to the difficult task of defending the country. Her weakness was not so much military, since she could initially defeat the Arabs, as it was administrative. Though presented in a positive light, the Kāhina caused the victory of the Arabs by destroying the country. But it is important to stress that in the whole struggle, the pivot became the role of the Greeks, that is, the Christians. It was only because the Greeks refused to join the Berber army that the Kāhina lost the battle. Of equal or perhaps greater importance is the fact that by removing the Christians from the decisive battle, Cardonne was able to present the subsequent defeat, and the conquest of North Africa by the Arabs as the fault of the Berbers. Responsibility for the defeat, therefore, is laid on the Berbers. The Christians, in the ultimate analysis, were not defeated, since they were not present at the battle. The author not only stresses the opposition between the Christians and the Muslims, but also makes it clear that the balance of power was (and still is) on the Christian side.

At that time, Europe already felt more confident about the Ottoman Empire, whose decline was apparent. But still, the long heritage of fear that had accumulated for centuries could not disappear completely.<sup>9</sup> There remained a need to assure the Christians of their strength. To do so it was necessary to show that the strength of the Christians was not new, but that it was rooted in ancient history. The implicit idea is that in some ways, Christians have always been superior to Muslims. This idea had been previously expressed by Martin Luther and Guillaume Postel in that the Ottoman Empire was God's assertion of punishment,<sup>10</sup>

(8) D. Cardonne, *op. cit.*, pp. 49-50.

(9) J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 262-72.

(10) F. Lestringant, "L'Obsession turque", in *Actes du colloque Guillaume Postel*, Avranches, 1981, Paris, Edition de Maisme, 1985.

and therefore merely an accident in the Christian trajectory. In the eighteenth century, God's punishment appeared to be ending.

This version of the Kāhina with its mythical dimension became common by the second half of the eighteenth century. M. Otter is another author who devoted a whole study to the conquest of North Africa by the Arabs.<sup>11</sup> He too claims to draw extensively on Nuwayrī. His version is actually very similar to Cardonne's except in one detail. The Greeks "*désespérés de la ruine de leur pays*"<sup>12</sup> not only refused to fight on her side but actually joined the enemy's side. But even in doing so they were not protected by the Muslims as they had expected. Despite this detail, Otter's version provides us with the same explanation of the outcome of the battle and its consequences. The Christians changed sides as a result of the Kāhina's policy. The Kāhina, however, does not seem to have a religion. She is "*une princesse Maure*" who ruled a Berber population. One may conclude that in the author's understanding a Berber and a Moor are synonymous, but for the Christian reader who had been acquainted with the name of the Moor for centuries, the word is synonymous with the Arab Muslim. At any rate, the Kāhina was in many ways responsible for the ruin of North Africa by adopting a policy which denied her Christian help.

This myth of Christians' superiority is articulated in another text about the Kāhina, written by H. Lebeau,<sup>13</sup> but in a most unexpected way. In contrast to the previous texts where the Kāhina is presented as a non-Christian defeated queen, Lebeau's text stresses the positive aspects in the episode of her resistance—the victory over the Arabs, the unification of North Africa, and even her heroic ending. However, he does not attribute these good deeds to the Kāhina, but to a Christian, the patriarch Jean. The Kāhina is no longer a woman, a Berber, a non-Christian, but a Christian man; and therefore her supposed deeds are used to reinforce the superiority of the Christians. Let us see how Lebeau put it:

Les auteurs arabes, partisans du merveilleux, ont revêtu l'histoire de cette révolution de circonstances romanesques. Ce fut selon leurs récits, une reine des Berbères, nommée Kāhina, qui défit d'abord les Arabes ... selon les critiques les plus judicieux, cette héroïne est le patrice Jean lui-même, que les historiens arabes ont déguisé en femme, parce qu'il était eunuque.<sup>14</sup>

(11) M. Otter, "De la conquête de l'Afrique par les Arabes" in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 1747-48, t. XXI, pp. 111-125.

(12) *Ibid.*, p. 112.

(13) H. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, first edition 1757-1817. This edition contains 24 volumes. Lebeau had written 21 and died while working on the volume 22. H.P. Ameilhon continued his work. The whole book in 27 volumes was reviewed and edited by Saint Martin between 1824 and 1834. It is this edition that we are using.

(14) *Ibid.*, Saint Martin edition, vol. 12, p. 46. This assertion is however rejected by Saint Martin who wrote on the margin of Lebeau's book: "Cette conjecture est de l'Académicien Otter [...] Elle ne paraît guère plausible. Rien n'empêche d'admettre en effet que dans les temps mêmes ou les

Lebeau's contemporaries mentioned only the negative aspects of the Arab conquest, and to prevent the humiliation of the Christians, thereby adding to his long tradition of fear of the Muslims, they attribute the defeat to the Kāhina, a Berber and non-Muslim, hence the absence of reference to her religion. Lebeau reverses the legend. He looks at it positively by showing the good achievements—"la révolution" and "le défi"—and he attributes them to the Christians. In this legend, the Kāhina disappears only to appear in another form, that of a Christian eunuch. It is worthwhile to note how the author transforms the Kāhina. In this text the Kāhina is presented as being untransformed. That is, the Arab historians who are discredited from the outset as "*partisans du merveilleux*", meaning transforming from acceptable forms to unacceptable ones, are the real agents of the metamorphosis. The Arabs did so, it is implied, because they are the enemy of Christianity, the "agents of Satan" to use an expression of the time.<sup>15</sup> But Lebeau, on the authority of Otter, intended to confirm the superiority of the Christians at a time when this supposed superiority manifested itself in other tangible forms since they were military. The 18th century, in particular, was disastrous for the Ottomans. Not only were they unable to make any new progress in their conquests, which were so vital to the Empire, but they were losing territories to Austria (Peace treaty of Passarowitz, 21 July 1718) and to Russia (Treaty of Kutchuk Kaynardja in 1778). Even within the Empire, some provinces would soon show signs of independence (Muḥammad 'Alī (1805-1848) in Egypt and Aḥmad Bey (1837-1855) in Tunisia). The Ottoman Empire was already getting sick.

## 2. THE LEGEND IN COLONIAL HISTORIOGRAPHY

### 2.1. The Berber Queen

When the French took over Algeria, their intellectual interest increased as they realized that they needed to know the country to rule it more effectively. Their progress was quick and astonishing. In a relatively short period, the masterpieces of North African historiography were translated into French;<sup>16</sup> many specialized journals devoted to the study of the country were founded; and an increasing number of specialists emerged.<sup>17</sup> The field was no longer the concern of amateurs using more or less successively Nuwayrī and Ibn Khaldūn, but of trained scholars able to use a significant number of sources. Ernest Mercier is beyond any doubt one of the pioneers who devoted his life to Algeria past and present. He was a

---

officiers impériaux cherchaient à défendre les restes de l'Afrique romaine, les indigènes de l'Afrique aient fait de leur côté une guerre acharnée aux Arabes", pp. 46-47. This assertion that the Kāhina was the patriarch Jean is however not found in Otter's text.

(15) J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 262-72.

(16) W. Marçais, "Un siècle de recherches sur le passé de l'Algérie musulmane", in *Histoire et historiens de l'Algérie*, *op. cit.*, pp. 139-75.

(17) D. Reig, *Homo orientaliste*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.



historian as well as a politician.<sup>18</sup> It might be said that the profession of historian was imposed on him by his responsibilities as a politician. Mercier was a colonialist who not only worked hard to establish French colonial rule in Algeria, but was also aware of Morocco and even the Sahara and the Sudan.<sup>19</sup> Mercier's work revolves actually around two axes: the history of North Africa, with a particular interest in the episode of the Arab conquest, and the present state of Algeria. The first concern was only a means for addressing the second. Early in his life he devoted his first article in the renowned Société Archéologique de Constantine, to the episode of the Kāhina.<sup>20</sup> Let us summarize Mercier's writings about her.<sup>21</sup>

Mercier informs us from the outset that the Kāhina was a Jewish Berber. During the Arab conquest of North Africa, the Berber resistance was led by Kusayla, a Berber chief from Awraba. After his death, the Kāhina emerged as the strongest leader, having won numerous struggles for leadership. The Kāhina's family, according to Mercier, had been ruling North Africa for a long time. Nevertheless, she established her power independently. She also succeeded in building enthusiasm and inciting courage among the Berbers. Having done this, she attacked the Arab army and defeated them. She chased them from North Africa. She also captured many prisoners and treated them in such a kind way that in doing so she gave the Arabs a lesson in humanity. She even adopted one of them.

Once the Kāhina chased the Arabs away, she governed North Africa fairly, but could not prevent internal struggle among the Berbers. This division of the Berbers was actually the cause of her defeat when Ḥasan attacked her again. But the Kāhina was also, in Mercier's opinion, a victim of circumstances. The Arab invasion was unavoidable. Mercier noted another factor of her defeat—Khālid's betrayal. Instead of being grateful, he showed, Mercier says, "*la plus noire ingratitude*" and "*une perfidie toute musulmane*".<sup>22</sup>

---

(18) E. Mercier was elected *conseiller Municipal* in May 4, 1884 and mayor of Constantine two weeks later, on May 18, 1884. He was reelected in May 1900, but resigned in December of the same year due to ill health.

(19) E.-F. Gautier, "E. Mercier, historien de l'Afrique moderne" in *L'Afrique à travers ses fils*, Paris, Librairie Orientale, 1944, p. 45.

(20) E. Mercier, "Notice sur la Kāhena", *L'Annuaire de la Société Archéologique de Constantine*, 1868, pp. 241-254.

(21) Mercier's writings about the Kāhina include also "Les Héros de la Résistance Berbère. Koceila, La Kāhina", in *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique du Département de Constantine*, 1882; *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale*, Constantine, 1875; *La Condition de la femme musulmane dans l'Afrique septentrionale*, Alger, ed. A. Jourdan, 1895, pp. 123-25. Mercier was very concerned with the Kāhina. Even though he was not a novelist, he did try his talent by writing a kind of novel entitled Kāhena which was sent in 1895 to either *L'Algérie* or *L'Afrique Illustrée*. The novel was however lost because of the death of the director M. Lissagary.

(22) E. Mercier, "Notice sur la Kāhena". *op. cit.*, p. 251.

The Kāhina knew the outcome of the battle, though not through her demons as the Arab historians maintain, but thanks to her intelligence. However, she resisted bravely, adopting a new strategy of resistance to daunt the enemy: the destruction of cities and forests. But the Berber peasants could not understand the meaning of this policy, thus did not understand that independence was more important than what was destroyed. As a result, they gave up resistance and abandoned the Kāhina. The situation then turned in favor of the Arabs. Ḥasan attacked and defeated her. Defeated, the Kāhina took refuge in the Castle of Jām. From there she left for the Awrās mountains. She then ordered her sons to join the enemy. Once this was done, she attacked Ḥasan with her remaining faithful tribes, and was killed heroically in the battle. The Berbers were surrounded after her death, and Ḥasan forced them to convert after having killed many of them. Those who converted were recruited into the Arab army. The Kāhina's sons became military chiefs of Jrāwa and Awrās.

It is clear, from the first reading of Mercier, that the Kāhina is portrayed as a heroine. She has the marks of a hero: she is of a noble birth, and her family had ruled North Africa for a long time. Even her femininity, which is a negative mark in the Arabic historiography, has a positive connotation. It gives her more value. Though a woman, the Kāhina won numerous struggles for leadership. She is a Jew, and thus she is one of "us", and a Berber, and thus neither a Muslim nor an Arab; better yet, she is a Berber, she is also one of "us"<sup>23</sup>. The Kāhina is appropriated by Mercier from the very beginning. However, this is not all about the Kāhina's heroic image. She is primarily presented as a defender of North Africa from the Arab conquest.

In Mercier's writing, there is an opposition between the Arabs on the one hand and the Berbers along with the remaining Greek and Roman populations on

---

(23) E. Mercier devoted two articles to the issue of the origin of the Berbers: "Ethnographie de l'Afrique septentrionale": "Notes sur l'origine du peuple berbère", *Revue Africaine*, t. XV, 1871. Here is his conclusion: "... On peut dire qu'il n'y a rien d'impossible dans cette hypothèse que nous résumons ainsi: une race blonde, originaire de l'Europe, a sans doute, dans des temps très anciens, fait invasion en Afrique et s'est établie dans les cantons du littoral nord. Les sépultures du genre celtique trouvées en maints endroits de l'Algérie, sont peut être l'oeuvre de cette population qu'il est permis d'appeler pré-historique. Enfin, les blonds de la Grande Kabylie sont probalement les descendants de cette race." *Ibid.*, p. 431. The second article is significantly entitled "La Race berbère. Véritable population de l'Afrique septentrionale", *Société Archéologique de Constantine*, t. 39, 1905, pp.23-59. In this article Mercier is more affirmative. The Berbers, in his opinion, are related to the Iberian and Celtic races. They were massively Romanized and deeply Christianized. After the Arab invasion, the Berbers were still very predominant demographically. It was rather the Arabs who were fused with the Berber population. Therefore the Arab invasion was a failure (*sic*). And Mercier quotes Gautier: "On admet aujourd'hui que la proportion du sang arabe dans l'Afrique mineure est infinitésimale; elle est habitée par une race berbère homogène et ceux que nous appelons des Arabes, ne le sont que de langue." Mercier adds: "C'est la première fois que j'entends une idée aussi juste." pp. 52-53.

the other. This opposition has, of course, its function. If there is one thing that the text stresses most, it is the fact that North Africa was Berber, and, no less significantly, Roman. The Arabs were invaders.

In France, North Africa was perceived as being an Arab land. Mercier's writing was intended to achieve a political goal of significant importance by refusing this common perception.

In the early phase of the colonization of Algeria, that is in the fifties and especially in the sixties of the 19th century, the tension between the *Bureau Arabe*, exclusively composed of soldiers who served as intermediaries between the tribes and the government, and the settlers who were struggling for a complete assimilation of Algeria had reached its zenith.<sup>24</sup> It was all the more so when, after a three-day visit to Algeria in 1860, September 17-19, Napoleon III declared that Algeria was "*un royaume arabe*", not to be confounded with a colony. He sought to achieve "*l'égalité parfaite entre les indigènes et les Européens*". The subsequent *sénatus-consulte* issued on 22 April 1863 maintained that "*les tribus d'Algérie sont déclarées propriétaires des territoires dont elles avaient la jouissance permanente et traditionnelle.*"<sup>25</sup>

Mercier, who was not only a settler but a representative of the settlers' interests, was fiercely opposed to this policy. Algeria, Mercier implies, was not Arab as Napoleon asserted. As a matter of fact, it was not Arab since the Arabs were just conquerors. Algeria was taken from both the Berbers and the Romans by force. Curiously enough Mercier does not condemn the Arab conquest, but rather portrays it as a natural disaster which just happened, which nobody—not even the Kāhina—could prevent. In a similar manner, one could say that the French occupation, like that of the Arabs was unavoidable. There is, however, more to this story. North Africa was inhabited not just by Berbers but by Romans as well. Therefore as Berbers came from Europe, one would conclude, and as the French were the heirs of the Romans,<sup>26</sup> not only the French occupation but also the taking over of Arab lands by the settlers is completely justified. In short, the French have the right, if not the duty, to colonize. They were just taking what had belonged to them at the dawn of time.

The Kāhina represents this origin of time, just as she represents the change that occurred. She is a Berber, and therefore a European in the final analysis. Her legend articulates, for the first time, two myths: the Berber myth and the Roman North African myth. These same myths were expressed through the Kāhina legend by other historians in the colonial period. This is because Mercier's text was a

(24) V. Monteuil, "Les Bureaux Arabes", *Esprit*, November, 1961, pp. 575-606.

(25) Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 1964, p. 425.

(26) R. Giradet, *L'idée coloniale en France, 1871-1962*, Paris, La Table Ronde, 1972, p. 113.

founder, meaning it did not only give birth to a new myth but it also generated other texts repeating, in their own ways, the same myth.<sup>27</sup>

Henri Fournel,<sup>28</sup> who uses almost all the available sources, reproduces in his turn the same legend in order to attain the same goal. In his introduction, Fournel concludes that:

... depuis 1830, nous étions dans une fausse voie, par cela que nous étions occupés beaucoup trop exclusivement des Arabes, négligeant à tort les véritables indigènes, les Berbères (Kabyles), race éminemment laborieuse, non fanatique, attachée au sol par des propriétés encloses où elle vit dans de petites maisonnettes couvertes en tuiles, pratiquant, à l'état encore grossier, quelques industries, au perfectionnement desquelles nous pouvons les initier, en un mot tous les rudiments d'habitudes qui les rapprochaient beaucoup plus de nous que ne pouvaient le faire les habitudes qui constituent la vie des Arabes.<sup>29</sup>

Fournel tends to emphasize the opposition between the Berbers and the Arabs. This opposition was first put forward, curiously enough by an officer of the *Bureau Arabe*, captain Daumas who made an expedition, with Fabar, another officer of the *Bureau Arabe*, in the Kabyle territory. Their study was supposed to provide the French government with information about the Berbers so that it could rule them as a distinct population.<sup>30</sup> But soon, as the military regime clashed with the settlers, the opposition became a weapon in the hand of the settlers to justify their own policy and to oppose that of Napoleon III. Henceforth, the settlers maintained that there were two groups in Algeria, the Berbers who were the real indigenes, and the Arabs who were the invaders.

---

(27) For instance E. Cat, *Petite Histoire de l'Algérie*, Algiers, Jourdan, 1889, pp. 143-146. This book was written as a school textbook for the sons of the settlers in Algeria. De Lartigue, *Monographie de l'Aurès*, Constantine, Imprimerie Marle-Audrino, 1904, pp. 182-188. This book, written by a lieutenant Colonel, was intended to inform the military regime in Algeria about the Aurès, still an unknown country for the French. G. Fure-Biguet, *Histoire de l'Afrique septentrionale sous la domination Musulmane*, Paris, Ed. H. Charles-Lavauzelle, 1905, pp. 25-26. This book which has the same title as Mercier's is actually a vulgarization of the same book. The author made it clear in his introduction, "L'histoire de ce pays a été faite d'une manière aussi claire que complète par M. Mercier, dont le grand ouvrage devrait être étudié par toutes les personnes qui, par profession ou par goût, s'intéressent à l'Algérie. Mon ouvrage, plus modeste, s'adresse aux lecteurs auxquels manqueraient le temps ou le courage nécessaire pour approfondir cette étude", p. 6.

(28) H. Fournel, *Les Berbères, études sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1875. This book is however a new version of an early one which Fournel considers avoid published in 1857, it is entitled *Etudes sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1857. Though Fournel adds numerous references in his new version of the episode of the Kāhina, the text is the same, no changes were added.

(29) Fournel, *Les Berbères ...*, *op. cit.*, pp. i-ii.

(30) Daumas and Fabar, *La Grande Kabylie*, Paris, Hachette, 1847.

This opposition had been promoted historically, that is, mythically, by Mercier and Fournel. It had been largely accepted as we find it in Renan's writing about the Kabyles,<sup>31</sup> and even in Marx and Engels' writings about Algeria.<sup>32</sup>

Jules Boulanger, less of a historian than Mercier, reproduces the same myths of the Berber and Roman North Africa while writing the history of the Kāhina's resistance.<sup>33</sup> As in Mercier's text, the Kāhina was a Jewish queen and an ally of the Byzantines. But Boulanger differs from Mercier in one detail. The North African population turned against the Kāhina for two reasons, not just one, as Mercier maintains. In addition to her destruction of the land, Boulanger adds that the Kāhina married an Arab named Khalid and had two sons from him. In other words, the destruction of the land along with her matrimonial alliance with the Arabs caused the conquest of North Africa. North Africa belonged to "us", Boulanger implies, and we lost it through our own mistake, through our alliance with the Arabs. The Arab is not an acceptable or desirable element in the picture; he must be excluded. The colonial situation parallels that of the past. Both Napoleon and the Bureau Arabe would create the same types of problems by attempting to integrate the Arabs in Algeria. But this policy was weakening the French position in the country.

The idea that a pro-indigenous policy was a danger for the French colonial enterprise was expressed explicitly by politicians at that time, especially during the periods of rebellion. After the insurrection of the Kabyles in 1871, they were no longer Berbers but Arabs, considered -like Khālid- ungrateful and perfidious:

Les Arabes ne peuvent comprendre les bonnes intentions, les sentiments de justice et d'humanité qui nous guident. Indifférent à nos avances, dédaigneux de notre générosité, ils nous restent toujours hostiles et considèrent notre bienveillance comme une faiblesse inhérente à notre race.<sup>34</sup>

This change, however, was only temporary; it occurred whenever the colonial enterprise was in jeopardy. It became permanent when the French were certain of the failure of the enterprise after the thirties of the 20th century. Henceforth, the Berbers were no longer from a European origin, but Orientals, or a mixture of both, which in fact means that they were neither.<sup>35</sup>

(31) E. Renan, "L'exploration Scientifique", *Revue des Deux Mondes*, Sept., 1873, pp.138-157.

(32) K. Marx and F. Engels, *On Colonialism*, New York, International Publishers, 1972, pp.156-161.

(33) J. Boulanger, "La Kāhina", *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, n° 91, 1922, pp. 717-721.

(34) E. Watbled, "L'insurrection Kabyle", *Revue des Deux Mondes*, Nov. 1873, vol. 108, p.625.

(35) Augustin Bernard makes the Berbers come from the encounters of the Orient and Europe. "Psychologie des indigènes Nord Africains", *L'Afrique Française*, July 1933, p. 372.

In any case, the colonial discourse, though it tends to be secular, has a religious coloring. The opposition between the Arabs and the Berbers reflects this contradiction. The Arabs are Muslims; therefore they are fanatics. The Berbers are not truly Muslims, their Islam is "tepid" (*tiède*); so they can eventually be Christianized, or their "tepid" Islam can eventually be accepted.<sup>36</sup> This idea is better articulated by E. Guernier, a Professor of Political Science at the "Institut d'Études Politiques" at the University of Paris and a member of the "Académie des Sciences Coloniales". After having reported the outlines of the episode of the resistance of both the Kāhina and Kusayla, he concludes: "On peut dire qu'à ce moment l' Ancien et le Nouveau Testament résistent à l' invasion du Quran."<sup>37</sup>

Guernier put it clearly, though naively, demonstrating how common colonial discourse differentiated on the basis of what was believed to be race, and the ability of the population to progress within Western civilization. The reference to the Kāhina was always, superficially, secular. The Kāhina was a nationalist Berber, first and foremost, and Jewish in addition. In reality, however, the French were making an attempt to relate the Kāhina, and her group, the Berbers, to Europe, not only on the basis of race, but also on the basis of religion. Kusayla was a Christian, and the Kāhina was Jewish; therefore it was a conflict between Christianity and Islam which took place in the seventh century. The Berbers, those who were part of "us" by virtue of race and religion, were dominated by the Arabs and Islam. It is time, now that the Arab domination had been swept away, that the Berbers accepted French civilization.

Mercier's version lasted even longer. In what we may call the postcolonial period, the myth of Roman North Africa is still alive among those nostalgic for the colonial period. Dufourcq is probably the best example.<sup>38</sup> His version is nevertheless slightly different from Mercier's in an important detail. Dufourcq is the only historian who paid attention to Ibn Abd al-Ḥakam's note about the Kāhina's son, who presumably participated in the battle against 'Uqba. However, the author assumes that the Kāhina's son is none other than Kusayla. Thus, the Kāhina was the continuation of her son's resistance. They both utilized the same military stra-

---

Desperate to make the Berbers Europeans, other historians adopted the particularism of the Berbers to use them against the Arabs. "Nos Berbères ne sont pas imperméables uniquement à l'influence française: leur indéfectible personnalité les garde aussi bien de l'ascendant de l'Orient que de celui de l'Occident". "Le Panarabisme et la Berbérie", *Renseignements coloniaux*, n° 8-9, August-Sept, 1938, p. 199. Finally, when the colonial enterprise was falling apart, the Berbers became Orientals as expressed by L. Balout, who makes them "tie" to the Orient and Africa. *L'Afrique Française*, 1948, n° 416-17, p. 262

(36) See among others E. Renan, *op. cit.*; E.-F. Gautier, *L'évolution de l'Algérie 1830-1930*, Algiers, Publications du Comité National Métropolitain du Centenaire de l'Algérie, pp. 35-38, especially what he says about the Kabyle law (*Kanoun*) which he relates to the Roman law.

(37) E. Guernier, *La Berbérie, L'Islam et la France*, Paris, Ed. de l'Union Française, 1950, t.1, p. 251.

(38) Ch. E. Dufourcq, "Berbérie et Ibérie Médiévale", *Revue Historique*, 1968, pp. 297-302.

tegy. Moreover, one of Kusayla's commanders later led the mother's army. The Berber resistance means, according to this author, that North Africa resisted Arabization, and was eager to keep its Roman and Christian identity. In other words, the Berber resistance was a Christian one, since almost all the Berbers were close to Christianity. Dufourcq does not, however, deny the existence of pagans and judaized tribes. Even as late as 1981, Doufourcq still defends the idea of a Roman and Christian North Africa through the same legend of the Kāhina.<sup>39</sup>

## 2.2. The Nomadic Queen

By the beginning of the twentieth century, French colonization had spread to the whole Algerian territory. The strongest resistance against the French, led by 'Abd al-Qādir (1839-1847), was swept away for good, and the success of colonization seemed certain. Surprising "progress" occurred in the study of North Africa. No longer the monopoly of Arabists, the field now had serious contributions from trained scholars such as Emile Félix Gautier, historian and geographer. The skill of such a man along with a translation of Ibn Khaldūn into French, made available by De Slane<sup>40</sup> provided the field, as Berque pointed out with "*une belle mythologie*"<sup>41</sup>

Gautier, a politician like Mercier, yet more of an academic, devoted his life to the present of North Africa through the study of its past. His historical work focused on the same period as Mercier, that is the Arab conquests of North Africa, what Gautier called the "obscure centuries".<sup>42</sup> The legend of the Kāhina was at the center of his mythology. Let us see first how Gautier wrote her legend.

The Kāhina in Gautier's account is inseparable from the other Berber resistance— such as that of Kusayla. Gautier begins his study of the Arab conquest in the following manner:

(39) Ch. E. Dufourcq, "Kāhina ou Divine Damienne?", *L'Algérieniste*, n° 13, March 15, 1981, pp. 40-41.

(40) Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, Paris, Geuthner, edited by P. Casanova 1925-56. De Slane had published first the Arabic text in 1847 and 1851, printed in Algiers, significantly enough under the auspices of the minister of war. He then published its translation between 1852-56. This translation was regarded as important for the French government. Indeed Reinaud wrote in 1861: "...L'*Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldūn ne pouvait manquer d'attirer l'attention du gouvernement français. Avec l'établissement des Français en Algérie sont survenues des relations de chaque jour, des rapports d'amitié et de guerre entre eux et les tribus qui occupent l'intérieur des terres." Article "Ibn Khaldūn", *Nouvelle Biographie Générale*, 1861, t.25, p. 746.

(41) J. Berque, "Vingt cinq ans de sociologie Maghrebine", *Annales, E.S.C.*, July-September, 1956, p.308.

(42) E.-F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1927.

Les héros de l'indépendance berbère au moment de l'invasion arabe sont comme on sait Kusayla et la Kāhina. Ils ont été pendant des années les champions et les maîtres du Maghreb.<sup>43</sup>

The defeat of 'Uqba b. Nāfi', in Gautier's opinion, was rather a victory of the Byzantines. Kusayla was assisted by the Romans, and he himself, though Berber, was from the Christianized and therefore Romanized tribe of Awrāba.

After the defeat of Kusayla, the Kāhina took over. According to Gautier, who frequently cites Ibn Khaldūn, the Kāhina was from the Jrāwa tribe, which was judaized. The Kāhina soon drove Ḥasan out of Ifriqiya, and governed alone for five years. However, when the Arabs attacked again, they killed her. The cause of her defeat, according to Gautier who quotes Ibn al-Athīr, was "*mauvaise administration*", "*tyrannie*", "*injustice*".<sup>44</sup>

Though she was not a good ruler, Gautier ascribed to her, as well as to Kusayla, the merit of unifying the Maghreb, the great dream of Massinissa.<sup>45</sup> This unification was realized, however, through cooperation between the Berbers and the Byzantines. The role of the Byzantines was only one of finance and advice. There is a similarity, Gautier notes, between the Berber unification of the Maghreb and the French unification of France. The French were unified and were able to prevent the German invasion only when they were assisted by the Roman clerics. In a similar fashion, the Berbers were unified only when they were assisted by the Byzantines. But the unity of North Africa was only temporary.<sup>46</sup>

At any rate, at the beginning of the clash, the Kāhina ordered her sons to join the Arabs because she knew she would be killed. Gautier thinks that this action reflected the mentality of the Berbers who, unlike the highly civilized Westerners who think in terms of the nation, do not go beyond the frame of the tribe. Gautier draws a parallel between the case of the Kāhina and her sons and another similar situation in Morocco when the French took it over.<sup>47</sup> In the French experience in Morocco, a Berber leader named Moḥā-u-Ḥammū, a fierce enemy of the French, behaved exactly like the Kāhina. He succeeded in defeating the French army once. But as the French were persistent and he knew he would be defeated, he asked his thirteen sons to join the French army. Later on, he was defeated and killed in battle. This attitude, however, is not out of place for the Berbers according to Gautier. It

(43) *Ibid.*, p. 240.

(44) *Ibid.*, p. 249.

(45) *Ibid.*, Massinissa (d. 149 BC), was a Berber chief of exceptional qualities. He founded a kingdom that extended from Mauritania to Cyrenaica. He transformed the whole life of the Berbers, as he wanted to create a Berber nation. He encouraged agriculture and developed urban life. His kingdom was seen as dangerous for Rome. After his death, it was divided. Massinissa is now one of the most important heroes of the Berbers.

(46) *Ibid.*

(47) Gautier devotes elsewhere a whole article just to this action; see "Un Passage d'Ibn Khaldūn et du Bayān", *Hespéris*, t. IV, 1924, pp. 305-312.



reflects two of their characteristics: that they are pragmatic, and that they have not changed, remaining as they were on the eve of the Arab conquest.

Regarding the Kāhina's destruction of North Africa, Gautier rejects it because it is not likely that she destroyed the whole Maghreb in such a short time.

For a better understanding of Gautier's text, however it is crucial to see the general framework of his work. Gautier has a theory about the population of North Africa, which explains in its own way the legend of the episode of the Arab conquest.

There are, according to Gautier, two groups in North Africa. The Berbers are distinguished by their sedentary style of life, and by their mode of architecture. This group is the oldest population of North Africa. The second is nomadic, known in Ibn Khaldūn's age by the name of Zenāta. This name, however, does not appear in Greek sources. This group is clearly different from the first one. They migrated much earlier from the East and most likely intermarried with the natives. This migration took place, according to Gautier, during the third century, and corresponds to the appearance in North Africa of a new animal—the camel. The camel is a typically Arab animal, unknown in ancient Egypt. Even its name is, in all languages, a loan-word derived from Arabic. The camel was introduced into North Africa at the same time as the nomad. They are, it would seem, inseparable. The appearance of the camel was a real revolution serving to bridge the unbridgeable distance between the East and North Africa. But at the same time, it marked the beginning of the fall of Roman civilization in North Africa. The nomad ("*le pou du chameau*" (the louse of the camel) as the colonial saying goes) caused the ruin of Western civilization in the Maghreb. Gautier's description of this Nomad is not particularly flattering:

Cet homme, c'est le nomade, le grand nomade chamelier, groupé en tribus redoutables, dont chacune est en soi, sans entraînement préalable, une sorte de régiment né, rapide, insaisissable, susceptible de surgir à tout moment, inattendu comme la catastrophe, des solitudes insurveillables. Un puissant outil militaire. Et ce grand nomade, endurci aux privations du désert, est par une conséquence naturelle ardent de convoitises profondes, affamé de jouissance et de pouvoir; dans sa pauvreté pouilleuse, ce fauve humain poursuit confusément au fond de lui-même un rêve éternel de pillage et de domination. <sup>48</sup>

This man does not have any sense of civilization, and destroys any place he passes through. He is responsible for the decline of Roman civilization in North Africa. He is actually the cause of the ruin of North Africa. There are two completely different Maghrebs, according to Gautier: one before the appearance of the camel, prosperous and civilized; the second ruined, destroyed, and completely uncivilized, the Maghreb of the camel.

(48) E.-F. Gautier, *op. cit.*, p. 184.

This division of the population of North Africa explains the whole episode of the conquest. There has been a fundamental duality in North Africa between the Berbers, the real natives, and the *Zenāta*, of foreign origin and distinguished by their abhorrence of civilization. The same division was known, according to Gautier who quotes Ibn Khaldūn, as *Bernes* and *Botr*. In Gautier's opinion, *Bernes* was the leading tribe which constituted the wall of resistance against the Arabs. Kusayla belonged to this tribe. The strength of this tribe came from their alliance with the Byzantines:

Ce qui est sûr, c'est que les Aureba étaient des Bernès particulièrement rapprochés de la latinité et du christianisme. La victoire sur Sidi-Oqba a été une victoire byzantine dans une plus large part probablement.<sup>49</sup>

Having asserted the victory of Kusayla as being Byzantine, Gautier does not accept the defeat:

Les historiens arabes affirment que la victoire fut décisive et les Berbères vaincus poursuivis au loin. Il est difficile de les croire sur parole, puisque, d'après leur propre témoignage, les Arabes évacuèrent une fois de plus l'Ifriqiya et Zuhayr fut tué en Tripolitaine au courant de sa retraite.<sup>50</sup>

The second wave of resistance was led by a tribe from *Botr*, *Jrāwa*, the *Kāhina*'s tribe. This tribe is from *Zenāta*, and therefore nomadic and of foreign origin. From the start, they were opposed, by their own nature, to the *Bernes* according to Gautier. It is this opposition which weakened the resistance and facilitated the Arab conquest.

We can distinguish in Gautier's text three different collective actors: the first one is the Nomad, described as intruder and enemy of civilization. He is, so to speak, the anti-hero *par excellence*. The hero is none other than the Roman, the second actor. He brought Western civilization to North Africa as the Nomad brought its decline. The third actant is the Berber. The Berber, as is shown in the episode of the *Kāhina*, did not improve, retaining his primitive mentality as confirmed in the episode of *Muḥa-u-Ḥammū* in Morocco. The Berber is submissive, neither knowing what patriotism is, nor being able to found a nation.<sup>51</sup> He can, however, reach a high level of civilization if he is helped, as was the case with the *Bernes*. The nomad, taken here as the Arab, is unable to help or to be helped since he is responsible for the decline of North Africa. In a way, the first task for the potential helper is to get rid of him. No one is able to help, to bring Western civilization back to North Africa, other than the heirs of the Romans—the French.

(49) *Ibid.*, p. 243.

(50) *Ibid.*, pp. 244-45.

(51) *Ibid.*, pp.11, 12, 24; also *L'évolution de l'Algérie...*, p.38.

By returning to North Africa, the French are returning to where they built a great civilization in the past. One would conclude that the Nomad is an intruder who came later to North Africa to cause its decline. The French have as much right to North Africa as the Berbers themselves. Why? Because the Berbers are originally from Europe:

Anthropologists agree that Berbers, in bodily structure and the shape of their skull, are connected with Southern Italians and Southern Spaniards rather than with African and Oriental races.<sup>52</sup>

The Kāhina is therefore not Berber since she is from Jrawa, a Botr tribe. She is nomadic, and therefore an Arab or of mixed blood. Anyway, she has the mentality of the Arabs. The Zenāta, Gautier quotes Ibn Khaldūn, are very close to the Arabs.<sup>53</sup>

As in the other texts written during the colonial period, Gautier's work expresses in his own way, by orientalizing the Kāhina, the same myths we have seen previously, the Roman North African myth and the Berber myth. The first one justifies the French occupation of Algeria. The second justifies the policy preached, and soon adopted by the settlers—the spoliation of the land. Gautier, like Mercier, considered himself an Algerian,<sup>54</sup> meaning a colonialist who believed in the total right of France to Algeria. He was opposed to the *Bureau Arabe* as well as to any policy which did not encourage by all means the complete assimilation of Algeria. But Gautier expresses the same myths in a more sophisticated way; hence the adjective "belle" added by Berque to "mythologie." Gautier not only reproduces the same myths, but he also creates another one to consolidate the first two. This myth is that of the Arab destroyer, the fierce enemy of civilization. This Nomad was in the past the cause of the decline of the Roman Empire; he may be the cause of the failure of the French enterprise which has the great mission of civilizing North Africa. To maintain that the French have to civilize, Gautier has first to prove the decadence of the Maghreb, a decadence which lasted centuries since the arrival of the Nomad and the departure of the Roman. Gautier's mythology has indeed the structure of a folktale. North Africa was prosperous and civilized when it was ruled by the Romans. Then, as in a folktale, the anti-hero, the Nomad, arrived to reverse the situation, and created disorder, ruin, chaos. The situation lasted centuries and everything in North Africa deteriorated. The Berbers were unable to make progress, did not change, as was proved by the attitude of Muḥa-u-Ḥammū which reflected the attitude of the Kāhina when she asked her sons to join the Arabs. The Berbers did not change; the question was also how could they? They had always needed help to maintain a *modicum* of civilization.

(52) E.-F. Gautier, "Native Life in French North Africa", *Geographical Review*, New York, 1923, p. 29.

(53) E.-F. Gautier, *op. cit.*, p. 197.

(54) E.-F. Gautier, *L'Algérie et la Métropole*, Paris, Payot, 1920, p. viii.

At any rate, the situation needed a change, a normalization, and only the French, who considered themselves the heirs of the Romans, could really change it and bring back what the Nomad had destroyed. The Arab is, therefore, the enemy of the French. This myth justifies his oppression and his complete exclusion.

Gautier's sophistication is also manifested on another level—that of argumentation. As a historical discourse, his text has an argument common to all historical accounts. It gives the impression to its reader that events happen by themselves. The author is thus not seen to speak, but "reality" as historical discourse aims at the representation of "reality", and not the verisimilitude of it, as in literary discourse.<sup>55</sup> But Gautier's text has more. He is using exclusively Ibn Khaldūn to prove the destructive instinct of the Nomad. Not only does Gautier's text give the impression that it is reality which speaks, so too does Ibn Khaldūn's. Ibn Khaldūn, a great authority in Islamic history and more importantly an Arab, observes the quality of his own people. One may disagree with Gautier, a Frenchman, and accuse him of disliking the Arabs, but it would be difficult to disagree with Ibn Khaldūn and use the same accusation.

It is because of this sophistication that Gautier's text remained authoritative for decades. It provides, in the French context of colonization, one of the most solid myths of Roman North Africa as well as the myth of "*la mission civilisatrice de la France*." Well documented, using the highest authority in North African historiography along with the most recent ethnographic and archeological data provided by Emile Masqueray<sup>56</sup> and Stéphane Gsell,<sup>57</sup> Gautier's legend lasted longer.<sup>58</sup> Even Charles-André Julien, regarded as a brilliant young historian, could not escape Gautier's "textual power", so to speak, when he wrote his book,

---

(55) R. Barthes, "Le discours de l'histoire", *Social Science Information*, t.VI, August, 1967, pp.65-75. Also M. de Certeau, "L'histoire et le réel", *Dialectiques*, n° 14, 1976, pp. 42-62.

(56) E. Masqueray (1843-1894), ethnographer, historian, archeologist and linguist, his work is devoted to North Africa, especially to the Berber population. After having made many investigations in Jarjura, the Awras montains, and the Mzab, his authority of a specialist of Algeria was established once and for all. He was appointed for the chair of "Histoire et antiquité de l'Afrique" and President of the Ecole de Lettres d'Alger. His most important work is his doctorate thesis. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, Leroux, 1886. (Reedited with an interesting introduction by F. Colonna, 1983). To the large public, Masqueray was known by his literary work, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Paris, E. Dentu, 1894. Second edition, Algiers, A. Jourdan, 1914. For more details about Masqueray's career, see A. Bernard, "Emile Masqueray", *Revue Africaine*, 1894, pp. 350-373. Also A. Rambaud, "Un Pionnier de l'Afrique", *Revue Bleue*, January 1895, pp. 161-68.

(57) S. Gsell (1864-1923), archeologist, geographer and historian. Most of his monumental work is devoted to the pre-islamic period of North Africa, Greek and Roman. Among his numerous publications, let us just mention *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris, E. Leroux, 1843; *Les Monuments antiques de l'Algérie*, Paris, E.A. Fontemoing, 1901; and *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, 1914-28, 8. vols.

(58) A. Berthier, *L'Algérie et son passé*, Paris, Ed. Picard, 1951, pp. 145.

*Histoire de l'Afrique du Nord*, published for the first time in 1931.<sup>59</sup> He repeats Gautier's version of the Kāhina. Only when the book was reviewed three decades later that the legend was radically transformed.

### 2.3. The Sedentary Queen

Gautier's theory of North African population was strongly criticized by William Marçais.<sup>60</sup> Marçais demonstrated the inconsistencies in Gautier's argument with little difficulty. Curiously enough, however, Marçais can be accused of doing that of which Voltaire accused Descartes: he refuted the errors of his predecessors only to replace them with his own. Marçais indeed refuted Gautier's form of the mythology only to give us another one.

Marçais was also a settler in Algeria, but unlike Gautier, he was a philologist and a linguist. No wonder that he did not follow the misleading path of geography. To create a human division only on a geographical basis offers a hypothesis which, at best, remains a hypothesis if it cannot be refuted. Marçais himself did not find it difficult to reject most of Gautier's hypotheses. Acknowledging the mixture throughout North African populations would seem to jeopardize the whole theory of Gautier's:

Que dans les veines de beaucoup de ces Africains il coule plus ou moins de sang arabe, on ne saurait le mettre en doute.<sup>61</sup>

Similarly:

Dans la ligne ascendante de beaucoup de Barbaresques, il y a sans doute en quelque point ignoré un ou plusieurs ancêtres carthaginois, romains, vandales ou grecs.<sup>62</sup>

As regards the opposition between the sedentary *Bernes* and the nomadic *Botr*, Marçais could readily observe that this division was not categorical. Many tribes of the *Botr* were sedentary such as *Jrāwa*, the Kāhina's tribe. And many of the supposed sedentary tribes were nomadic. The Kāhina is, therefore, from a sedentary community, which implies that the duality established by Gautier as a cause of the Arab conquest does not stand. Therefore, reasons for the Arab conquest should be sought elsewhere.

(59) Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1931.

(60) W. Marçais, "Les Siècles obscurs du Maghreb d'E.-F. Gautier", first published in *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, 1929, pp. 255-270. Reprinted in *William Marçais, articles et conférences*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961, pp. 69-82.

(61) W. Marçais, "Comment l'Afrique du Nord a été arabisée", first published in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Algiers, t. IV, 1938, pp.1-21. Reprinted in W. Marçais..., *op. cit.*, pp.171-184.

(62) *Ibid.*, p.172.

Marçais does not devote a whole study to the Kāhina; the few things he says about her are said in passing in studies of the Arabization of North Africa.<sup>63</sup> What is clear, however, is his belief that the Kāhina was neither Jewish, nor a significant actor in the Arab conquest. For Marçais, the Kāhina defeated Ḥasan and put into practice an unsuccessful strategy which consisted of the destruction of the land. However, Marçais asserted that the degree of destruction was exaggerated by the Arab historians. In Marçais's account, the Kāhina is reduced to a shadow along with the whole Berber population.

For Marçais, language is extremely important, while the notion of race is tricky and dangerous. Knowing the current opinion in Europe, where race had been identified rather with languages since the great linguistic discoveries of the language families, and seeing how language, along with history, has constituted the fundamentals of nationalisms, Marçais dealt with the issue of the Arabization of North Africa from this angle. North Africa had been for a long time a part of the West, not so much because of the massive presence of any Western population, but because of the prominence of the Latin language. North Africa became Arabized when Latin retreated long before the arrival of the Arabs. By the time the Arabs conquered North Africa, the Latin language was weak, and it was easy to dislodge Berber, which was not and in fact never had been the language of a nation.

One would say that Marçais was much influenced by Darwinism which was indeed predominant in the social sciences and even in the literature of the day. Cultures, it would seem, are like species. Basically what Marçais is implying is that Latin in North Africa was swept away by Arabic, so that, by the logic of things, Arabic now in decline can be swept away by a language of a presumably superior civilization, French, a Romance language.

As we can see, Marçais does not make use of the opposition between the Arabs and the Berbers, hence the unimportance of the Kāhina in his text. He still shares with the other accounts the myth of Roman North Africa since the Romans had ruled it in the past, as well as the myth of the "*mission civilisatrice*" since the French were supposed to civilize, that is to westernize North Africa. Marçais' text seems however more programmatic. To make North Africa a Western region again, one would assume, is to promote French language and culture.

Marçais's text is singular in that he tends to ignore the Berbers. Curiously enough in so doing, his whole program is intended to change them, to make them western, whereas the previous colonial historians focus on the population in order to exclude them or to justify their exclusion.

The impact of Marçais's scholarship amongst academicians was limited.<sup>64</sup> His program found greater success in the political arena. A young officer who was

---

(63) W. Marçais, *Articles et conférence, op. cit., passim*.

(64) We can certainly consider G. Marçais's writings about this particular episode as a repro-

trained by Marçais successfully implemented his "ideas" in Morocco.<sup>65</sup> This young officer in question was none other than Hubert Lyautey.<sup>66</sup>

#### 2.4. The Jewish Queen

In almost all the texts we have examined in the colonial period up to this point, the Kāhina is a Berber Jewish heroine. Her description as a Berber counted most however, and it was indeed through it that the authors could write (or re-write) a colonial mythology. As we have seen, this description was intended to promote the Berber myth and eventually create breaches in Algerian society by dividing it between Arabs and Berbers, Nomad and Sedentary. In all of these accounts, the Kāhina's description as Jewish plays only a secondary role. Her being Jewish served only to distinguish the Jewish population of North Africa and classify them as a part of "us".

Other texts in this same period stressed the Kāhina's description as Jewish while denying her description as a Berber. Such is Slcouschz' s account of the Kāhina.<sup>67</sup> But it is interesting to note that even though Slcouschz drew heavily on Fournel, whose account we have already discussed, the difference between the two is fundamental. Whereas Fournel uses the Kāhina to consolidate the Berber myth, Slcouschz not only reverses the situation but goes even further by presenting the Kāhina as a Jewess and denying her Berber origin. However, Slcouschz's account of the Kāhina's deeds is exactly the same as Fournel's. Thus, there is no need to reproduce Slcouschz's account about the Kāhina. Let us see how he presents her origins:

---

duction of W. Marçais's version. He is, however, lacking the linguistic argumentation which makes the original more powerful. See G. Marçais, "L'Afrique du Nord sous la domination musulmane", in *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*, Lyon-Paris, Ed. Archat, 1937, pp. 131-142); *La Berbérie musulmane*, Paris, Aubier, 1946, p.23, pp.27-35); "Le moyen âge Musulman", in *Initiation à l'Algérie*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957, pp.75-76); "La période arabe", in *Histoire de l'Algérie*, Paris, edited by Louis Moutilleseaux, 1962, pp.96-97. Another author, G.H. Bousquet, adopts the same version as well as the same explanation of the Arabization and the eventual Frenchification of North Africa, *Les Berbères*, Paris, P.U.F., 1956. This book was revised and reprinted in 1961 with this detail which reflects the continuation of the policy of the minorities still adopted by France: "En tout cas, si l'Afrique du Nord a reconquis l'indépendance par rapport à l'étranger, les Berbères n'ont pas retrouvé la leur par rapport au pouvoir central arabophone", p.72. The same edition was reprinted in 1962.

(65) H. Terrasse, "William Marçais (1872-1956)", *Hespéris*, 1957, pp. 7-20. Reprinted in *William Marçais, Articles et conférences*, pp. XXVII-XXXVII.

(66) Lyautey served in Algeria in the Bureau Arabe. He did not agree with the policy of military repression adopted by General Bugeaud. Instead, he preferred a policy less repressive, less military and more cultural. Having been appointed Resident-General in Morocco in May 1912, he had the opportunity to try out his policy which was proved to be more effective. Lyautey sought to make the work of colonization penetrate Moroccan society subtly. Aware of the importance of such a program, Lyautey did not neglect any aspect of Moroccan society. The French impact affected even traditional Moroccan architecture, while preserving traditional aspects.

(67) N. Slcouschz, "La race de la Kāhina", *Revue Indigène*, n° 44, Dec. 1909, pp. 573-583.

Bien que répandus dans le Maghreb tout entier, les Djeraoua s'affermirent dans l'Aurès et finirent par se déclarer indépendants. Vers l'année 481, leur chef religieux, descendant probable d'une famille de grands-prêtres aronides de Jerusalem, fut proclamé roi de Jrawa [...] Ce furent des chefs d'origine juive, dont la Kāhina doit être considérée comme le dernier représentant, que les Musulmans, pendant l'invasion, trouvèrent comme la seule autorité solide établie dans les régions soustraites à la domination byzantine.<sup>68</sup>

Slcouschz's goal is clear. He intends to establish a relationship between the Jews of North Africa and those of Asia. The Arab conquest, which was catastrophic for other inhabitants, benefited the Jewish population in both regions. It was thanks to the Arab conquest that the Jews were unified in North Africa:

Ainsi dès le début de l'apparition de l'Islam en Afrique, le Judaïsme local s'enrichit d'un double courant d'immigration juive: juifs primitifs d'origine yéménite et juifs citadins d'Asie, également familiarisés avec la langue et les moeurs arabes.<sup>69</sup>

We are in effect in the presence of another myth: the myth of Jewish North Africa. According to Slcouschz, North Africa was inhabited for ages by the Jews who were not merely a part of the population, but rather its rulers. These Jews were not Berbers, but Jewish by race (*plus juifs de race que de religion*).<sup>70</sup> The Arab conquest caused the immigration of the Jews from the East. Slcouschz tends to justify and reinforce the new situation of the Algerian Jew. The Jews, because of their religion, were considered distinct from the rest of the local population, who were all Muslims. At first the Jews were encouraged to seek French citizenship, which was eventually granted to all Jews automatically by the decree of Crémieux.<sup>71</sup> There is, however, a puzzle in this type of colonial discourse: division of the North African population was based on what was believed to be their race.

The Jews, on the other hand, who were given equal status with Europeans, differentiated from the Berber ethnically rather than on religious grounds. As we have seen, religion was taken as one criterion of distinction, but not officially as such. Slcouschz actually gives a justification for this situation. By relating the Kāhina to the Jews of Jerusalem, Slcouschz distinguished them from the local populations—Berbers and Arabs alike. The earliest Jews were not Berber because

---

(68) *Ibid.*, p. 575.

(69) *Ibid.*, p. 576.

(70) *Ibid.*, p. 582.

(71) The *sénatus-consulte* of July 14, 1865 allowed the Jews of Algeria to acquire French citizenship, but only individually and under request. Very few Jews, however, were attempted, one out of 1000. Crémieux, a minister of Justice, a Jew himself made the naturalization a legal constraint by the decree of 1871. The decree caused vivid protest among various French political trends, including the democrats. See Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Algérie...*, pp. 467-69.



they came from Jerusalem; the latest were not Arabs, as they came from Babylon and Yemen.

In his text, Slouschz does not oppose the Jews to the Arabs or to the Berbers, but he makes a distinction between them. Both Muslims and Jews "*vivent d'ailleurs en bonne entente*".<sup>72</sup> This opposition would appear later in his book written in different circumstances.<sup>73</sup> We will return to Slouschz later on. At any rate, the opposition between Arabs and Jews appears with Charles-André Julien.<sup>74</sup>

We have already mentioned Julien's legend of the Kāhina which was taken from Gautier. His text, however, was reviewed three decades later. Only few lines are added:

A vrai dire, nous ne connaissons guère d'elle que son nom, son prestige et sa farouche résistance à l'envahisseur, nourrie semble-t-il, de patriotisme berbère et de foi hébraïque.<sup>75</sup>

These lines, though few, made Julien's version completely different from Gautier's. It is important to mention that the situation in the fifties of this century, though still colonial, was different from the thirties when the text was first published. The colonial enterprise was increasingly uncertain. Two North African countries would soon be independent (Morocco and Tunisia, both in 1956), and the Algerian resistance against the French would soon be as fierce and bloody as ever. In spite of, or maybe because of the French effort to obliterate the Arabic aspect of North Africa, Arab nationalism, which had developed in the East, spread in the Maghreb. The Algerian resistance was Arab nationalist in two senses: it was aware of the Arabness of Algeria, and it sympathized with Arab nationalism. At that time another nationalism had emerged in the East: Jewish nationalism or Zionism. The opposition between the two ideologies had intensified and in Julien's time, issued the creation of Israel, and the first Israeli-Arab war (1948-9). In addition to the opposition of East vs. West or Islam vs. Christianity, a new one emerged – Arab vs. Jew, a subject for subsequent discussion.

In short, the Kāhina remained a symbol of Jewish North Africa in the colonial period as well as in the postcolonial period. We shall return to this issue later on.

---

(72) *Ibid.*, p. 582.

(73) It seems that Slouschz was engaged in another political struggle in the period between the two wars. His writings reflect more the Zionist ideology; see N. Slousch, *Travels in North Africa*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1927.

(74) Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1951; the first volume was revised by Ch. Courtois, the second by R. Le Tourneau.

(75) *Ibid.*, vol. II, p. 21.

## 2.5. The Anti-Jewish Queen

The Kāhina was used mythically in the colonial period, especially in Algeria, a North African country of extreme importance for the French. It was not only because Algeria was believed to be the scene of the Kāhina's resistance that French scholars wrote so much about her, but also because the Kāhina was a symbol of the encounter and the clash between three civilizations that she was of such importance. More significant, however, was the fact that Algeria contained a set of problems which could be solved mythically (and /or violently).<sup>76</sup> To convince oneself of the legitimacy of the colonial enterprise, to educate people and raise them to believe that colonization is not only acceptable but normal, required a history written in such a way that the whole enterprise is justified; in so doing one creates mythology.<sup>77</sup>

Tunisia, though it was the real arena of the battle since it was the Ifrīqiya of the Arab historians, was different from Algeria. First of all, it was only a protectorate; second it had an elite, not found in Algeria, formed especially by the great efforts of Khayr ad-Dīn (1810-1889). Tunisia also had a relatively homogenous population. As a result, the use of the Kāhina in this context was not imposed. In Tunisia, the Kāhina was used only in the context of the question of the Jewish population. Once Tunisia came under the French yoke, the inhabitants were considered French citizens. She was used in two ways, not only different but completely opposed. The first one we have already mentioned: the use of the Kāhina by the Tunisian Jews as a symbol of resistance against the invaders. The second is expressed by David Cazès,<sup>78</sup> a teacher at the Ecole Normale Israélite Orientale in Paris (founded in 1867). The Kāhina, according to his account, was not Jewish at all. Indeed, she was a Berber queen who persecuted the North African Jews. The proof? A poem in Jewish-Arabic communicated to Cazès by an erudite Jew of Constantine. The poem exists as an old tradition in both Algeria and Tunisia. Here is the poem:<sup>79</sup>

O fils de Yeschouroun  
N'oubliez pas vos persécuteurs;  
Les Chaldéens, César, et Adrien, et Kāhiya  
Cette maudite femme, plus cruelle que tous les autres réunis,

---

(76) The state operates mainly but not exclusively by oppression whereas the ideological apparatus of the state (such as the school, the family, and in our case the press) use mainly but not exclusively ideology, L. Althusser, "Les appareils idéologiques de l'Etat" in *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976, pp. 67-125.

(77) For the relation between history and myth see G. Dumézil, "Mythe et histoire", in *Histoire et diversité des cultures*, Paris, UNESCO, 1984, pp. 43-51, and C-L. Lévi-Strauss, "Histoire et dialectique", in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

(78) D. Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, Paris, Librairie Armand Durlacher, 1888.

(79) *Ibid.*, p. 45, footnote n° 1.

Elle donnait vos vierges à ses guerriers;  
 Dieu l'avait créée pour nous faire expier nos péchés  
 Mais Dieu hait ceux qui font souffrir son peuple,

The poem has a refrain which goes in the following manner:

Rends-moi mes enfants  
 Pour qu'ils me pleurent (à ma mort)  
 -Je les ai laissés  
 Entre les mains de la Kāhiya

For purposes of analysis, the poem should be considered as a part of Cazès's account rather than as an independent text.<sup>80</sup> The poem is presented along with Cazès's interpretation of it to achieve a cognitive goal. It serves first of all to corroborate that the Kāhina was a non-Jewish Berber who was hateful and a killer of the Jews. The authority of the poem is drawn from its age ("*il existe en Algérie et en Tunisie une tradition vague et fort ancienne*") and also from the authority of its first narrator, the erudite Jew. In other words, the poem is a cognitive object which has been transmitted jointly by three hierarchical senders. The poem comes first from a very old tradition. A tradition means a collective subject composed of generations who have been transmitting the poem through time. As such this tradition is credible given its collective memory. The description of the second sender as an erudite Jew is intended to persuade on two points: first to persuade of his "authority" based on extensive knowledge, and to suggest that a Jew well-versed in Jewish North African knowledge could substantiate that the Kāhina was a non-Jew, and that she was anti-Jewish. The man's authority is attested by the author, Cazès, who is as an epistemic subject, evaluating the man's knowledge. In short, we have three arguments of authority: the historian who is presented as having a knowledge based on his reading in the history of the Jews of North Africa, and on his own experience; second the erudite who is knowledgeable by definition, and the tradition, which offers the strongest authority in that it is based on collective knowledge. But ultimately, it is the historian subject who constructs his text in such a way as to achieve what we may call a cognitive program, that is to persuade of the cruelty of the Kāhina towards the Jews.

This, however, is only a means for a basic program that he expressed from the outset in his book. He actually intends to respond to the hostility manifested against the Jews in North Africa and particularly in Tunisia:

Le nouvel élément français, débarqué de fraîche date en Tunisie, voit  
 la main des Juifs dans tous les déboires qu'il éprouve, dans tous les

(80) It goes without saying that the same poem taken out of this context may be interpreted in a completely different ways. For instance, the Kāhina can be seen as a Jewish chief unjust to her own population. Such is the interpretation of J. Véhel; see "La belle Kāhena", in *La Hara conte*, Paris, Ed. Ivrit, 1929.

obstacles qu'il rencontre. Le commerce chôme, la valeur des terrains augmente, les loyers renchérissent, ce sont les Juifs qui en sont cause. La haute banque refuse-t-elle d'escompter le papier qui ne lui inspire pas suffisamment de confiance, les grands établissements de France refusent-ils de se lancer dans les entreprises plus ou moins véreuses qu'on leur propose, ce sont les Juifs qu'il faut en accuser. Enfin les produits tunisiens sont-ils considérés comme étrangers à leur entrée en France, ce sont les Juifs qui soutiennent cette situation, et ce sont eux qui en profitent. Il faut bien s'entendre pourtant. Les Juifs jouissent-ils en Tunisie d'une situation privilégiée? Non.<sup>81</sup>

Cazès was a member of the Alliance Israélite Universelle (founded in 1860), and wrote his essay after having accomplished a mission of creating educational projects in Tunisia on the Alliance's behalf. No wonder that we find in his book an echo of the Alliance program. The Alliance program, especially in its beginning, consisted of defending the Jews against persecution not only in specific countries but all over the world. But later, it added to this program the task of liberating the Jews through education.<sup>82</sup>

In his essay Cazès defends the Jews against anti-semitic accusations by showing that the Jews never enjoyed any privilege in these countries, and in fact, were persecuted. Cazès talks about the social situation of the Jews in three periods: the pre-Islamic period, the Islamic period, and finally the French colonial period. In all three periods the Jews were persecuted. They were massacred by the Kāhina in the first period. They were forced to pay special taxes as the non-Muslims in the second period, whereas the Christians, thanks to the intervention of the European governments were often, be exonerated. In the French colonial period, things have changed but not really for the better. The Jews did remain the object of calumny and accusations. As we can see, the Kāhina serves to achieve his/her twofold goal: to refute the accusations made against the Jews, and to prove that the Jews were persecuted in North Africa. There is, however, more in this text. Cazès stresses the importance of the Jews not only by giving their number (representing by his estimate, one-third of the population) but also by describing their good qualities:

De tous les sujets indigènes, il est l'élément le plus assimilable; il a en main les capitaux et le commerce de la Régence; c'est lui qui constitue l'élément le plus intelligent et le plus actif de la population, et c'est sur lui que la France doit d'abord compter pour introduire dans la population tunisienne sa langue, son esprit, sa civilisation.<sup>83</sup>

---

(81) *Ibid.*, pp. 7-8.

(82) A. Chouraqui, *L'alliance israélite universelle*, Paris, P.U.F., 1965.

(83) D. Cazès, *op. cit.*, p. 7.

Cazès attempts to achieve a larger goal by describing the Jews in such a way, and by presenting them as the most important part of Tunisian society. The Tunisian Jew, according to Cazès, is able, given his qualities and his position, to serve as a tool for realizing the explicit program of the colonial enterprise -- "*la mission civilisatrice*." The Jew is different from the rest of the population not so much because of religion, but racially. The Jew is an early inhabitant of North Africa who came from the East. Therefore, he is a Jewish Jew and not a Berber Jew. His Jewishness is authentic. Though a Jew he can be French. Moreover, he is the one through whom the Frenchification of North Africa is possible.

Cazès tended in fact to combine the program of the Alliance and the program of French colonialism in one. Both the French government and the Alliance sought to civilize North Africa; the first one through the Jews, the second through the first. No wonder that the Alliance was so strongly criticized as a tool used by the French government to spread French language and culture. This criticism was made by Jews from all over the world. The program of the Alliance had deviated from its original mandate.<sup>84</sup>

\* \* \*

In the various French studies we have examined one thing catches the eye immediately: the character of the Kāhina switched completely from the position of an anti-hero, obstructing the spread of the faith, to the position of a hero resisting the Arab invasion and leading a nationalist battle for the independence of North Africa. The legend however went through different periods in different circumstances. In the precolonial period, it tells us mythically about the attitude of the French towards North Africa. Through the legend of the Kāhina, we can see the opposition between Islam and Christianity which characterized the precolonial period. But more importantly, through the legend of the Kāhina who is presented as a non-Christian, responsible for the retreat of Christianity from North Africa, we can easily see how the myth of the superiority of Christianity over Islam was articulated. Even when the Kāhina disappeared as a Berber leader, her disappearance served to strongly articulate this myth. Her deeds were attributed to a Christian and therefore added a victory to the achievements of the Christians. This myth expressed jointly the fear of the Muslims which until the eighteenth century was predominant in Christian Europe.

As soon as the situation changed in the nineteenth century, the accounts of the Kāhina changed accordingly. They no longer expressed the opposition between Islam and Christianity nor do they reflect fear of the Muslims. Instead they express the situation within the French society in the colonies. Especially in Algeria when

---

(84) Z. Szajkowski, "The Schools of the Alliance Israélite Universelle", *Historia Judaica*, vol. XXII, New York, April 1960, pp. 3-22.

the French faced a number of social issues related to the past, the legend of the Kāhina was a means to solve them. It was thanks to the Kāhina that the French historians could maintain and defend the idea that Algeria was not Arab but Berber and that the Arabs were themselves invaders. It was thanks to the Kāhina that the French could divide the Algerian society into Arabs and Berbers, nomad and sedentary people. The legend also reflects the different ideologies which were in conflict in the French colonial societies. The Kāhina as a Berber allows Mercier to stress the opposition between the Arabs and the Berbers in reaction to the Bureau Arabe policy. At the same time, he/she serves Gautier as a Berber originally from Zenata, therefore a foreigner, to make a supplement division, this time between sedentary and nomadic populations. For the French Jews, however, she served as a means to demonstrate the ancient roots of the Jews of North Africa who were different from the rest of the populations and supposedly in need of civilization. The myth of the Kāhina, as historical discourse, served to maintain and justify the colonial enterprise on the ideological level. However, it goes without saying that the effort of subjugating the land and its people by force of weaponry has not stopped; the French were launching violent operations to oppress the nomads, to despoil the Arabs, and to Frenchify the country. This effort had its fundamentals in this mythology which, curiously enough, has always been neglected in the studies of French colonization of North Africa.<sup>85</sup>

Abdelmajid HANNOUM  
Princeton University

### ملخص

يتطرق هذا البحث إلى الكيفية التي تناول بها المؤرخون الفرنسيون الذين كتبوا عن شمال أفريقيا، قضية الكاهنة وحروبها مع الفاتحين العرب. وقد تطورت كتاباتهم في هذا الموضوع منذ ما قبل حركة التوسع الاستعماري بشكل يثير الانتباه إلى ما يمكن أن يوول إليه البحث التاريخي من أساليب الخلط وإرسال الظنون : فقد قيل عن الكاهنة الشيء وعكسه في تلك الكتابات. وقد تتبع الباحث كل ذلك، فنبه إلى ما فيه من الوضع الأسطوري ومن ركوب الخيال والأغراض التوسعية.

(85) Two studies may seem, however, to contradict our assumption: P. Lucas and J.-C.-L. Vatin, *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspéro, 1975; and J.-F. Guilhaume, *Les mythes fondateurs de l'Algérie française*, Paris, L'Harmattan, 1992. The first is more a history of ideas, more particularly a history of French anthropology. The second, though tending to analyse the French colonial mythology, contents itself with examining its use by politicians, and does not look at its invention by scholars. Only Ch.-R. Ageron devoted a short article to the Kabyle myth, "Du mythe kabyle aux politiques berbères", in *Le mal de voir*, Paris, Cahiers Jussieu, 2/Union Générale d'Éditions, 1976, pp. 331-48.

## ORWELL'S MARRAKECH AND THE PROTECTORATE TOURISTS GUIDE

Fouzia RHISSASSI

For obvious reasons, the Moroccan theme in Orwell's work attracted my attention. There are many reasons for remembering 1938, among them the fact that Orwell visited Marrakech<sup>1</sup>. Orwell, however, never expressed the wish to visit Morocco. All we know is that he was drawn there by poor health: he suffered from severe bronchitis and his doctors advised him to spend the winter abroad in a hot climate. One issue that Orwell repeatedly addresses is the relation between his presence in Morocco and his health. On one occasion, for example, he says: "I am spending the winter here for the sake of my lungs, which I think it is doing good to"<sup>2</sup>. Orwell expressed more than a little satisfaction with the Moroccan climate; he makes the point somewhat more emphatically in some of his letters to friends back home.

Why did Orwell choose Morocco, or, rather, why did his doctors advise him to spend the winter in Morocco? No evidence survives. It was this choice which I was called upon to investigate and question. For this reason I have undertaken an examination of the tourist travel guides to Morocco written under the French Protectorate. For the same reason, of course, what follows makes no claim to be a full account of the tourist guides. The study of the tourist guides urged itself upon me because Orwell presents himself as a tourist in Morocco. At one point he says: "the trip is something quite new to me, because for the first time I am in the position of a tourist".<sup>3</sup> As will transpire in the course of these pages, I believe that Orwell's reflections are illuminating as a reference to a discursive formation, that of the tourist guide.

(1) George Orwell (Whose real name was Eric Blair) is now accepted as one of the genuinely great modern English writers. He was a writer of novels, essays, documentaries, poems, innumerable book reviews and newspaper columns. *Homage to Catalonia* (1938) is a turning point in his career. The Spanish Civil War educated Orwell in the complexities, ambiguities, compromises and betrayals of politics. His unique political allegories *Animal Farm* (1945) and *Nineteenth Eighty-Four* (1984) brought Orwell worldwide fame.

(2) Sonia Orwell and Ian Angus, ed., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Volume I (Harmondsworth: Penguin, 1970), p. 415. All references to Orwell's "Marrakech" essay and to his letters will be to volumes I or IV of the above edition.

(3) Orwell, *Essays*, I, p. 391.

Before I begin my discussion of the tourist guides, I should make a theoretical qualification. To say that a discursive formation such as the tourist guide is new does not mean that a brand-new discourse suddenly appears, replacing all the other discursive regularities and enunciative modalities already in existence. I am using the term, "discursive formation" as it is used in Michel Foucault's *L'archéologie du savoir*. Foucault has rightly pointed out that a discursive formation implies a return to and a repetition of previous discursive formations:

Dire qu'une formation discursive se substitue à une autre, c'est dire qu'il s'est produit une transformation générale des rapports, mais qui n'altère pas forcément tous les éléments... ce n'est pas dire que tous les objets ou concepts, toutes les formations ou tous les choix théoriques disparaissent. Au contraire à partir de ces nouvelles règles, on peut décrire et analyser des phénomènes de continuité, de retour et de répétition<sup>4</sup>.

Indeed, the tourist guide must be considered not just as a transformational practice of Orientalism, but as a discursive repetition. I will try to indicate later on that the French Protectorate tourist guides on Morocco are precisely concerned with the modes of separation and return when they quote travellers' opinions of Morocco.

Another view of tourist guides is stressed by Roland Barthes in *Mythologies*. Barthes, it will be pointed out, approached the *Guide Bleu* with various emphases. The *Guide Bleu*, Barthes argues, offers a poor representation devoid of aesthetic consciousness, a prosaic picture. A close examination of the tourist guides written under the French Protectorate confirms Barthes' view of the guide-book as a superficial, if not grotesque, representation of Morocco in the service of what he calls a "fresh euphoria in buying effort" or an "euphorie toute fraîche à acheter l'effort, à en garder l'image et la vertu sans en subir le malaise."<sup>5</sup> This eloquent passage conveys the idea that the tourist guide is helpful for the lazy traveller who holds it in his/her hand and carries it as a travel accessory. Orwell, as we shall see, expressed similar ideas and was fully aware of the fact that tourism in Morocco was a by-product of French bourgeois consumerism.

Although Barthes is right in describing the tourist guide as an uninteresting mode of representation, he is less so when he claims that it:

témoigne de la vanité de toute description analytique, celle qui refuse à la fois l'explication et la phénoménologie.<sup>6</sup>

Contrary to Barthes' opinion that the tourist guide reveals the futility of all analytical descriptions, the informational nature of the guides on Morocco points to an

(4) Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 226.

(5) Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1957, p. 122.

(6) *Ibid.*, p. 123.



important trend in tourism which is dictated by the power structure that supports it and draws benefit from it.

### FRENCH PROTECTORATE TOURIST GUIDES ON MOROCCO

The travel guides on Morocco are of interest here as a notorious example of France's most conspicuous means of expansion: tourism. In the 1920s and 1930s, Morocco became a magnet for the energies and resources of intricate alliances of French intellectual and commercial elites. Equally important, the tourist industry became the focus of intense French public interest, as a source of some of the most powerful ideological apparatuses through which the French saw themselves in relation to North Africa in general and Morocco in particular.

Judging by the number of guides which have survived, the tourist industry under the French Protectorate was extremely well-developed and Morocco attracted many European tourists (exact numbers were unobtainable). When one reads the travel guides, one finds that several interest groups were formed in "French Morocco", to use Orwell's term, and that each had its own organ of advertisement and propaganda. Correspondingly, *L'Office Marocain du Tourisme*, *Le Bulletin Économique et Social, Maroc Ppress*, *La Direction Générale de l'Agriculture, du Commerce et de la Colonisation*, and *Le Service du Commerce et de l'Industrie*, had a monopoly on tourist guide production. There are many more examples that I cannot give here for reasons of space. All of them are bodies of "encyclopaedic" knowledge providing the traveller with all sorts of information, from introductory remarks on how to prepare a journey to Morocco, to detailed descriptions of roads, railways, distances between every two conceivable locations; monuments, religious and racial types or categories, and charts, maps, and tables of every classifiable piece of information.

It is important to note that some of the tourist guides appeared simultaneously in French. Others were published in English only. A case in point is the booklet of information for tourists entitled *What you Should Know About Morocco*<sup>7</sup>, a special edition for the International Exhibition which took place in Paris in 1931. *How to Visit Morocco* is another example. Both guides, it is said, have been written with the object of facilitating the planning of a tour through Morocco showing how a tourist could plan a trip covering about twelve days. There is good reason to believe that Orwell read the guides in French and English. The evidence is not hard to come by.

A detailed reading of the guides reveals that one of the most important sites of France's exotic idea of Morocco was Marrakech. In fact, several tourist guides had Marrakech as a title. The list is long, and I shall restrict myself to enumerating a small handful: *Marrakech en trois jours*, *Marrakech et l'Atlas*, *Marrakech et sa*

(7) *What You Should Know About Morocco: Booklet of Information for Tourists*, Rabat: Le Service du Commerce et de l'Industrie, Agence Havas, 1931, np.

*région*, and *Le Guide pratique de Marrakech*. The guides about Marrakech, like the general guides, provide the tourist with a fully programmed approach to Morocco, indicating the most appropriate places to visit, designating the proper activities to undertake, determining the proper sights to see, and, indeed, defining the tourist's desire for Marrakech. It should be borne in mind that the Marrakech casino was considered to be of more than passing interest to the tourist.

Let us examine the results of my investigation of the tourist guides. Firstly, the guides take as their point of departure the idea that some towns in general, and Marrakech in particular, are secure places to visit. The most symptomatic manifestation of this security appears in the guides' use of 'safe zone' maps. In the *Guide Michelin*, for example, the safe zone is coloured dark grey and includes places like Salé, Azemmour, Mazagan (El Jadida), Settat, Mogador (Essaouira), and Marrakech.<sup>8</sup> European tourists, the tourist guides argue, are provided with the necessary security, comfort and encouragement to make the Moroccan journey. The French occupation of Morocco, the guides invariably say, stabilised the political situation in the country, providing the necessary security for the tourist. Thus, although war clouds gathered over other parts of the world, French Morocco was considered "safe". Now we know one reason why Orwell chose Morocco.

In the context of Orwell's choice of Morocco, another, related question arises. Why did his English doctors feel the urge to send Orwell to Marrakech?

Few chapters in the tourist guides are as fascinating to read as those which deal with the development of French medicine in Morocco and more particularly in Marrakech. By unanimous accord, Marrakech was considered the most attractive town in Morocco. "Marrakech est pour le touriste la ville la plus attrayante qui soit."<sup>9</sup> But the special attraction of Marrakech resided, I discovered, not so much in its natural beauty as in the beneficial effects of its climate. During the Protectorate, there was a remarkable proliferation of Prefaces written by French doctors. The following description may be taken as typical of several others:

Les organes débiles se revigorent rapidement au contact de cet air sec (de Marrakech) qui rafraîchit quelques fois les vents qui descendent de l'Atlas.<sup>10</sup>

And very much in the same vein, Dr. Madeline wrote:

A priori le climat de Marrakech doit être chaud (latitude basse), altitude moyenne à état hygrométrique faible, à luminosité intense. Or ces derniers facteurs sont encore accentués par la situation spéciale de Marrakech... L'hivernant est donc sûr de trouver dans la capitale du

(8) *How to Visit Morocco*, nd., np.

(9) *Le Guide Michelin est le Vade Mecum de tout automobiliste, qu'il voyage pour ses affaires ou pour son plaisir* (1926), np.

(10) *Guide Maroc-Press*.

sud une température douce et agréable du milieu d'octobre au milieu de mai, exception faite de pluie en novembre et en mars.<sup>11</sup>

Thus, French doctors under the Protectorate sang the praises of the Marrakech climate and its positive effects on all kinds of disease, especially bronchitis. Moreover, it is hardly possible to pick up a tourist guide that does not contain a list of French doctors,<sup>12</sup> who always recommended the period from October to May as the best season for visiting Marrakech, especially for those suffering from severe bronchitis. Not surprisingly, Orwell stayed in Marrakech from September to May. There is no doubt in my mind that Orwell's choice of Morocco has its roots in the presence of French doctors in the town. French doctors were in Marrakech in case Orwell had another haemorrhage.

It is no accident that the guides on Marrakech focus on what had proved to be one of the most effective tools of French expansion: French medicine. French medicine has always been one of France's points of leverage in the Islamic world, in particular where rulers often summoned European doctors to cure them. The topic is of great interest but would take too long to analyse fully here.

I would now like to examine the standard tourist guides in order to reflect on how they produced Morocco for an imperialistic audience. Certain images in particular combine to form the standard metonymic representation of Morocco in general and Marrakech in particular. Snow-capped mountains, vast dull plains, "Shleuh" dancers, jewelled beauties with their beautiful eyes, and general views of monuments, cemeteries and customs of "the indigènes". All the guides examined insist on this canonical triad. The descriptions are not so much an acknowledgement of the tourist's need for detailed descriptions as the sign of an obsession with truth and completeness.

What we notice most is the erasure of the human. The descriptions given present a landscape imbued with fantasy--all projected onto the non-human world. Traces of human history, European, not Islamic, the "feudal" or "primitive" inhabitants, and the donkeys and mules and so on are there, but Islamic culture and Moroccan Moslems are absent. The only person visible is the invisible European traveller.

In this sense the tourist guide exemplifies a discourse of negation, domination and devaluation that even today remains a powerful ideological construction of the West and its consciousness of the people and places it tries to hold in subjugation. It is the West's code for the "Third" world, its rhetoric of triviality and dehumanization in relation to that "Other" world.

---

(11) "Marrakech et sa Région," *Bulletin Economique et Social du Maroc*, II: 40 (janvier, 1949), np.

(12) *Marrakech en Trois Jours* gives a list of thirty-one doctors, six dentists, three veterinarians and eleven pharmacists.

Having attempted to give a general view of the guides, it remains to comment on the nature of the information they contain and the mode of representation which they employ. As I mentioned above, the tourist guides regularly brush aside Moroccan culture and Moroccan cultural history. By focussing on geographical features the guides seem to deny Morocco an history. In many ways the guides' producers consider geography as an important body of knowledge for travelling in Morocco, for Orientalism as a discursive practice is based on geography. An effective knowledge of geography and some "historical notes" are seen not as a scholarly pre-requisite for a full understanding of Morocco, but more importantly as a theoretical framework to be used to place Morocco within French *savoir* and to make the necessary divisions between the Orient and the Occident. It is quite clear that knowledge of geography provided the writers of the guides with the required tools to furnish an archeological (in Foucault's sense) description of what they saw and to assess its value. Even here the language is pervasively normative and the possibility that there may be limits to the writer's authority is never even hinted at. *Le Guide pratique de Marrakech* reads:

Morocco offers immense and varied resources for the tourist. The driver might at first be disappointed by the huge monotonous stretches of land through which the car is to pass... But Morocco possesses other scenes than that of plain and desert of which the casual driver in the public car can obtain only distant glimpses.<sup>13</sup>

It was the image of primal nature that became codified in the European mind as the new ideologically-motivated stereotype of colonised Morocco. Thus a journey to Morocco/Marrakech, for example, whether it is a mere excursion to the Atlas mountains or from one to another of the places that France had strewn across the country, is a dive into primitivism and prehistory. Morocco appears as a primal world of nature, an unclaimed and timeless space occupied by plants and creatures (some of them human), but not organised by society and economics, a world whose only history was the one that began with the French Protectorate. As the divisions and the sub-divisions of the tourist guides show, France tried to reinvent Morocco as Nature. This was not the recognisable nature of Europe, but a dramatic and extraordinary version of nature, a spectacle capable of overwhelming human knowledge and understanding.

If knowledge of geography provides the tourist guide writers with the tool to offer an archeological description of Morocco, knowledge of "history" allows them to locate it in feudal or primitive times. As a matter of fact, the word "history", is seldom mentioned. The reader finds evidence that words like "ambiance" and "history" are interchangeable. *Marrakech en trois jours* introduces the reader to some historical notes in a section called "Ambiance".<sup>14</sup> To give Moroccan history a suitable name was obviously a matter of some difficulty for these writers.

(13) Louis Fauré, ed., *Le Guide pratique de Marrakech*, pp. 87-88.

(14) *Ibid.*, pp. 87-88.

Interestingly, even when the guides do deal with Moroccan history, it is very often in order to give an account of its past under the Roman Empire. The tourist guides of the period from 1926 to 1943 are suffused with evidence of this interpretation. In the *Guide Michelin: Maroc, Algérie, et Tunisie*, the section entitled "France in North Africa" reads:

Par-dessus les siècles, la tradition de Rome a été renouée, mais plus humaine, plus généreuse, plus pénétrante puisque la paix française a su porter jusqu'aux solitudes les plus inaccessibles du désert les bienfaits matériels et moraux de la civilisation. Grâce à la tenacité et au clair génie de Bugeaud et de Lyautey, il n'y a plus de Berbérie, plus de Moghreb, plus de Mauritanie. Il n'y a que l'autre France dont la destinée se lie désormais étroitement à celle de la France éternelle.<sup>15</sup>

The image of France as the true heir of the Roman empire was widely promoted and can be considered as a key element of an important colonial faith. Let me quote another telling example from *Le Guide des touristes, voyageurs, et familles*:

Depuis la décadence de Rome, des troubles incessants troublent les pays du Maghreb. Il a fallu l'occupation française pour mettre un terme aux rivalités qui divisèrent les tribus soumises ou non à l'autorité du Sultan. Sous la protection et l'organisation française la tranquillité, l'ordre, la mise en valeur des richesses naturelles progressent tous les jours dans l'empire Chérifien.<sup>16</sup>

Different guides contain statements underlining the same issue. Following the prosperous days of the Roman Empire, Morocco, Algeria and Tunisia are said to fall into ruin; France later conquered them so that Roman civilisation could be saved. France, the argument goes, would restore Morocco to its former productivity and would supply cereals and other food products to France. Of course, these pieces of information did not fall on deaf ears. Orwell, as we shall see later, collected this information when he said: "And to think that in Roman times North Africa was full of magnificent forests full of elephants and lions."<sup>17</sup> Clearly this kind of historical "information", when it is provided, distances the Other and does not bring him/her closer to the tourist. In addition, this faith betrays a colonial rationale: it converts the Protectorate into a word of a lofty purpose. Colonial occupation, as the above passages indicate, is viewed as a way of restoring Morocco to its former glory, and "restoring to former glory" becomes a mask for colonial exploitation. This faith emerges in outbursts of French chauvinism. In a foreword to *Marrakech et le Grand Atlas*, the French consul writes:

(15) *Marrakech en trois jours*, pp. 1-20.

(16) *Le guide des touristes, voyageurs et familles*, Casablanca, éditions de Belvédère, Michel Boala, nd.

(17) *The collected Essays*, Vol. I, p. 409.

Le Maroc séduit par sa variété ... La vie s'y présente de proche en proche sous des aspects divers. ... Lyautey, le fondateur du Maroc moderne, l'a marqué de son génie... tout en l'ouvrant aux progrès de la civilisation moderne ; que le touriste soit heureux... Il connaîtra tout le pittoresque de l'Orient.<sup>18</sup>

Also noticeable is the deliberate and conscious attempt to provoke and increase the tourist's desire for exoticism and encourage him/her to make the journey by offering promises of guaranteed satisfaction. Marrakech attracts the tourist by its "variété"; "Que le touriste soit donc heureux ... Il connaîtra tout le pittoresque de l'Orient."<sup>19</sup>

More elaborated versions of such blurbs are offered in almost all the introductions to the guides. It is of interest to add that statements of previous travellers and Orientalists are taken up as an integral part of the information provided and are acknowledged as truthful representations of Morocco and, therefore, the Orient. *Le Guide général du Maroc*, for example, begins with a long discussion of Delacroix and Pierre Loti:

Revenu du Maroc où il avait, le premier, découvert une source d'inspiration nouvelle, Delacroix, au comble de l'admiration célébra le pittoresque, ce sublime vivant et frappant qui court ici les rues et vous assure de sa réalité.<sup>20</sup>

Notice how the writer of the guide constructs his reader as "you", as a potential tourist, and presupposes the realisation of the desire for Morocco. The guide continues:

Cent dix ans ont passé depuis le mémorable voyage qui assura le triomphe du romantique et créa l'exotisme en peinture. Mais les spectacles dont s'enthousiasma Delacroix n'ont pas plus changé qu'ils ne se sont modifiés au cours des siècles.

Avez-vous réfléchi que cette femme voilée de blanc dans laquelle le pessimisme morbide de Loti se plaît à voir un "fantôme" ou une "désenchantée" a conservé le port et l'attitude d'une matrone romaine? Cette Juive de Tafilalet, avec sa robe rouge, ses cheveux tressés, ses lourds colliers, ses bracelets pesants, n'est-ce pas une Carthaginoise drapée dans le pourpre de Tyr? Cette pauvre de l'extrême Sud, vêtue de voiles sombres comme un ciel nocturne, n'amène-t-elle pas jusqu'à vous l'image d'une Lybienne d'Hérodote?<sup>21</sup>

(18) *Marrakech et l'Atlas*, Casablanca, Editions Interpresse, 1937, np.

(19) *Ibid.*

(20) *Le Guide général du Maroc*, Casablanca, Editions Interpresse, 1937.

(21) *Ibid.*

Morocco, to the prophets and the publicists of imperialism was also the scene of unique sensations:

Le Maroc est tout à la fois Européen et Oriental, moyenageux et moderne... ardent et voluptueux. ... Il est constamment le but d'un mouvement touristique mondial, qui grandit dans la mesure où se propageaient les récits, les cris d'admiration de ceux qui ont visité ces contrées merveilleuses.<sup>22</sup>

Similarly, *Marrakech et l'Atlas* includes Monsieur Alphonse Métérie's impressions of Marrakech:

Comme Tahiti, Sorrente ou Trébizonde, Marrakech est là: les poètes ont investi sans coup férir la capitale du Sud ... et il n'est plus aujourd'hui, prose ou vers, d'invitation au voyage où Marrakech, trophée nouveau et désormais classique, ne rime... avec Norvège. "Quand chacun, écrit gravement Paul Valéry, aura son aéroplane accroché à sa fenêtre et qu'il pourra voler en quelques heures vers Marrakech ou la Norvège..."<sup>23</sup>

In the same way, Jacques Majorelle is frequently introduced to the tourist and his paintings are to be found in all the guides to Marrakech. *Marrakech et l'Atlas* speaks of

Ces rues cavalières dont seuls les pinceaux d'un Jacques Majorelle nous rendraient la pureté sans exemple, dépassent l'imagination et découragent à jamais toute vie descriptive.<sup>24</sup>

The tourist, as we have seen, is thus repeatedly invited to experience Marrakech and Morocco through the mediation of earlier travellers and Orientalists. The tourist guide, therefore, is a discursive formation that defines its authority in a mediating relation to the tourist's desire for exoticism. The political implications of the arousal of such a desire for exoticism in the context of the tourist industry are obvious. For the moment suffice it to say that desire is a formative element in the discursive formation of the tourist guide and that the guide-writers depend for their authority on an exhaustive listing of possible positions of the tourist's desire.<sup>25</sup> The descriptions of the Moroccan landscape and the pictures taken of it function as a set of stage directions for the imaginative enactment by the traveller of the scenes, and sometimes of the people, the guides describe. Authority lies in the authenticity of an unnamed someone's impressions or felt experiences.

(22) *Le guide des touristes, voyageurs et familles*, np.

(23) *Marrakech et l'Atlas*, Marrakech-Guéliz, Imprimerie de l'Atlas, nd, p. 11.

(24) *Ibid.*

(25) In his discussion of the "formations of strategies", Foucault points out that every discursive formation depends upon an authority that is characterised by the "possible positions of desire in relation to discourse" ("se caractérise par les positions possibles du désir par rapport au discours"), *op. cit.*, p. 90.

Here, the appearance of the tourist user obviously means the disappearance of the author as an acknowledged "Orientalist" in the travel guide, since these guides are not arranged around the presence of a speaking "I".

What next needs to be discussed is the nature and situation of the speaking subject. As it turns out, the tourist guides clearly display the fact that the speakers and their statements are separated from one another, thus making possible a dispersion of the speaking subject. Even when the name of the editor, as the collector and conveyor of information is mentioned, it is qualified by statements dissociating it from the text. In several guides, the preface presents an opportunity for listing the revisions and editions, the process of revising the books and the information which has been added, thus denying any centrality to the discourse. The publisher often acknowledges the cooperation and courteous help offered by, for example, the regional services of Marrakech and other officers in the field.<sup>26</sup>

The dispersed nature of the guides' enunciative modality is related to a focus on description as the dominant mode of representation.<sup>27</sup> It is very difficult when you read the guides to distinguish between what is relevant and what is irrelevant. These guides have little to offer the reader in the way of coherent information. All this strikes one as self-evident; the tourist guides present information according to a mode of succession, or, better, accumulation. The accumulation of information given in a dispersed way defines the mode of knowledge of the Protectorate tourist guide and its cultural dominance.

In such a system of exchange between the guide and the tourist, information becomes a form of knowledge that requires no further explanation for it to be circulated. The mere production of guides and their constant revision and correction is assumed to provide a sufficient guarantee of their truthfulness.

The tourist guides are characterised by what Foucault calls "grids of specification"; they pack together bits and pieces of information which leave no room for possible misunderstandings. Details, almost to the point of "information prattle", to use Barthes' term, fill the guides.<sup>28</sup> Two examples will suffice to suggest the kind of "information prattle" I am talking about:

Moroccan eggs are generally small; the fowls themselves are small in size... Moroccan eggs rarely weigh more than forty kilograms per thousand... whereas French eggs weigh an average of sixty to seventy kilograms per thousand.<sup>29</sup>

Following the same logic, the chapter entitled "donkeys, Mules and Livestock" reads:

---

(26) *Marrakech et l'Atlas*, p. 11.

(27) Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 85.

(28) *What You Should Know About Morocco*, pp. 37-38.

(29) *Ibid.*



The Moroccan donkey is an elegant little animal of greyish colouring, quiet and tractable. The small Moroccan donkey is the usual means of transport of merchandise brought to the souk for sale. Its endurance makes it the ever present help of the native who also rides it when he can afford neither a mule nor a horse.<sup>30</sup>

It is no wonder that Orwell in "Marrakech" stood transfixed before eggs and donkeys and felt the urge to describe them. Orwell, like the guide, tried to exhaust Marrakech's supply of miserable animals. Analysing Orwell's "Marrakech", I have found that the information provided by the guides imposes itself as unavoidable. Orwell, the tourist, becomes, as we shall see, a reading subject confirming existing information which has strategic value in the maintenance of colonial power as well as scientific value in mapping Morocco for the world.

What we learn about Morocco, in general, is transmitted with the structure of colonial relations. The French, as Orwell sees them, appear overwhelmingly in instrumental capacities. In this respect some of the titles of the guides speak for themselves: "France in North Africa", "French Œuvre in Rabat", and "France's Role in Morocco".<sup>31</sup>

The French presence is uncontested. Heroic, particularised, full of French ego, the French eye seems able to do little but gaze at the periphery of its own creation. Morocco, here, stands still to satisfy the curiosity of the tourist. Nevertheless, there exists a necessary relationship between the Moroccan and the tourist. The guides invariably turn to the inhabitants ("les habitants"), and to ways of treating them, as the following quotation indicates:

Traitez les habitants avec politesse et douceur, surtout si on veut obtenir leur aide ou concours. Dans ces derniers cas on doit les rétribuer normalement.<sup>32</sup>

As might be expected, these instructions recur in *Marrakech en trois jours*:

Il serait malséant d'adopter en côtoyant les indigènes une attitude de fatuité déplacée. Pour eux, le Chrétien n'a d'autre supériorité que celle que peut provisoirement donner une civilisation différente et matérielle. Vous avez la terre, mais nous le ciel.<sup>33</sup>

Notice the interweaving of visual and emotive language with classificatory details and the deliberate orchestration of the reader's /tourist's response. Here and elsewhere, the guides imply that the descriptions of Morocco are eternal by defining a past from which Morocco and the Moroccans are exiled and a geographical present

(30) *Marrakech et l'Atlas*, p. 24.

(31) *Guide Michelin, Maroc, Algérie, Tunisie*, pp. x-xv, In *What You Should Know About Morocco*, a section is entitled, "France's Role in Morocco."

(32) *Le guide Michelin est le Vade Mecum*, p. 26.

(33) *Marrakech en trois jours*, p. 31.

where Moroccan reality and experience are situated. This discourse neglects or eliminates all the traces of how Morocco came to be or to become available to the imperial gaze. Such a view of Morocco is nothing but an objectification of the country in the sense that Morocco just happens to be there for the use of the tourist consumer.

Common to all the guides is the fact of dominance and appropriation that is built into the explicit French gaze. There are several chapters in the guides that deal with the future of Morocco in the hands of French capitalism and industry. Indeed, Morocco becomes the other France, "l'autre France":

Il n'y a plus que l'autre France dont la destinée se lie désormais étroitement à celle de la France éternelle.<sup>34</sup>

A similar idea informs *Marrakech en trois jours*:

Mieux que nous ne puissions dire... puisse ce guide faire connaître de par le monde la foi que nous avons dans l'avenir de Marrakech, du Maroc, et de la France, indissolublement unis dans la confiance et l'amitié.<sup>35</sup>

Often, as in the passage above, the French gets subsumed under the "we", the "nous", by which masters include themselves as agents in their servants' work.

Another important observation to be made here is the levelling of differences between Morocco and France. It is clear that the levelling of differences between France and its other self reveals less a balance of power than a dissolution of Morocco into the power network of French capitalism and colonialism. In fact, Morocco, which is simultaneously "European" and "Oriental", is dissolved into France since it no longer exists outside the economic and power relations of the European power.

It is, I hope, apparent by now that the guides were an "extraordinary" invention destined to have a deep and lasting impact, not just on the images the French created and through which they made sense of their presence in Morocco, but also on Orwell. I will be focussing later on the impact such guide books made on the English writer.

It was also through the tourist guides that the French sought, gained, and still maintain their broadest impact on the public imagination of the Islamic world. These non-specialised words are bold discursive experiments on which, I will argue, Orwell relied heavily. Islamic features do make an appearance from time to time, but only to be seen as and become a part of the casual environment. Marrakech, for example, we are told,

---

(34) *Le guide Michelin est le Vade Mecum*, p. xvi.

(35) *Marrakech en trois jours*, p. 4.

a conservé de nombreux vestiges de son passé et de splendides monuments tels: la Koutoubia, sœur de la Giralda de Séville et de la tour Hassan de Rabat, le Mausolée des sultans saâdiens, la mosquée d'El Mansour, la "medersa" de Ben Youssef...<sup>36</sup>

The small mosque of Bab Aylân is described in the following terms:

Son mince minaret, sans beaucoup d'ornements mais d'une pureté insigne, monte comme un cyprès dans le ciel amical.<sup>37</sup>

*What You Should Know about Morocco* reads:

Space does not permit the description here of the bewildering aspects which this antique civilisation offers to the traveller. ... But the more vivid aim of this booklet is to stress the curious impression which is perhaps more vivid than in any other country... a country which but a few years back knew only pack-mules and asses, dromedaries and Arab chargers... For in this kind of Islam, contemplative and unchanged, "civilised" life has evolved at such a pace, and each year marks such a big step...<sup>38</sup>

The guides leave little doubt in the mind of a Moroccan that the odds have been stacked against Islam. Here the tourist's eyes are always directed to "unsigned" signs of Islam. Over and over again the reader comes across the number of mosques in a city (twenty-one in Marrakech)<sup>39</sup>, or the number of churches. In this context one cannot help but notice that the Mosque serves as a particularly potent site for framing relations of contact between the tourist and the Moslems and setting the terms of its representation. More important, perhaps, the guides often reduce Islam to a religion which does not allow Christians to enter mosques. Such is the lesson to be learned from *Marrakech et l'Atlas*:

L'entrée des édifices est formellement interdite aux non-musulmans et nous conseillons vivement aux touristes de s'abstenir de tentatives indiscretes et de ne pas s'attarder devant les portes des mosquées.<sup>40</sup>

*Marrakech en trois jours* expresses a similar view:

Il ne serait jamais perdu de vue que l'entrée des mosquées ou sanctuaires est interdite aux Européens.<sup>41</sup>

At other points in the guides, Moslems are described in terms of their attitude to the Jews. My investigation into the particular sections of the guides that deal with

(36) *Marrakech et l'Atlas*, p. 4.

(37) *Ibid.*, pp. 88-89.

(38) *What You Should Know About Morocco*, np.

(39) *Marrakech et l'Atlas*, pn.

(40) *Ibid.*

(41) *Marrakech en trois jours*, p. 31.

Moslem-Jewish relations in Morocco reveals that the Jews were seen by the French as a persecuted minority. The following quotation succinctly encapsulates some features of Jewish existence observed by the Other/the writer of the guide:

répartis dans tout l'ensemble du pays, les Juifs particulièrement nombreux au Maroc, vivent à part, relégués dans des mellahs, quartiers spéciaux des villes.<sup>42</sup>

*Marrakech en trois jours* tells us as bluntly as it can that the Jews are ill-treated and discriminated against:

On se rend compte en une rapide traversée de l'abjection dont a été entouré ce peuple naguère.<sup>43</sup>

In *What You should Know About Morocco*, which Orwell undoubtedly had in mind, the pariah status of the Jews is made explicit: "The Jews live chiefly in the towns where they still herd together in Mellahs (Ghettos) and engage in commerce and small trade".<sup>44</sup>

Clearly these statements represent a savage indictment of the Jews' life in Morocco. Orwell, as I hope to show, considers the Jews as models of alienated people, an idea which he puts across by describing their isolated living quarters. As we all know, this polemic has not outlived its usefulness.

While rigidly circumscribing Moroccan Moslems, taking them out of history and culture, and yet at the same time presenting them as the persecutors of the Jews, the guides regularly present the beloved scenario of the rough, dark-skinned, and dirty Arabs and Berbers and compare their status with the enlightened French whose superiority is accepted and taken for granted.

In the main, human beings do make their way from time to time into the landscape, but only to be described as dirty and poor. Here is an example:

Ô mendiants? Ô corps endormis dans la pestilence solaire... Entre ces murs croupissants où flottent des relents sans nom, dans ces maisons sordides... des fortunes s'entassent. Et les filles de ces femmes grasses et bariolées, de ces hommes crasseux aux pieds nus...<sup>45</sup>

The tourists are encouraged to "penetrate the mysteries of Djemaa El Fna Square, a starting point of any visit to the native town":

All kinds of people meet in this square... snake charmers, jugglers, chleuh dancers, musicians, all these perform and vociferate... the building of the Municipal Services stands on this square. Do not fail to

---

(42) *Guide Michelin : Maroc, Algérie, Tunisie*, p. xvii.

(43) *Marrakech en trois Jours*, p. 58.

(44) *What You Should Know About Morocco*, p. 8.

(45) *Marrakech et l'Atlas*, pn.

contemplate the sunset from its terrace. From there one enjoys the unforgettable scenes formed by this crowd.<sup>46</sup>

It was the task of the French to encode what they encountered as dirty and poor and as available for improvement. To the French improving eye the potentialities of "the other France"'s future are predicated on the lacks and absences of life in Morocco. Again, the Protectorate's efforts to produce Morocco in this way proved successful with Orwell.

Such a litany of criticism is anchored in the most complete hypocrisy, for it was Morocco's backwardness and poverty that was used to legitimate the French intervention in the first place. Ideologically, the Protectorate had to reinvent Morocco as a primitive and poor country, to encode its landscape as manifestly in need of the rationalized exploitation only the French could bring. Students of colonial discourse will recognize here the language of the civilizing mission, with which Europeans create and produce other people as poor indigenes, incomplete beings suffering from the inability to become what France, England or Orwell already are, or to turn them into what Europeans want them to be. The guides, as I have tried to show, do everything possible to minimize the human presence and to separate Morocco from the Moroccans by relegating the latter to the status of objectified ethnographic portraits.

In his examination of anthropological research and more particularly in *Time and the Other*, Johannes Fabian has rightly remarked that an organised body of information, useful though it may be to the tourist, points to an established empirical scientific tradition that values a corpuscular atomic theory of knowledge.<sup>47</sup> Like anthropologists, the writers of the Protectorate guides provide diagrammatic representations of Morocco. As shown above, they encourage the tourist, through the use of general and regional maps (some of which are now falling to pieces) and diagrams of places and sights to visit, to see their position in spatial terms. This mode of representation underlines a blithe neglect of temporalization. The guides regularly describe Morocco outside its cultural context and approach Moroccans in geographical and spatial terms without dealing seriously with socio-historical situations. Morocco is thus presented as a tourist country, an exotic site to be scrutinized; yet always excluded as other, kept at a distance, while its people are produced and categorized as observable objects. What is missing, I insist, is the human presence and the recognition of Islamic culture and civilization. The moment the guides' writers talk about this matter marks the moment when Moroccan culture brings them face to face with the limits and shortcomings of their conceptual framework.

---

(46) *How To Visit Morocco*, p. 7.

(47) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Nakes Its Subject*, New York, Columbia University Press, 1983, p. 106.

There is never an excuse for the dehumanizing habit of representing other people and other parts of the world as having neither culture nor history. For the guides' writers to make such assertions as they do about Morocco takes an extraordinary act of denial, and to get away with it takes some skilful writing, as well as a generally accepted view of European colonization as both justified and inevitable.

### ORWELL'S "MARRAKECH"

I move now to the second point which is Orwell "Marrakech" and its mode of representation. As already noted, the Protectorate tourist-guides provided an important body of information which set the stage for Orwell's investigation of Marrakech. Orwell's essay and his letters explain the process through which knowledge about Morocco was transmitted to the tourist and the conditions in which the tourist came to know and use it. From the precise details Orwell presented, it is clear that the guides did serve as a *Vade Mecum*, a practical guide and a helping hand. The information contained in the Guides was not lost, but inspired Orwell in more than one way. Although it would not be proper to consider Orwell's essay and letters as a reproduction of the Guides, the fact remains that Orwell did think of himself as a tourist, and more than once confirmed it.

In a letter of September 1938 to Jack London, Orwell writes:

This trip is something quite new to me, because for the first time I am in the position of a tourist. The result is that it is quite impossible, at any rate, to make any contact with the Arabs, whereas if I were say on a gun machine expedition, I should immediately have some entry to all kinds of interesting society in spite of the language difficulties.<sup>48</sup>

Orwell begins by presenting himself as a subject (of enunciation) and by addressing the question of who speaks and for what purposes. In other words, Orwell's position as a tourist is a "beginning"; for, as Edward Said says, "the beginning... is a frame of mind, a kind of work, an attitude, a consciousness that conditions the text."<sup>49</sup> Orwell's beginning as a tourist sets up the theoretical framework that defines his attitude towards his own discourse as well as the reading that the text demands of the reader, especially if that reader happens to be a Moroccan.

As one would expect from a liberal intellectual, Orwell expected more from himself than from the mass of tourists. He would have liked the journey to lead to "contacts with the Arabs" and to an intimate knowledge of the Moroccan experience.

---

(48) *Essays*, I, pp. 309-91.

(49) Edward Said, *Beginnings: Intention and Method*, New York, Columbia University Press, 1985, p. xv.

To understand Morocco, Orwell argues, he must know the country's languages, Arabic and French, and he goes on to say that

I like the Arabs, they're very friendly and considering their position, not at all servile, but I've made no real contact, partly because they mostly speak a kind of bastard French and so I've been too lazy to learn Arabic.<sup>50</sup>

To make real contact with the Arabs was for Orwell a matter of peculiar difficulty. Here Orwell realised that he himself had limitations. There is no question, Orwell reminds us, but that knowledge of Arabic and French is a fundamental tool for studying the Arabs and their culture and that without it, one's hands are tied and the scope of one's knowledge is limited. I am convinced that if Orwell had known the language(s), he could have interrogated the Moroccans directly and effectively, and been more actually involved with them, completing his distant observations.

Reasonable though the above statements by Orwell may be, what lies beneath their surface is a crucial concern, namely the formation of objects in Orientalist discourse. More than a mere recognition of the importance of making "real contacts", discovering other cultures, Orwell's declarations define some categories and make some distinctions about the relation of the tourist to the Other. Obviously, Orwell is not talking about going to France or to any other European country when he speaks of himself as a tourist. For one thing, Morocco is not the west; it is an Oriental country which contrasts markedly with England. Orwell himself underlined the contrast in "Marrakech" and in his letters from "French Morocco". In one of his letters, he writes: "I was fatigued by a long afternoon of shopping, which is really tiring in this country as in most Oriental countries."<sup>51</sup> Here Orwell describes with stark realism the bargaining process. "How can his mind take hold of such a country?" Orwell asks; he goes on to say:

Arabs are even greater bargainers than Indians and one is obliged to conclude that they like it. If the price of an article is a shilling, the shopman starts by demanding two shillings and the buyer starts by offering three pence, and they may well take half an hour to agree on the shilling, though both know from the start it is the right one. One thing that greatly affects one's contacts in foreign countries is that English people's nerves are not so durable as those of some other races, they can't stand noise for instance.<sup>52</sup>

I am sorry to say that Orwell's convictions about English people's nerves and his categorisation of civilised and primitive people and minds expose him to the

---

(50) *Essays*, I, p. 407.

(51) *Ibid.*, p. 406.

(52) *Ibid.*, pp. 406-7.

charge of racism. Orwell may well have liked the Arabs, but his notoriously offensive words here and elsewhere prove his racial bias. A more detailed discussion of this issue will follow.

These examples, taken from the numerous ones that exist, indicate that Orwell made clear distinctions between the Orient and the Occident and between Morocco and England. Essentially, the category of Otherness for Orwell includes Africa and more particularly Morocco. The things that distinguished Morocco as Morocco seemed, for Orwell as they did for the Protectorate tourist guide, easy to isolate and focus upon.

Before examining Orwell's representation of Morocco, I would like to consider Orwell's own attitude to tourism in Morocco. We must reckon with the fact that Orwell was perfectly aware of the fact that the tourist industry under the Protectorate was a capitalistic phenomenon, an economic invasion.

Orwell found abundant evidence of this economic invasion. In one of his letters Orwell observed that tourism in Morocco created and generated a new business to be monopolised by French colonisers at the cost of the Moroccan economy:

The people anywhere near a big town [are] utterly debauched by the tourist racket and their poverty combined, which turn them into a race of beggars and curio-sellers.<sup>53</sup>

It is clear that Marrakech did not always conjure up images of romance. The above passage may be thought of in part as Orwell's attempt to drown out the noise of a monolithic voice emerging in the 1930s, the voice of mass tourism. Orwell is again precisely concerned with tourism when he says: "what does Morocco mean to an Englishman? camels, castles, palm, trees, foreign legionaries, brass trays and bandits".<sup>54</sup>

It must be conceded that Orwell could not resist the conclusion that the Protectorate tourist industry was a form of economic exploitation. Most importantly, he did not simply join forces with the advertisers of Marrakech. However, the attempt to cast light on tourism in Morocco did not compel Orwell to look at the country and its people more searchingly than he did.

It ought to be apparent by now that the Protectorate tourist guides are helpful in explicating many of the things conveyed through Orwell's "Marrakech" and their mode of representation. In an attempt to cover every piece of information about Morocco, Orwell talks about the climate, poverty, the Mellah, eggs, monkeys, Mohammedans, the colour of the Moroccans, nationalism, socialism, etc. etc. I will make no attempt to comment comprehensively on all the issues that I have just mentioned, but I will merely suggest some relevant highlights.

---

(53) *Ibid.*, p. 400.

(54) *Ibid.*, p. 429.



As in the tourist guides, the Atlas mountains elicit from Orwell some enthusiastic descriptions: "the Atlas Mountains which are 50 or 100 miles from here... look rather exciting." But on the whole Morocco is, in Orwell's eyes, a dull country: "This is on the whole rather a dull country".<sup>55</sup> Another reference to the dullness of Morocco appears in a letter of December 14, 1938: "Morocco seems to me a beastly dull country, no forests and literally no wild animals".<sup>56</sup> The more we see the landscape through Orwell's eyes, the more we are aware of a desolate and colourless world. ("Colourless" is used in the tourist guide descriptions almost as often as "dull.") One of the conspicuous hallmarks of the Moroccan landscape is precisely the absence of differentiation, subdivisions, and games of taste. Differentiation is seen as lacking here; it is not just absent, but lacking. There is almost nothing in the Moroccan landscape for Orwell's taste to work on. One brief example will suffice to illustrate this idea:

Down here it's flat dried-up country rather like a huge allotment patch that's been let "go back", and practically no trees except olives and palms.<sup>57</sup>

The awful contrast between the best and worst is there: "dull country" for Orwell means a dead world, a world that is not literally dead, but one with all the liveliness and humanity gone out of it.

Morocco generates a litany of other complaints; the people are disgustingly poor, unemployed, and primitive, and the hens and donkeys are too small. The contrast between Morocco and England could hardly be more pronounced or overdetermined. The normative categories are not only beauty versus ugliness, but density versus scarcity of meaning.

Confused and shocked as he was, Orwell did not fail to comment, on the beauty of Morocco in "Roman times":

This is one of those countries which are very nearly desert. ... And to think that in Roman times North Africa was full of magnificent forests full of lions and elephants. There are now practically no wild animals bigger than a hare, and I suppose even the human population is smaller.<sup>58</sup>

It seems clear that the "historical notes" that Orwell read in the Guides will continue to loom large in Orwell's own description of Morocco. Again the point is not to argue that Orwell's representations were implausible or lacking in verisimilitude. I do want to argue, however, that their contours were conditioned by a parti-

---

(55) *Ibid.*, p. 398.

(56) *Ibid.*, p. 400.

(57) *Ibid.*, p. 398.

(58) *Ibid.*, p. 408.

cular historical and ideological juncture, by particular relations of power and privilege, and by the linguistic particularities of one specific discursive formation.

We catch all sorts of glimpses of Morocco, and Marrakech as a city comes to life in all sorts of details. These glimpses build up into a panorama of what life is like in "French Morocco."

Orwell's description is full of recognisable images of Marrakech in the 1930s, albeit with some exaggeration. Orwell focuses attention on the extreme poverty of the population. "One could live" in Marrakech, he says,

for years without noticing that for nine-tenths of the people the reality of life is an endless backbreaking struggle to wring a little food out of an eroded soil.<sup>59</sup>

Everything indicates that Orwell saw poverty, misery and beggary all around and his reactions were natural. As a further proof of poverty, Orwell calls attention to wages:

Here in the town conditions are pretty frightful, wages generally work out at about 1d, or 2d, an hour and it is the first place I've seen where beggars do literally beg for bread, and eat it greedily when given it.<sup>60</sup>

No one who has spent any time in a city swarming with beggars will be surprised by Orwell's remark. He felt disgust when he managed to resist giving food or cigarettes to beggars, and resentment when he did not. The people could not, he kept telling his friends, be as poor or as destitute as they looked, and if they were they ought not to be:

One can get a sort of idea of the prevailing hunger by the fact that in the whole country there are practically no wild animals, everything edible being eaten by human beings. I don't know how it would compare with the poorer parts of India, but Burma would seem like a paradise compared to it, so far as standard of living goes. The French are evidently, squeezing the country pretty ruthlessly.<sup>61</sup>

To condemn Orwell's repulsion would be footling and hypocritical. What else could he do but feel repelled? The poverty was quite beyond his power to relieve. If he gave what money he had away, he and his wife were as likely to starve as the poor Moroccans themselves. (Orwell was in dire circumstances.) No doubt his anger was sometimes unreasonable, but he did give vent to his feelings, and what good would remaining reasonable have done? True, "Marrakech", the highlight of his Moroccan trip, elicits some criticism from Orwell; it is his full-scale attempt to interpret Moroccan poverty from an English perspective. Here Orwell confidently

---

(59) *Ibid.*, pp. 429-30.

(60) *Ibid.*, p. 391.

(61) *Ibid.*, p. 398.

marshals his array of illustrations; in short, the essay shows Orwell at his writerly best in Morocco. On several occasions, he seriously tried to grapple with the problem of poverty. He gave children cigarettes to go away, and was scandalised when they declined to go. In the beauty spots of Marrakech beggars and curiosellers still spoil the scenery today. We speculate that if Moroccans are to attract tourists they will have to post policemen on palm trees to discourage beggars!

Poverty, or more exactly the horrors of poverty is the theme of "Marrakech," and Orwell's detailed examination of the specifics of poverty in Morocco is an attempt to set the record straight, to record poverty as he saw it. His insights into the individuals he encountered, the clinical way he examined them, all these make his work readable and moving. Speaking of hunger, he says:

When you walk through a town like this--two hundred thousand inhabitants, of whom at least twenty thousand own literally nothing except the rags they stand up in--when you see how the people live, and still more how easily they die, it is always difficult to believe that you are walking among human beings.<sup>62</sup>

As Orwell pointed out here and elsewhere, the basis of poverty is to be found in French colonialism. What Orwell recognised keenly was the effect of French exploitation: all around one sees thousands of emaciated brown people in rags; it is difficult to believe that one is walking among human beings. This is the story of all colonial empires; the colonial empire tends to reduce people to a subhuman level.

Orwell's argument is simple and reasonable, he denounces the French Protectorate as a money-making machine. There is much truth in this, and Orwell had been saying this implicitly throughout his career. In "Marrakech" Orwell repeatedly collided with the indisputable effects of colonialism: its denial of Moroccanity (my neologism) and its avid willingness to coopt and exploit talents and resources.

Orwell discovered through personal experience the fault base of French rule. Officially the unpleasant truth lies hidden behind a big lie. The French were bringing culture and civilisation to primitive Moroccans. This culture was dependent on the other real interests of the French exploitation: "What does Morocco mean to a Frenchman? an orange grove or a job in government service".<sup>63</sup> Yet nothing is gained by blaming only the French for poverty in Morocco. The main cause of misery was the drought that had begun in 1935. Several books were written on "Agrarian dreams and deceptions" in the 1930s.<sup>64</sup> For over two years (1935-37) there was little rain in Morocco with the result that several hundred thousand

---

(62) *Ibid.*, p. 477.

(63) *Ibid.*, p. 429.

(64) Will D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agrarian Dreams and Deceptions 1912-1986*, I.B. Tauris, 1990, p. 97.

people were deprived of all food resources. The search for water and food unleashed a vast exodus of men, women and animals towards the north. There were heartbreaking scenes which shocked the sensibility of Orwell, a powerless witness and tourist. As Swearingen puts it, "human beings were emaciated to the final degree of misery."<sup>65</sup> How could Orwell then have missed the conspicuous signs of poverty scattered through Morocco?

Hunger is undoubtedly an element of poverty. There is a remarkable passage which is more vivid than anything else in "Marrakech." Orwell describes a hungry municipal worker:

I was feeding one of the gazelles in the public gardens. ... An Arab navy working on the path nearby lowered his heavy hoe and sidled towards us. He looked from the gazelle to the bread and from the bread to the gazelle, with a sort of quiet amazement, as though he had never seen anything quite like this before. Finally, he said shyly in French: "I could eat some of that bread." I tore off a piece and he stowed it gratefully in some secret place under his rags. This man is an employee of the Municipality.<sup>66</sup>

The municipal employee here has Orwell's customary sympathy for the poor and victims of circumstances. Orwell seems to be on his side and he is aware that the employee's condition is representative of the lives of the many. (We may recall, here, that the municipal building was an important tourist attraction.)

Though poverty may be a universal experience, what particularises Moroccan poverty is the extent to which it finds expression in terms of race and class. One of the ways in which Orwell protects himself from the world below is to avoid thinking of Moroccan people as human beings. The Moroccan poor are conceived as being very different in kind from ordinary human beings in general and from the English in particular. In many ways, as I have suggested above, the tourist Guide representation of the Moroccans and that of Orwell could not be more similar; but, of course, that is just the point.

Orwell's views on the Moroccan poor emerge sharply in the following passages:

The people have brown faces--besides, there are so many of them! Are they really the same flesh as yourself? Do they even have names? Or are they really merely a kind of undifferentiated brown stuff, about as individual as bees or coral insects?<sup>67</sup>

---

(65) *Ibid.*, p. 97.

(66) *Essays*, I, pp. 427-28.

(67) *Ibid.*, pp. 427.

A white skin is always fairly conspicuous. In Northern Europe, when you see a labourer ploughing a field, you probably give him a second glance. In a hot country, anywhere south of Gibraltar or East of Suez, the chances are that you don't even see him. I have noticed this again and again... In a tropical landscape one's eye takes in everything except the human beings. It takes in the dried-up soil, the prickly pear, the palm tree and the distant mountains, but it always misses the peasant hoeing at his patch, he is the same colour as the earth, and a great deal less interesting to look at.<sup>68</sup>

The passages make clear that Orwell's representation of the Moroccans is scarcely distinguishable from that of the tourist guide. In terms of both travel and discourse, then, Orwell sometimes leaves his European predecessors' footprints behind--but only after choosing to walk in them in the first place. Orwell was incapable of getting rid of certain prejudices. The contrast between black and white, brown and light skin/stuff is deeply rooted and represents the ethical contrasts between good and bad, virtue and sin.

The natural result of this attitude is that the well-fed cease to consider the poor as human beings. The assumption is that the poor in Morocco are samples of a lower form of life, can endure discomfort and pain with no suffering, and possess a much tougher or coarser nervous system than "other" people.

It may be recalled that Orwell believed that he was exercising his duty when he examined the slums in London and Paris. In "How the Poor Die," Orwell describes how he entered a Paris hospital and was put in a ward with several poor patients:

I myself, with an exceptionally fine specimen of a bronchial rattle, sometimes had as many as a dozen students queuing up to listen to my chest.<sup>69</sup>

Orwell remarked that the French doctors could not see that he and other patients were human beings. As a poor, and non-paying patient, one is primarily a specimen. If one had pointed out that the Moroccans were treated like specimens because they were poor and dark, Orwell might have felt ashamed or tried to admit that he had never thought of it in that light before. But the fact is that poverty decreased the humanity of Moroccan people for Orwell, causing him to say that poverty is "always a little more bearable for people in a hot climate".<sup>70</sup>

Fully aware that poverty and death merge into one another, Orwell visited the Marrakech cemetery. What made the cemetery a good occasion for examining Morocco was exactly what made it understandably interesting for the tourist-guide writers: its "Otherness." Touching on his first impressions of the cemetery, Orwell wrote:

---

(68) *Ibid.*, p. 429.

(69) *Essays*, IV, p. 264.

(70) *Essays*, I, p. 398.

The little crowd of mourners--all men and boys, no women--threaded their way across the market-place... wailing a short chant over and over again. What really appeals to the flies is that the corpses are never put into coffins, they are merely wrapped in a piece of rag and carried on a rough wooden bier on the shoulders of four friends. When the friends get to the burying ground they hack an oblong hole a foot or two deep, dump the body in it and fling over a little of the dried up lumpy earth, which is like broken bricks. No gravestone, no name, no identifying mark of any kind... After a month or two no one can be certain where his own relatives are buried<sup>71</sup>

Moroccan mourners do not bury their dead, simply dumping them into the ground; they merely swarm about like flies over a corpse. Orwell forcefully points out that the implication here is that the Moroccans are so poor that they have no customs at all--no burying ritual, no gravestone, etc. What is curious is Orwell's unwillingness or inability to go beyond first impressions, to say the least. It is as though Orwell, from the outset, had made up his mind about primitive countries, and about death for that matter, often indulging in a tone of levity, something not to be expected from a man of Orwell's intellectual stature.

As an account of what a tourist in Marrakech at the time saw, heard and learned, the above description must remain a valuable item of "Moroccana." This is rather remarkable considering that Orwell, not knowing Arabic, depended on his French in order to communicate with "the natives." Orwell had other qualities to compensate for this handicap; besides being curious, inquisitive, and often ironic, he had a mind capable of observation and speculation. And what he observed was the Otherness in death. His task, therefore, was to observe this Otherness and record its death.

Here, as elsewhere in Orwell's descriptions of Morocco, the absence of the cultural context is manifest. It is this kind of absence which makes Orwell's contribution to human knowledge in his writing on Morocco disappointingly small. In another important sense, Orwell's writings about Morocco could not grasp the realities of Islam as the bedrock of Muslim civilisation.

At bottom, Orwell's view of Islam is gross and reductive. The result is an ideological portrait of "us" and "them." In his examination of the Arabs' new year, Orwell relentlessly pursues his *idée fixe* about Islam to its "logical" limits:

The Arabs probably celebrate the New Year, but it may not be the same as ours. They are pretty strict Mahomedans, except that owing to poverty they are not overscrupulous about what they eat.<sup>72</sup>

---

(71) *Ibid.*, pp. 426-27.

(72) *Ibid.*, p. 408.

In talking about "Mahomedans," Orwell is not without his prejudices, one being a boundless faith in his observation in a way that chills a reader like myself. In many instances, Orwell took over the attitudes of cultural hostility and kept them: very few of the details of Muslim life entered the awareness of Orwell whose profession it was to report on the Moroccan world. What we have instead is Orwell's attempt to translate what he saw in Morocco into a language that friends at home could understand. As already noted, Orwell took his material ready-made from the tourist guides and knew very little and apparently cared less for the learning and culture of Islamic civilisation.

Even if we leave aside Marrakech cemetery, there were plenty of no less important intellectual failures elsewhere, all of them the result of relying uncritically on what a combination of French policy and stereotypes dictated. Here Orwell's description of the Mellah is very instructive:

When you go through the Jewish quarters you gather some idea of what the medieval ghettos were probably like. Under their Moorish rulers the Jews were only allowed to own land in certain restricted areas, and after centuries of this kind of treatment they have ceased to bother about overcrowding. Many of the streets are a good deal less than six feet wide, the houses are completely windowless, and sore-eyed children cluster everywhere in unbelievable numbers, like clouds of flies. Down the centre of the street there is generally running a little river of urine ... As a matter of fact there thirteen thousand of them, all living in the space of a few acres. A good job Hitler is not here. Perhaps he is on his way, however.<sup>73</sup>

One is constantly made aware of the limitations of Orwell's study of the situation of Jews in Morocco. Orwell in no way contributes to the descriptive and analytical spectrum of Jewish life in Morocco through his assessment of the Jews' position in Marrakech. Whatever the differences between Orwell's presentation of the Mellah and that of the tourist guides, one thing is obvious: both offer ready-made definitions and experiences of Jewish life under "the Moors." Both the tourist guides and Orwell are telling us as bluntly as they can that the Jews are discriminated against and that they are models of alienated people, an idea which they put across succinctly and effectively by describing their living quarters as restricted and isolated places or "ghettos." That Orwell was of a habit of mind that would tend to make him sympathetic to the Jews may be seen at several points in his letters. Orwell was shocked beyond measure by what he found in the Jewish quarters. It is to his credit as a writer that he managed to convey that shock so effectively.

It is almost indisputable that the travel guides intensified some of Orwell's observations on the Jews. Although it would be improper to consider his descrip-

---

(73) *Ibid.*, p. 428.

tion of the Mellah as a reproduction of the guides, the fact remains that the Jews functioned as the tourist guides wanted them to, that is, as an oppressed minority.

As an offshoot of touristic Orientalism, Orwell's response to Morocco shows the same general patterns as the tourist guides, always allowing for the particular circumstances of Orwell's visit. At bottom, the tourist guides served as Orwell's guide to Morocco. He accepted whatever information the guides accepted and rejected whatever they rejected. The best example of this happy fusion is Orwell's description of donkeys and hens. The hens he sees in Marrakech

are miserable little things like the Indian ones, about the size of bantams, and what is regarded as a good laying hen, *i.e.* it lays once a fortnight, costs less than a shilling. They ought to cost about 6d, but at this time of the year the price goes up because after Yom Kippur every Jew, of whom there are 13,000 in this town, eats a whole fowl to recompense him for the strain of fasting 12 hours.<sup>74</sup>

I have quoted from this description at length to demonstrate Orwell's informational prattle. Not only are the details concerning the hens described, but Orwell provides us with such unimportant data as the number of eggs the Moroccan hen lays, or the information concerning Yom Kippur. Notice how the treatment of Morocco involves comparisons with India or Burma. So in part at least the Moroccans are a grotesque caricature of the Burmese or the Indians.

All kinds of perception count; even donkeys are fully realized:

I hadn't been five minutes on Moroccan soil before I noticed the overloading of donkeys and was infuriated by it. There is no question that the donkeys are damnably treated.

The Moroccan donkey is hardly bigger than a St. Bernard dog, it carries a load which in the British army would be considered too much for a fifteen hands mule, and very often its pack saddle, is not taken off its back for weeks together.<sup>75</sup>

This sets the tone for Orwell's whole encounter with Morocco, which will also have tragic consequences. Orwell returns to the theme of suffering animals in his letters from Marrakech. This is the traditional view of the Oriental as a cruel being and violent captor. There is no doubt at all where Orwell's sympathies are meant to fall. The donkey is the victim of inhuman treatment, unable to free itself from the hold of cruel people. Running short of unfortunate and suffering animals, Orwell now turns his attention to the natives:

This [the treatment of the donkey ] makes one's blood boil, whereas--on the whole--the plight of the human beings does not. I am not

---

(74) *Ibid.*, p. 394.

(75) *Ibid.*, p. 431.



commenting, merely, pointing to a fact. People with brown skins are next door to invisible. Anyone can be sorry for the donkey with its galled back, but it is generally owing to some kind of accident if one ever notices the old woman under her load of sticks.<sup>76</sup>

Equipped with a scientific bent for analysis and classification as well as a philosophical penchant for speculation and synthesis, Orwell went beyond collecting "facts," establishing himself as a judge and an authority on "the invisibility" of the Moroccans. Stimulated no doubt by the tourist guides' interest in the visibility of the landscape and the invisibility of the people, Orwell set out to collect all kinds of invisible people.

About Moroccan women, Orwell had not much to say except to remark rather flippantly that they are, once again, invisible. For several weeks, always at the same time, Orwell remarked, "the file of old women had registered themselves on my eyeballs," but he could not truly say that "he had noticed them".<sup>77</sup> Orwell invites us to entertain for a moment the idea that women are on several occasions reduced to animals. The bestial pattern runs throughout Orwell's descriptions of Moroccan women. Thus, there is a definite suggestion that these people are all savages, that there is no difference between them and the beasts of the jungle, and that this is what happens if one lives in a hot climate, or, more precisely, in a hot climate in a primitive country:

All [the women] are mummified with age and the sun, and all of them are tiny. It seems to be generally the case in primitive communities that the women, when they get beyond a certain age, shrink to the size of children.<sup>78</sup>

In such respects as these, Orwell was far from showing an original intelligence. What he saw and how he expressed it were common currency in the intellectual community in England and France. The belief in the child-like primitivism of Morocco led Orwell to focus his attention on people who fitted the stereotypes closely. What is strongly suggested, to use Edward Said's words, is that "primitiveness ... inhered in the Orient, was the Orient, an idea to which anyone dealing with or writing about the Orient had to return, as if to a touchstone outlasting time or experience."<sup>79</sup>

Orwell also attempted to translate his view of this primitive country into a series of sober observations and statements about its language or rather the lack or absence of a national language. The Moroccans, it is believed, have no language, or if they do, it is only in the most primitive oral form. An old woman to whom

---

(76) *Idem*.

(77) *Idem*.

(78) *Ibid.*, p. 430

(79) *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978, p. 321.

Orwell gave money responded only with "a shrill wail, almost a scream, which was partly gratitude but mostly surprise".<sup>80</sup> The fundamental belief shared by the tourist guide writers and Orwell was that culture was European in both form and content. History to them was first and foremost the history, the culture, the growth, and the languages of Europe. There was no place for the non-European world unless it served the interests of national, European ideals. It is no wonder that Morocco and its people are hushed into silence. No thought of non-European languages entered this picture. Viewed in this way, the backwardness of Morocco is the logical expression of European superiority.

Orwell, at any rate, reacted to Morocco with bold self-assurance. The fact of English superiority was self-evident and the fact of Western superiority equally so; it was in the very nature of things, had it occurred to anyone to draw comparisons. Orwell's dominant sentiment regarding the people was one of contempt:

What fascinates me about them most of all is that they are so dirty. You will see exquisitely beautiful women walking about with their necks almost invisible under dirt.<sup>81</sup>

It is true that it is a "shame" that such horrible figures should be allowed to appear in public. The endless physical deformity, poverty and dirt sickens one. Yet for all their woes and miseries, Moroccan women, and more precisely the "chleuh" are "fascinating people, often more or less white with red cheeks, and the women have the most wonderful eyes".<sup>82</sup> We all know that dirt and beautiful eyes had a place in the tourist guide scheme of things. Orwell, in turn, was stunned by the Berber women's eyes, and was particularly impressed by the dirt. There is enough evidence to support my point of view that the travel guide writers and Orwell hold up the same features of Moroccan women for our inspection.

For all his sympathies with the underprivileged Moroccans, there is no doubt that for Orwell it is England which is the Queen of the World. It is difficult, in fact, to find any marked trait in the Moroccans' character or behaviour which is common to both North Africa and England: there is no common humanity.

Orwell's encounter with "the Marrakchi" often enacts an ideological drama that validates Orwell's own way of acting--in short, his own culture--over that of others. It is impossible to discuss Orwell's attitude to the Moroccans without mentioning the word, "gentleman." It is no good wasting time in trying to define it: the word, I think, is charged with more cultural values than any other word in the language. One generalisation indicates a certain degree of good manners and good breeding. Were we to read "Marrakech" and Orwell's letters without due awareness of Orwell's ideas about colour, race, and culture, our reading would be point-

---

(80) *Essays*, I, p. 430.

(81) *Ibid.*, p. 391.

(82) *Idem.*

less. In other words, there are people who conflict quite openly with Orwell's ideas and ideals. Most telling is Orwell's reaction to a tramp:

I have often been struck how easy it is to get people to take you for granted if you and they are really in the same boat, and how difficult otherwise. For instance, when I was with the tramps, merely because they assumed that I was on the burn it didn't make a damn's worth of difference to them that I had a middle-class accent and they were willing to be actually more intimate than I wanted whereas if, say, you brought a tramp into the house and tried to get him to talk to you it would just be a patron-client relationship and quite meaningless.<sup>83</sup>

It is characteristic of such passages that the roots of racial stratification are laid bare and exposed to our gaze. But I wish to accord precedence to one fact: the problem of class distinction. All sorts of detailed accounts of the Moroccans' behaviour toward Orwell cause nebulous ideas to take clear and expressive shape, crystallising Orwell's belief in class distinction. It seems to me that Orwell could not shield his eyes or, at any rate, could not help revealing the picture he had before him. In *The Road to Wigan Pier*, Orwell did say that one cannot wish class distinction away: one must realise that to do so would be to abolish a part of oneself. Indeed, "Marrakech" stresses the fact that class differences cannot be easily abolished. The Moroccan tramp's attitude to Orwell demonstrates this in practice. The tramp who tries to be intimate with Orwell and who is not aware of his "middle-class" accent, is seen as a creature who is going to sweep all culture and all decency out of existence. To be more intimate than Orwell "wanted" is not only to fly in the face of current conventions and codes of belief; it is also subversive. It is perfectly easy to see how dangerous such an attitude is, but it is not easy to get rid of it. The same is true of any class opinion or attitude; Orwell's ideas and his middle-class status are an important part of him, grafted onto him.

It is in relation to this that we may note Orwell's remarks on the Moroccan political system. This is presented as a shining example of primitivism, and it also gave grounds for comparison with that of India and England. This meant that Orwell could easily fall back on generalisations, as in the following comment in one of his letters:

So far as I can judge there is no anti-French movement of any size amongst the Arabs, and if there were one it would almost certainly be nationalist rather than socialist, as the great majority of the people are at the feudal stage and the French, I fancy, intend them to remain so.<sup>84</sup>

For that matter, the views of people like Orwell on the feudal nature of Morocco were to some extent the continuation of a very old tradition. The tourist

---

(83) *Ibid.*, p. 398.

(84) *Idem.*

guide and cultures of a higher order had already described Morocco as a country in the process of degeneration and had conveyed this idea to almost all parts of the world.

In the last resort, Orwell's patriotism was stronger than his intellectual beliefs. Unlike the English, the Moroccans did not seem prepared to die for their country. English nationalism, Orwell has always shown, is a fact. England is a family. He often warns us not to forget the unity of English society, the tendency of the English to present a united front in moments of crisis. English nationalism, we are told, has come to the English from the past with an inherited knowledge which it is impossible for a foreigner to acquire. It is equally manifest--but not to Orwell--that Moroccan Nationalism is a natural heritage handed down through the twelve centuries of Morocco's independent existence as a country. In addition, the vast majority of Moroccans were not as complacent about their situation as Orwell believed. A valuable counter to this view may be found in Abdallah Laroui's books. According to Laroui, the nationalists wanted to regain their historical identity and to return to history through the struggle against the imperialist domination to which they had been subjected. Failure to understand that Moroccans, including the poor, were patriotic to their bones, and would always fight in defence of their country, was one of the reasons why Orwell was not able to produce an acceptable view of Moroccan politics.

Another legacy of Orwell's was his interest in socialism. He spoke of his desire to get in touch with Moroccan socialists on several occasions. For instance, touching on French socialism, he wondered whether the French Socialist Party could put him "in touch with any Socialist movement existing here, if only because I could thus learn more about local conditions, but they haven't done so, perhaps because it's too dangerous".<sup>85</sup> Even though Orwell's accounts of Moroccan socialist parties may not have been observations in the strict sense of the word, they certainly create a world onto which an endless variety of images and ideas could be projected:

I doubt whether there is any real political movement among the Arabs. ... The left wing parties have all been suppressed (by the Popular Front) but I don't think they can ever have amounted to much. The people are entirely in the feudal stage and most of them still think that they are ruled by the sultan, which by a fiction they are.<sup>86</sup>

Surely the debate on the supposed "feudal stage" of Morocco was not a scientific matter. In fact such a view was proposed in several tourist guides under the Protectorate. As I have already noted, the relation between the European subject of knowledge and the other as the object of his/her study is a relationship "of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony."<sup>87</sup>

(85) *Ibid.*, p. 406.

(86) *Idem.*

(87) *Orientalism*, p. 5.

Orwell's liberalism, his support for freedom and his life-long opposition to exploitation are well-known. Nevertheless, "Marrakech" naturalises colonial relations and racial hierarchy, representing the Moroccan people in terms of the quintessential colonial relationship. Orwell often reminded us that England was the Queen of the World and that the left-wing movement and socialism were inherent parts of English culture.

Orwell thus emerges as an admirer of the French civilising mission though at the start he gave the impression that he was going to tear the French apart. The point I am trying to make is that Orwell's reaction to the imperial idea is complex: it is not one of simple condemnation or adulation. After painting a moving picture of Moroccan poverty, for which he holds the French responsible, he turns his attention, to a "negro" soldier who gives him a look of profound respect for "he has been taught that the white race are his masters, and he still believes it." There is no need to dwell on the description of the soldier, except to note that

there is one thought which every white man (and in this connection it doesn't matter two pence if he calls himself a socialist) thinks when he sees a black army marching past. "How much longer can we go on kidding these people? How long before they turn their guns in the other direction?"<sup>88</sup>

Despite such a clear understanding of the process of imperialism, Orwell is torn between a hatred of colonialism and a hatred of the colonised. In analysing Orwell's reactions to the black soldiers, one notices the steady emergence of and fascination with the physical details—the hair, the skin, and the eyes. Furthermore, Orwell compares armed men to a "flock of cattle".<sup>89</sup> This embodies Orwell's conviction that the dark races in large numbers are to be feared. Given this perspective, it is not surprising that it is the particular combination of race and numbers that makes human beings seem like animals, and gives Orwell that sense of "undifferentiated brown stuff, about as individual as bees or coral" that paves the way for the "flock of cattle" image at the end.

There is no way of understanding Orwell's writing on Morocco without understanding the peculiar features of his position vis-à-vis the real situation he is reporting on. I believe that one would find Orwell's work about Morocco less objectionable were it not accompanied by declarations of objectivity and impartiality, the implication being that he can be objective by definition, and by the mere fact of his Englishness. Orwell's claim to objectivity points to a discursive strategy by which observations are presented as facts. Let us listen to Orwell telling us about facts: "I am as usual taking note of everything I see," and "I am not commenting, merely pointing to a fact. People with brown skins are next door to

---

(88) *Essays*, I, p. 432.

(89) *Idem*.

invisible".<sup>90</sup> Despite the fact that Orwell is on unfamiliar territory, he claims authority for his vision. What he sees is what there is. No sense of limitation on his interpretive powers is suggested--I was there, I saw, therefore I have the authority to talk about Morocco and represent it. That is, Orwell's insistence on truth, objectivity, on an account free of opinion, is in essence a strategic move to conceal an opinionated presence, to diffuse his voice in order to empower his discursive practice. In short, to be less of an Orwell here means to have more than Orwellian authoritative discourse.

Let me attempt to summarize my observations and form them into some proposals to advance further studies. I hope to have shown my reader that the Protectorate tourist guides served as central agents in legitimating its scientific authority and its global project alongside France's other ways of knowing Morocco and being in it. I have focussed on places and situation where Orwell's representations of Morocco and the representations of the travel guides notably intersect, and in doing so I have tried to understand something of the reciprocal process by which travel guides feed material to literature while literature returns the favour by conferring form upon life.

In rereading the preceding pages, I suddenly have some misgivings about the overall impression they will make on the non-Moroccan reader. It seems to me that I have been overly critical. The reason for this is clear: I am writing for and addressing scholars who do need my voice. What I have to offer is neither protest nor excessive didacticism, but the simple and eloquent fact of Moroccan humanity in all its manifold dimensions. And it is precisely Moroccan Arabo-Muslim humanity that the tourist-guide writers and Orwell have not been able to concede. Both the guides and Orwell's essay and letters leave little doubt in the mind of Moroccans that the odds have been stacked against them. All of these people look upon Moroccans from the perspective of incongruity and designate the Moroccan cultural experience as an abyss without the Nietzschean awareness that if you gaze long enough into the abyss, the abyss will gaze back into you.

I hope that the English will judge what I say for what it is: an attempt more than anything else to give Orwell's impressions as a touchstone for the English scene, and a remedy for ignorance. Northrop Frye is surely correct when he says:

[Criticism] is knowledge that connects our experience with the other, corrects false impressions and inadequacies, and makes possible that progression and sequence in experience without which there could be no such thing as criticism.<sup>91</sup>

Hence, we can exercise restraint and still find grounds without the dynamics of criticism for discussing Orwell's Morocco.

(90) *Ibid.*, p. 431.

(91) *The Well-Tempered Critic*, Bloomington, Indiana University Press, 1963, pp. 133-34.

My own sense of the problems posed by Orwell's writings is fairly shown by the remarks made above. Certainly, Orwell felt crushed by the weight of human suffering in Morocco. However, Orwell's despair on account of that poverty should not have made him pessimistic about the future of the country. None of this, of course, is particularly new. Anyone like the guide writer who entered the profession of Orientalism did so on a similar basis: that Morocco was the Orient, that it was different, etc. We must recall that although "Marrakech" and the letters are about Morocco in their reckoning with the horrors of poverty, they remain stubbornly English in their concept of culture.

To such accounts of Morocco as Orwell's, we can add other testimonials which in their ruminations draw on history, cultural expertise and the popular and familiar contrast between East and West. Very subtle and learned contrasts between East and West can be found in the works of Flaubert, Forster and Thesinger, who wrote out of the depths of European/American culture.

I am not wholly unaware that at every step of this study or argument there are extremely complicated problems which I am not competent to solve. I am aware, also, however, of something else. That something else is the role of the teacher of English literature in trying to free his/her mind and those of his/her students from all sorts of *idées fixes et reçues*.

**Fouzia RHISSASSI**  
Faculté des Lettres - Rabat

### ملخص

جورج أورويل من الكتاب الغربيين الذين زاروا المغرب في زمن معين وتركوا ارتساماتهم وملاحظاتهم مخطوطة.

وكانت ثراودنا في بداية دراستنا هذه تساؤلات من الممكن اعتبارها دافعاً أولياً، حول السبب أو الأسباب التي جاءت بجورج أورويل إلى مراكش وجعلته يكتب عنها.

وقد بدا لنا من الضروري القيام أولاً بدراسة ما نشر من الدلائل السياحية عن مدينة مراكش والتي كتبت باللغتين الفرنسية والإنجليزية، وكان عددها 35 دليلاً، معتمدين في ذلك مقاربة سسيولوجية وأنتروبولوجية ثقافية. وقد أفضت بنا هذه الدراسة إلى استخلاص الآتي: (1) هيمنة فكرة الغزو الجغرافي على الغزو الثقافي؛ (2) تأليف الدلائل السياحية تلك بطلب من الجنرال ليوطي قصد تمجيد مهمة المستعمر وتعظيمها.

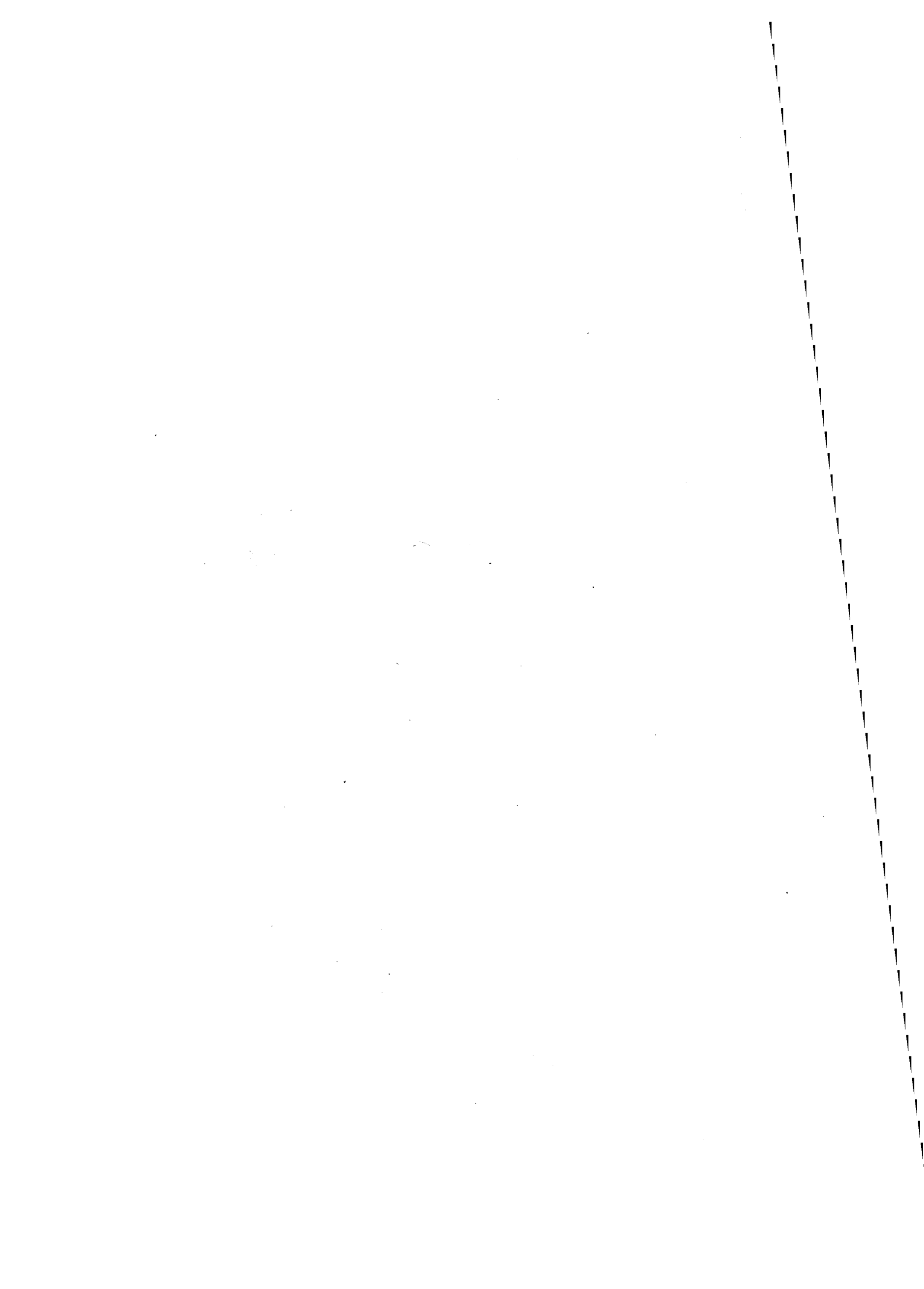
أما جورج أورويل، فقد بدا لنا أنه تأثر بدلائل سياحية أخرى، لا شك أنه كان قد اطلع عليها. وأما خطابه فيما كتبه عن مراكش وثقافتنا، فيبقى بعيداً عن الواقع الحقيقي؛ فهو وإن كان يُشير مثلاً إلى مظاهر الفقر في مراكش، فإن أحداثاً أخرى مهمة طبعت تلك الفترة بقيت مجهولة لديه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الكاتب لا يُركز اهتمامه على الثقافة المغربية، بل يظل حريصاً على إبراز ثقافة بلاده.

ولكي تكون لأي دليل سياحي مصداقية تاريخية، ولكي يمكن اتخاذه وثيقة تحمل معلومات صحيحة حول مجتمع وثقافة ما، يجب أن تم كتابته بمشاركة باحثين، وباحثين مختصين، في المجال الثقافي والاجتماعي.





**COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES**  
**RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS**



Zakia Iraqui Sinaceur (sous la direction de), (1993). *Dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain*. Préface by David Cohen, Rabat, Editions *Al Manāhil*, The Ministry of Cultural Affairs, vol. I (letters of the Arabic alphabet from *aliph* (A) to *taa'* (T); xxxvi + 213 p.; vol. II (1994) letters from *jīm* (J) to *khā'* (X); pp. 214-494; vol. III (1994) letters *dāl*, *rā'*, *zāi* (D, R, Z), pp. 495-766.

And

A.-L. de Premare (et collaborateurs), (1993), *Dictionnaire arabe-français : langue et culture marocaines (établi sur la base de fichiers, ouvrages, enquêtes, manuscrits et documents divers)*. Vol. 1 the letters A-B, 391 p.; vol. 2 the letters T-J, 290 p.; (1994) vol. 3 the letter H, 303 p.; vol. 4 the letters X-D/dh, 409 p.; vol. 5 the letters R-Z, 453 p., Paris, L'Harmattan (1995), Paperback.

The two titles above --though they have adopted different approaches and, therefore, display different presentations and formats, and are underlain by different principles altogether-- have processed, basically, the same materials: the late George Seraphin Colin's 'fichier': dozens of shoe-boxes containing over 60 000 catalogued pieces ranging from real slip card to restaurant or electricity bills, with ready-to-print entries in ink of various hues and stages of aging. These materials, collected over a period, fifty years, constituted what he had intended as the first full-fledged dictionary of Moroccan Arabic (hereafter MA). On the basis of these materials (referred to hereafter simply as the *fichier*, the Moroccan editors (hereafter Meds) have produced three volumes so far<sup>1</sup>. As for the French editors (hereafter Feds), they have punctually put two volumes on the market yearly. Each of the two teams of editors have announced a total of eight volumes. There and other facts presented below justify, therefore, the joint presentation of the two dictionaries in this review.

But before initiating this presentation, it ought to be pointed out, between brackets, that the publication of the two dictionaries constitutes, in all respects, an historically and culturally extraordinary event in Morocco. It so happens, however, for reasons that do not directly concern this review, that these publications have so far gone virtually unnoticed in this country, in which the lexicon processed constitutes the basis for the language --not to say the basic spoken medium-- of more than 90% of the population. On the one hand, MA, for the well known historical and ideological reasons, has never been granted the status of a language, and thus considered worthy of interest. On the other hand, this schizophrenic attitude towards what is after all the mother tongue of the majority of the Moroccans is undoubtedly reinforced by the fact that the dictionary is in French.

---

(1) It is being hinted that "due to the success of the first three volumes", issued successively between 1993 and 1995, the Moroccan Editors (hereafter Meds) would not only speed up the printing process, but they would also issue the remaining five volumes simultaneously in the very near future.

G.S. Colin (1893-1977) had begun the compilation for his dictionary in the late 1920's. In this one-lifetime's labors, the entries were (if this may ever be said of any dictionary) practically completed at the death of this very prolific and extremely shrewd dialectologist. Part of the fichier, eventually, lay at his office at the *Institut d'Etudes et de Recherches pour l'Arabisation (I.E.R.A.)* in Rabat, where Colin, then a retired professor from the French *Ecole Nationale des Langues Orientales (INALCO)*, had, for quite a few years, been offered a "compassionate research contract" to conclude his work. Another part of the fichier lay at his home in Paris in 1977; the contents of that fichier was, consequently, entrusted to the CNRS (ERA 585), a research unit working under David Cohen's supervision. An agreement was set up then between the IERA and the CNRS to put the whole fichier together, and to station the project in Rabat. Incidentally, Mr de Premare, who had been posted by the French Cultural Cooperation authorities to the Rabat IERA from 1979 to 1983, was also put to work on the dictionary during his mission at the IERA. That was also when he undertook research work on *malhun* (Moroccan, urban poetry) as subject for the doctorat d'Etat under D. Cohen's supervision. For reasons that need not concern us here, it took the Meds (the IERA-CNRS unit) all those years to start issuing the first volumes. Not feigned, therefore, was everybody's bewilderment, in Rabat as well as in Paris, to hear that another version of the dictionary existed and was being issued in France by *L'Harmattan*; the Paris and Rabat versions were in the book shops virtually at the same time in 1993.

These, very succinctly, are a few background elements of information concerning the concurrent --and, to be sure, competing-- products resulting from the editions of the dictionary. For a work that, over the years, had become a sort of mirage --the wait of all those expecting the publication of the dictionary having been unjustifiably long-- it is, to say the least, rather tantalizing, for the potential buyer, to suddenly be offered, basically, two versions of the same product. For reasons unknown to this reviewer, the bodies concerned, whether in France or in Morocco, have not yet provided the public with clarifications as to the intellectual and/or the legal aspects of divergent handling of materials that originate, after all, from a unique source. In the meantime, the elements that constitute the facts and the features of both dictionaries will, therefore, be the sole concern of this first evaluation of the two dictionaries, hereafter referred to respectively as MD (for the Moroccan version of the dictionary) and FD (for the French version).

The two dictionaries, in many respects, therefore, display substantial similarities, positively and negatively, that is, each version of the dictionary with its merits and shortcomings. Some of the important characteristics were inherent to Colin's fichier, such as the listing of items in both the Arabic script and the phonetic notation; others are due to the editorial choices made by each of the two teams of editors. In this respect, *e.g.* the notation system --virtually the same as that left by Colin, *i.e.* the system that has been current among the French dialecto-

logists for more than a hundred years now-- may sometimes be confusing, as in the case of certain consonants, or is simply too rich --as in the case of the vocalic system-- to be really of good use, even to the confirmed linguist, let alone to the layman<sup>2</sup>. One may deplore, e.g. the persistence in using the letter (*h*) to transcribe three consonantal values: (1) the glottal continuant as in *huwa* "he" with bare (*h*); (2) the voiceless uvular fricative (as in *xubz* "bread") with a sub-scripted diacritic semi-circle; and (3) the voiceless pharyngeal fricative (as in *Hassan*) with the sub-scripted dot. In addition to this, the risk, where the proofreading has not been vigilant, is the multiplication of typographical errors, leading to the confusion of one value for either of the other two (see, e.g. the entry for *tbç* "to follow" in FD)). The use of /c/ with a super-scripted chevron to note a pseudo-affricated consonant is a redundancy; in the phonological system of MA (unlike that of Spanish, for example, which has a /t/ but no /ʃ/ and in which, therefore, the affricate corresponds to a linguistic reality in the language) /tʃ/ and /dʒ/ in MA are better considered as normal sequences of two consonants and, consequently, better not allocated specific symbols.

But it is the vocalic system that really is plethoric in both dictionaries, the MD listing 14 symbols and the FD 18 (?!); the system of common MA --phonologically, that is-- actually functions with a maximum of four phonemes: the three vowels of medium length /a u i/ and the schwa, which is often more disjunctive (i.e. it occurs to facilitate the articulation of clusters of more than two consonants) than it is distinctive. Furthermore, MA, contrary to Classical Arabic or some eastern dialects, does not have long vowels. Length in MA is exclusively expressive in conjunction with intonation contours. This and a few other facts of the phonology of MA were established a long time ago (see, e.g. J. Cantineau, (1950). "Reflexions sur la phonologie de l'arabe marocain", *Hespéris*, 37, pp. 193-207-). Thus the narrowly phonetic notation offered in both dictionaries, which (in Colin's mind at least) aimed at transcribing minute nuances of articulatory and acoustic realizations, and by the same token to note dialectal variations, turns out also to be not only unnecessarily complicated but potentially misleading. However, if this maximalist option in the notation systems is to some extent understandable in the case of the MD unit (who had set out to strictly 'put together' G.S. Colin's 'legacy'), one wonders why the Feds did not attempt pushing further the free use they made of the contents of the fichier, to profit from the advances achieved by contemporary phonological principles were currently used in some of the authors listed by the Feds as sources exploited to augment their version of the dictionary, like R.S. Harrell, for example. The Feds would have provided a broader, more rigorously

(2) Due to difficulties in reproducing the phonetic symbols used in both dictionaries, the following is an ad hoc list of correspondences of the sounds, when they diverge from the IPA (International Phonetic Alphabet): the capital letters /TDSZR/ represent the so-called emphatic consonants; /S, j/ the voiced and voiceless alveolo-palatal consonants ('shin' and 'jîm' of Arabic); /&/ the voiced uvular fricative 'ghain'; /ç/ and /H/ the voiced and voiceless pharyngeal fricatives; /e/ the schwa and /^/ the feature of vowel length.

contrived, and, indeed, more economical notation on the basis of a few phonological rules of contextual distribution.

From the lexicological and the lexicographical points of view also, the Meds have abode by Colin's original design for the form and contents in the entries; not so the Feds. The type of handling to which they subjected the contents of the *fichier* is even more puzzling than the augments in their notation system. It is a known fact that the compilation of each new dictionary entails --as a quasi-natural law in the life of dictionaries-- some degree or 'cannibalization' of predecessors. Apart from the fact that the Feds, by their own explicit or implicit acknowledgements, could not claim that they are offering an original piece of work, the question now is to what extent and in what degrees can it be said that there has been genuine endeavor to innovate in relation to the Colinian legacy?

To begin with, there is a significant difference between the two works, underlain already in the title chosen for the dictionary by each team. The one on the MD, in no uncertain terms, bears Colin's name. In their introductory remarks, the Meds insist that they had opted for the scrupulous putting together of the materials contained in the *fichier*. With the exception of modifications in the symbols used in the transcription and the necessary adaptations in view of the classifications in accordance with the alphabetical order of Arabic, the cross-referencing, etc.; what is in the *fichier* is what one gets in the MD. What modifications the Meds introduced, it was presumed either that Colin had not had time to carry out himself, or that he would not have disapproved of because they would not affect the original design, such as the indication of the syntactic features in terms of categories, etc., and the morphological variations in terms of inflexions and/or derivational properties, etc. One may point out, in passing, that the Meds could have been more precise --or more careful-- to provide verb types in terms of transitivity, for example, or in assigning certain items to their appropriate grammatical categories (e.g. in the root *HfR*, they refer to *meHfuR* as 'adj.' despite the very definition provided, i.e. '*navet d'hiver ...*'). But, on the whole, not only is the authorship in the MD (i.e. Colin's scientific and/or intellectual property) is thus properly acknowledged, but also the indication clearly stated, in the title, that his is a dictionary in the full sense of the term.

The Feds subjected Colin's work to a different treatment. Firstly, their title, in my view erroneously, emphasizes rather the bilingual nature of the dictionary. Colin's intention --as indeed this is obvious in the encyclopedic nature of the information collected and processed by Colin, the often dense character of his definitions, etc.-- was certainly not meant to just contribute one more list of Arabic-French lexical correspondences. Quite a few of these types of lexicons and glossaries have been already in circulation and more would be coming out: Mercier, Harrell, etc. (see list in FD. pp. 15-19, and *infra*). The originality of Colin's endeavor, on the contrary, consisted of his having compiled a dictionary in all the

senses of the term; the fichier (and indeed both dictionaries based on it) contained written out entries that are as exhaustive, as detailed, and as precise as possible from the structural, the semantic, and the sociocultural points of view in general. Thus, e.g. historical, ethnographic, geographical or onomastic facts, whether toponymic and/or biographical are either provided, when appropriate (sometimes over as many as two or three pages) or the reader is referred to appropriate sources such as the Encyclopedia of Islam: (see, e.g., the entries in *bxr* and *how*, for *buxari*, in more than a half page, a biography of the great Imam is offered, then *how*, from his name, was derived the name of the Moroccan Sultan's black guards in the 17<sup>th</sup> century --the '*abid lbuxari*--, the circumstances of the creation of this special army corps, the drafting procedures, etc. This sense of the detailed precision has prevailed even in the definitions of items for which one would expect simply a lexical counterpart in French. Thus, for the definition of the Moroccan archaic musket, 'the entry goes, in both dictionaries:

âbûri n. type de fusil à pierre, qui était fabriqué dans le Sous, d'excellente qualité, et dont le canon était importé d'Europe; type de canon à silex, très long, qui présentait, à la bouche, un renflement ovalisé d'environ 2 cm. de hauteur.

(Note that the FD augments the definition by referring to the entry *bûri* for mullet a kind of fish; see below.) Because of this and a few other facts, one wonders, therefore, if the first subtitle of the FD, '*langue et culture marocaines*' is not a "rectification", by the Feds, of the rather ambiguous nature of the title of their dictionary.

The absence of Colin's name altogether in the title of the FD is, on the other hand, yet another bewildering fact. Instead, the Feds point out in a parenthetical 2<sup>nd</sup> subtitle that the work had been 'based on *fichiers* (who by?) books, inquiries, manuscripts, studies and documents of various kinds'; a list of some 53 references (pp. 15-19) includes ethno-anthropological and literary texts (27 titles listed), lexicons, glossaries and dictionaries (17 titles); out of these nine sources deal with non-MA vocabularies (Classical Arabic, eastern dialects, and Berber). Of the eight titles dealing with MA none, except Colin's documents constituted actual dictionary materials. In his "Presentation" of the dictionary (p. 2), de Prémare, it is true, refers to Colin as 'l'inspirateur, l'initiateur et l'une des sources de référence principales de cet ouvrage'; yet Colin's name is one among the 50 authors or so acknowledged. Colin's documents, we are told, have been 'laissés en chantier' (p.15), notably the 'fonds Collin, I.E.R.A. Rabat, C.N.R.S. Paris, Aix-en-Provence'.

Considering, however, the result of the handling of these documents, the question now could be not only (as mentioned earlier) that of the authorized use of this fichier, but also that of the legitimacy of the type of editing undertaken. A comparison of the two dictionaries shows, as pointed out earlier, that the two teams

used exactly the same materials to the full. Like the example of *buri* above, the definitions in the entries in both works are exactly alike, except for the elements incorporated from other sources, into the FD, and which are intermingled with the materials of the fichier. This, in fact, constitutes the main difference between the two dictionaries in the sense that the Feds blended often complete definitions -- mostly Colin's as the example above shows-- with synonyms, illustrative examples, etc., from other sources. This entails some amount of repetition and, in some cases, what looks like dubious items (e.g. in the root *xwD* the Feds have an entry *texwaD*, already erroneously mentioned in a substantial entry, and attributed to Colin; the dubious item, furthermore, is listed separately, in this case referred to Mercier, and defined as n. act. of *xowweD* 'cause to be troubled, stirred'; the form of the derivative, obviously is more hypothetical than real, the noun *xwaD* having the same semantic value. The precaution is taken, in each case all throughout the FD, to follow each of the excerpts in an entry, with the initials, in square brackets, of the author or of the text used. In this respect also, it is obvious that the origin of the acknowledgement value of these initials of the sources, with which entries are sprinkled, they are of no real interest for the user.

Many observations of this and other types could be made about this dictionary in particular, but due to the obvious limitations only one important last point is in order, and it concerns the heavy use of lines from *malhun* as illustrative examples. Colin's entries did include made up examples of the type X did Y to Z to contextualize lexical item whenever necessary, and the FD incorporates these. In the minds of the Feds, the additional insertion of *malhun* probably has been meant as the *cherry to top the cake*. The adequacy of the process, however, is far from obvious; from a linguistic point of view, most of the forms in *malhun* are archaic or are simply part of the poetic koinè of this very particular genre, i.e. it is restricted to the poetic register and, therefore, alien to ordinary everyday usage. Using *malhun* for illustrative examples is similar to the use of quotes from the French Pléiade poets to illustrate the vocabulary of contemporary French as if Elizabethan poetry is called upon to exemplify the modern usage of English. To the foreign user of the dictionary, this, at best, may make a useless difficulty; in some cases it may constitute a misleading kind of information. The effort to augment the fichier, however, has had more positive effects in other cases, such as that of the incorporation of the fishing lexicon compiled by Canamas, or that of baby talk by Caubet, etc.

As a matter of fact --and considering the option taken by the Feds to use freely the contents of Colin's fichier-- a more truly editorial approach to these contents might have consisted instead in an opportune updating of Colin's materials by the incorporation of the relatively more recent aspects of the vocabulary of MA consecutive to the extraordinary currents of the dynamics underlying the language. A whole chunk of the vocabulary of MA has been either renewed, the 'renovations' corresponding to the dynamics that have been reshaping the social



stratification of the Moroccans, or it has been integrated to correlate with the incorporation into their environment of the new sociocultural means, behaviors, etc. of modern living. But that would no doubt have entailed the writing out of a different dictionary altogether.

For the time being, what the user of the dictionaries gets is what the dictionaries enclose: the faithful and vividly drawn 'picture' reflecting forms of the language (whose fundamental structural features and semantic bases, it is true, are still current but), which reflect usage, aspects of which were more current during the first half of this century than they are today. One may regret, in passing, that the quality of the printing in the MD (particularly in the first two volumes) can be at times a little defective; though on the whole quite comfortably readable, it may be in some volumes either smudgy with the ink in a few places or relatively pale in others. It is also a pity that the covers of the volumes of the MD do not indicate, for easy manipulation, the letters packeld in each volume. It is regrettable also -- and this may be a more serious prejudice scientifically-- that the FD has been expurgated of many sociolinguistic or dialectological notations recorded in Colin's slip cards, and faithfully reported in the MD. It is only in *Vol. 5* that de Prémare, in a laconic foreword, raises the issue of the accuracy of the sociolinguistic information contained in the fichier in relation to the regional distribution of items. It is true that this is a very intricate issue, but the accuracy of Colin's field-methods and the rigor in the collection and the processing of the data cannot be overruled so easily; speakers of one regional dialect of MA may have a passive awareness of items more currently used in this or that other dialect, without this fact defeating the claim that an item is characteristic of a particular variety.

To conclude, it ought to be stressed again that the few observations above do, in any way, diminish the importance of the final products, which is tremendous. One may insist that the two versions of the dictionary not only constitute the very first reference tools of MA of this kind and reach, but also that, from a strictly technical point of view, they present in a meticulously organized way a wealth of sociocultural information. Notwithstanding, therefore, the moral and/or intellectual aspects of some of the questions alluded to above, and despite the elements of criticism ventured in this review as a whole, the dictionaries, each in its own way, constitute (first by the very fact of their material, existence, and second by their respective inherent qualities), precious tools for the general user as well as for the present and future generations of linguists and lexicographers. As tools, the dictionaries are precious not only from the point of view of the form of the presentation, but also from that of the high quality of the information gathered and treated by Colin himself.

el-bohare n. pr. Muhammad b. Isma'il al-Buhari (194-256/810-870) originaire de Boukhara, et l'un des auteurs classiques de recueils de Hadit <voir *E.I.2*, I, 1336-1337; voir également *infra* rac. BWHR>

1<sup>st</sup> entry under bh followed by the roots bhbh, bhtr, bhh before bhr is taken up again with the pr n. is listed for refence *supra* for alphabetical order.

boobaaneet/buubaaneeta/biibiinoot/boobeenoot n. q ddid boobaaneet, sorte d'andouille faite du gros boyau d'un mouton, rempli de petits morceaux de viande - kaabaab ou de viande haché -k'fta-, bien épicé et salé, ficelé aux deux bouts, et mis à sécher à l'air; il est cuit ensuite pour être consommé: il est fait surtout avec la viande du mouton de l'Aïd el-kebir, et consommé spécialement à la fête de l'Achoura; fig. boobaaneeta "trou", logement inconfortable <Co, Mer>.

**Abderrahim YOUSSE**  
Faculté des Lettres  
RABAT

**Mohammed El Faïz.** *L'Agronomie de la Mésopotamie antique: Analyse du livre de l'Agriculture nabatéenne de Qûtama*, Leiden, E.J. Brill, 1995, 332 pages.

Le livre de M. Mohammed El Faïz est intéressant à bien des égards. C'est une étude de l'agriculture nabatéenne du babylonien Qûtama qui semble avoir vécu entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. C'est donc un livre qui peut intéresser les assyriologues. Mais le texte de Qûtama ne nous est parvenu que par la traduction arabe qu'en a faite Ibn Wahshiyya au X<sup>e</sup> siècle après J.-C. C'est donc un document qui s'inscrit dans le cours de l'histoire de l'agriculture arabe. Comme l'analyse de ce composé est menée par un spécialiste de l'économie qui enseigne cette discipline à l'Université du Qadi 'Ayyad à Marrakech, l'accent est mis sur les techniques de développement et de production des richesses qui intéressent l'économiste. Mais comme M. El Faïz s'est depuis une dizaine d'années imposé comme un fin connaisseur de l'histoire de l'agriculture arabe, c'est aussi à une fervente quête historique qu'il nous entraîne avec lui. Comment rester indifférent à un travail qui est ainsi mené sur plusieurs registres à la fois, d'une plume aussi diligente que limpide? C'est ici une manière de symphonie composée de temporalité et d'extra-temporalité, de généralités et de détails précis, de continu et de discontinu, d'histoire et d'économie, d'érudition et de fonctionnalité, avec un désir avoué de retrouver le soi à côté de l'autre.

Si l'on devait résumer la thèse de M. El Faïz, on pourrait dire qu'il a voulu montrer que les théoriciens de l'agriculture nabatéenne ont précédé de plus de deux millénaires le bon Docteur Quesnay et ses disciples physiocrates. La démonstration en est faite en quelque trois cent vingt pages suivant trois grandes parties. La première fait la genèse et retrace l'évolution de l'agronomie mésopotamienne dont la richesse et l'originalité sont établies et dont les grands noms se suivent depuis Adam et les législateurs qui l'ont suivi jusqu'aux grands représentants de la science agronomique que furent Sagrit, Yanburad et enfin Qûtama, auteur du *Livre de l'agriculture nabatéenne* sauvé de l'oubli par la traduction arabe (pp. 1-67).

La deuxième partie est consacrée à l'analyse des conceptions économiques de cette agriculture envisagées dans leurs rapports avec l'économie de la Mésopotamie. Sont successivement analysés les problèmes du peuplement et de la mise en valeur au regard des contraintes écologiques et des différences régionales. Puis l'économie des exploitations est étudiée de tous les points de vue, à la fois techniques, économiques et socio-politiques. M. El Faïz n'hésite pas à trancher sur la nature de la formation sociale mésopotamienne : ce n'était, d'après lui, ni un système esclavagiste, puisque les paysans étaient libres, ni un succédané de la féodalité, car les agriculteurs étaient des fermiers et non des serfs. L'agriculture nabatéenne était régie par le système tributaire où l'Etat central, c'est-à-dire le monarque, tenait le rôle principal. Aussi, l'agriculture était-elle par nécessité l'axe

central autour duquel gravitaient les autres secteurs de la production comme les métiers artisans ou le commerce selon toutes ses dimensions (pp. 78-214).

Dans la troisième partie sont présentés quelques aspects techniques de cette agriculture si savante, depuis les questions pédologiques et leurs diverses implications jusqu'aux moyens de réchauffement des plantes par manipulation directe ou par utilisation des miroirs ardents (catoptrique), en passant par la problématique des rendements et par la théorie des engrais (pp. 219-310).

L'ensemble de ces analyses est mené avec une clarté à laquelle on ne peut que rendre hommage. M. El Faïz a l'art d'exposer à des non-spécialistes les aspects les plus complexes de l'économie agricole. Tant il est vrai que ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement, comme a pu dire jadis un grand-homme d'esprit. Chaque chapitre, chaque section de chapitre, chaque partie sont rehaussés d'une conclusion qui en reprend les enseignements principaux. La conclusion générale est un résumé fluide et commode de l'ensemble de la thèse (pp. 311-319).

Pour toutes ces qualités, on ne peut que regretter le grand nombre de fautes typographiques auxquelles s'ajoutent quelques taches de style, du genre de : "dont il ne nous reste plus qu'à y appliquer les critères de la statistique moderne" (p. 104), ou encore "l'image d'un maître qu'on craint mais dont on peut toujours compter sur la tolérance" (p. 118). Mais laissons là ces négligences de formes pour aller à la discussion de la thèse de fond. Un regard hyper-critique pourrait en faire une lecture qui en contredirait les principaux apports. Le risque est toujours grand, en effet, quand on joue sur plusieurs registres à la fois de n'en approfondir aucun. Sommes-nous devant un travail d'érudition dont le but est d'initier le lecteur français à un texte d'économie mésopotamienne selon une version arabe? Sommes-nous devant un travail d'histoire qui éclaire une page certes brillante de la science orientale antique, relayée par la science arabe? Ou bien s'agit-il vraiment d'un livre d'économie politique qui s'attache à étudier le rôle de l'agriculture et de sa productivité suivant un exemple tellement ancien qu'il en devient comme intemporel? Il n'est pas dans notre intention de faire de mauvais procès à notre chercheur. La démonstration à laquelle il s'est livré n'est pas de celle qui découle de l'analyse mathématique. Elle est plutôt de celle qui entraîne la conviction, non pas par le truchement de la logique mais par celui de la séduction. Or la thèse de M. El Faïz est fort séduisante. Les Physiocrates, au regard de Qûtama et de son traducteur arabe, n'ont rien inventé au XVIII<sup>e</sup>. Les techniques d'analyse et de traitement agronomiques ont été maîtrisées et utilisées deux millénaires, sinon plus, avant que le français Quesnay n'ait pensé à disserter sur l'importance de la production agricole dans l'économie. C'est à cette antique civilisation que nous autres riverains méridionaux de la Méditerranée, appartenons par toutes nos fibres. C'est avec elle qu'il nous faut reprendre langue au sens propre comme au sens figuré. Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que l'envie qu'il donne à qui lit l'arabe de se pencher sur le texte d'Ibn Waḥshiyya. Les quelques phrases qu'en a citées M. El Faïz, en trans-

littération, les mots utilisés donnent une claire idée de la précision et de la transparence de la langue arabe quand elle est maîtrisée. Sur cet aspect là d'ailleurs, l'auteur a fait une impasse totale. Mais comment reprocher à un savant de ne pas tout savoir?

**Brahim BOUTALEB**  
Faculté des Lettres - Rabat



Susan Gilson Miller, *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France, 1845-1846. The Voyage of Muḥammad aṣ-Ṣaffār*, Berkeley, University of California Press, 1992, 244 pages.<sup>1</sup>

Ceux qui comme feu Muḥammad al Fāsi s'étaient enthousiasmés pour l'édition des récits d'ambassade regrettaient souvent que ceux-ci n'évoquent jamais les questions essentielles pour lesquelles les ambassadeurs étaient dépêchés auprès des gouvernements étrangers. Depuis, l'intérêt des historiens s'est déplacé vers d'autres horizons et aujourd'hui on ne peut que se réjouir devant une telle "défaillance" de nos ambassadeurs qui au lieu d'aborder des questions politiques, principal sujet de leur mission, s'adonnaient à un jeu de diversion pour ne raconter que des "futilités". Pour les historiens en cette fin de siècle, un récit politique qu'aurait écrit un Ṣaffār ou un 'Amrāoui n'aurait que peu d'intérêt s'il se limitait aux aspects purement politiques et diplomatiques. D'autres chercheurs ont voulu voir dans de tels récits une source d'information historique sur les sociétés visitées. Ainsi un chercheur a cru voir dans le récit de Idrīs al 'Amrāoui un tableau historique de la société française au temps de Napoléon III<sup>2</sup>. Mais peut-on s'attendre à ce que de tels récits nous éclairent sur les sociétés visitées étant donné le peu de temps dont disposaient nos émissaires et les difficultés de communication qui ne leur permettaient pas toujours d'accéder facilement à l'information? Sans parler du mépris manifeste qu'affichaient les membres de l'élite marocaine à l'égard des sociétés européennes et de leur civilisation. Par contre, ce qui nous intéresse en premier lieu dans de tels récits ce sont les impressions de leurs auteurs et le dialogue culturel qui se dégage de la confrontation entre deux civilisations différentes.

La *riḥla* de Muḥammad aṣ-Ṣaffār en France (1845-1846) que Susan G. Miller a traduite en anglais et analysée offre un exemple typique d'un récit qui dit peu de choses sur l'imbricatio diplomatique entre le Maroc et la France au lendemain de la défaite d'Isly, et au sujet duquel l'ambassadeur Abdel Qader 'Ash'ash avait été dépêché en France, mais qui est d'un grand intérêt quand il s'agit de "lire la mentalité" d'un membre de l'élite marocaine du dix-neuvième siècle. Elle est aussi d'une grande importance pour comprendre la société, non pas française, mais marocaine en premier lieu. Les impressions que nous livre aṣ-Ṣaffār sur la société française sont en fait à mettre en relation avec la réalité marocaine qui préoccupe l'auteur. En d'autres termes ses impressions sur l'autre ne sont que le négatif des

(1) Notons que le texte arabe de la *riḥla* n'a pas été édité par Susan G. Miller dans cet ouvrage et a fait l'objet récemment d'une édition séparée par Khalid Benseghir. Cette édition a paru chez la Faculté des Lettres de Rabat sous le titre :

صدفة اللقاء مع الجديد : رحلة الصفار إلى فرنسا، 1845-1846، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، الرباط، 1416 / 1995.

(2) Idriss Ibn Idriss Lamraoui, *La Société Française Sous Napoléon III*, texte édité par M'barek Zaki, Rabat, IURS, 1989.

jugements qu'il porte sur sa propre société. Ces jugements aṣ-Ṣaffār ne les exprime pas franchement et c'est au lecteur de les chercher dans le contexte plutôt que dans le texte.

Un *faqīh* comme aṣ-Ṣaffār était particulièrement bien placé vu son origine sociale et la fonction qu'il occupait au sein du Makhzen pour apercevoir les défaillances du système socio-politique marocain. D'ailleurs la bataille d'Isly avait mis à nu la faiblesse du pays devant une puissance chrétienne, mais de là à reconnaître cette faiblesse et chercher ses causes, il y avait encore une longue étape que le Makhzen n'était pas encore prêt à franchir. La fierté nationale d'une part et le conservatisme d'une société traditionnelle d'autre part, empêchaient l'élite du pays d'accepter la supériorité occidentale, ce qui revenait pour elle à admettre l'infériorité de l'Islam. C'est ce qui explique cette ambivalence du discours à travers le récit. D'un côté, il y a une admiration manifeste pour les progrès de la civilisation occidentale à travers la technologie, les institutions politiques et le respect de la loi, mais d'un autre côté aṣ-Ṣaffār refuse d'accorder une quelconque valeur à cette civilisation. Ainsi, après avoir longuement énuméré les bienfaits de la technologie occidentale, aṣ-Ṣaffār se ressaisit pour affirmer que cette civilisation matérielle ne doit en aucun cas leurrer le croyant qui cherche le salut non pas dans ce bas-monde mais dans "la demeure de l'éternité". Que faut-il prendre dans tout cela? Faut-il y voir une "conviction profonde" de l'auteur, comme le suggère Susan Miller ou faut-il considérer cela comme une simple profession de foi dont le but est de se munir contre d'éventuelles critiques? Dans notre cas le lecteur est doublement désorienté quand on sait que l'auteur emprunte abondamment à l'égyptien Rifa'at aṭ-Ṭahṭāwī dont le récit l'avait fortement impressionné.

Quel est l'intérêt que présente pour nous un récit comme celui d'aṣ-Ṣaffār? C'est sans doute les impressions de l'auteur sur les mœurs et les coutumes de peuples différents, impressions que Susan Miller a brillamment analysées à travers une approche plus anthropologique qu'historique. Mais au-delà de ces impressions, se cache peut-être une attitude non moins importante qui consiste en une critique, implicite il est vrai, du système social et politique que l'auteur avait laissé derrière lui. En fait, il est rare qu'aṣ-Ṣaffār exprime son admiration pour un aspect de la société européenne sans qu'il fasse allusion à l'état des choses dans son propre pays.

Qu'est-ce qui retient le plus l'attention de l'auteur dans le pays des Chrétiens? Ce sont d'abord les aspects qui font défaut dans sa propre société : l'ordre et l'organisation (*ṭarīb*), la prévoyance (*ṭafakkur*) et la rigueur dans la gestion de la chose publique (*dabt*). Dès qu'il foule le sol français aṣ-Ṣaffār est avant tout frappé par le *ṭarīb* qui règne partout. Les rues sont droites et propres, les bibliothèques sont bien organisées et chaque livre est rangé là où il doit être. Même en pleine campagne, les arbres sont plantés en rangées parallèles. Les soldats marchent en rangs bien structurés et sans faille. Comme Susan Miller l'a si



bien exprimé, la France paraît pour cet observateur marocain "le pays de la ligne droite, du paysage parfait, de la nature domptée et de l'homme obéissant" (p. 67). Le sens de l'ordre on le trouve même à table : chaque repas suit une séquence bien déterminée et les plats se succèdent selon un menu connu d'avance (p. 164).

Ce sens de l'ordre est ancré dans les habitudes des Français et aucun aspect de leur vie ne lui échappe. Le temps est respecté et planifié et chaque instant est dépensé dans l'amélioration de leur bien-être matériel. Ils maîtrisent leurs affaires et ne choisissent pas la voie facile. La paresse n'a pas de place dans leur vie et "jamais vous ne verrez un pauvre capable de travailler, tendre la main, pour demander de l'aumône" (p. 157). Ce sont des gens laborieux et inventifs et la société rétribue l'effort d'innovation et l'encourage (pp. 153, 219).

Dans l'exercice de leurs tâches, les Européens font preuve de discipline et de rigueur (*dabt*) dans l'exécution de leurs devoirs. Les tâches sociales sont bien définies et nul n'empiète sur le domaine d'autrui. Peut-être l'aspect le plus impressionnant chez eux, est leur efficacité et leur prévoyance dans la gestion des choses à venir. Tout est planifié d'avance et rien n'est laissé au hasard. "Ils fondent toute choses sur les bases les plus solides et anticipent les événements avant qu'ils n'aient lieu" (p. 121). Autrement dit, ces gens ne se laissent pas emporter par les vents du destin mais au contraire se font maîtres de leur sort. Quel sacrilège! aurait crié plus d'un *'alim!* Et ce n'est pas un hasard si le destin de la *rihla* a été l'oubli et l'abandon pendant plus d'un siècle.

Quand aš-Šaffār arriva en France en 1845, le Maroc venait de subir une défaite militaire qui avait désorienté le Makhzen et son élite. La défaite d'Isly avait aussi dissipé ces illusions selon lesquelles les Marocains s'estimaient invincibles et poussé les membres de l'élite à se poser des questions sur les raisons de la supériorité militaire des Chrétiens. Or en France aš-Šaffār avait pu découvrir les secrets de cette supériorité qui avait permis aux Chrétiens de conquérir le Maghreb central et de menacer ensuite cet empire chérifien, bastion séculaire de l'Islam dans cette partie occidentale du monde musulman. L'un de ces secrets était le *tabaššur* des Chrétiens, à comparer avec la négligence (*ghafla*) des Musulmans. Il y avait aussi le sens de la préparation, de l'alerte (*isti'dād*) et de la rigueur (*ħazm*). Au lendemain de l'humiliante défaite d'Isly, aš-Šaffār ne pouvait pas ignorer la puissance militaire des Français et ne pas chercher à en saisir le sens. Le défilé militaire du Champ-de-Mars, auquel l'ambassade marocaine avait été invitée, était une véritable torture pour aš-Šaffār. Ce défilé "avait laissé nos cœurs en flammes, écrit aš-Šaffār, après ce que nous avons vu de leur puissance, de leur hardiesse, de leur préparation et de leur discipline. A côté de la faiblesse de l'Islam, de la dissipation de ses forces et du dérèglement de ses sociétés (les Chrétiens) paraissent tellement sûrs d'eux-mêmes, avec un degré impressionnant de vigilance et d'efficacité dans tout ce qui concerne les affaires de l'Etat. Leurs lois sont solides, et en guerre ils sont compétents et victorieux, non pas à cause de leur courage, de leur bravoure ou

de leur ardeur religieuse, mais à cause de leur organisation merveilleuse, de leur étonnante maîtrise des affaires et de leur stricte adhésion aux lois." (pp. 193-194).

Ne sommes-nous pas ici devant un procès à peine voilé du système marocain? En termes militaires, aṣ-Ṣaffār nous dit, très clairement, que la bravoure et le zèle religieux, grâce auxquels ses corréligionnaires s'estimaient encore invincibles, n'étaient plus bons à rien. Ce qui faisait la différence entre les armées chrétiennes et les armées musulmanes, c'était d'abord l'organisation et la discipline. Grâce à ces deux concepts magiques, les *kuffār* pouvaient très bien avoir le dessus en dépit de leur infidélité. Ici encore on pouvait imaginer la réaction de l'élite politique et religieuse à ces propos outrageants.

Mais le procès intenté par aṣ-Ṣaffār au système marocain allait bien au-delà du domaine purement militaire. Car si l'armée manquait de discipline, ce n'était là qu'un reflet de l'absence de loi qui touchait la société tout entière. En tant que *faqīh*, aṣ-Ṣaffār savait très bien que la justice était à la base de tout l'ordre social. C'était le cas en France où l'individu a des droits inaliénables que même l'Etat ne peut violer. Là-bas la loi s'applique à tous et nul ne peut lui échapper (p. 100-).

Il est vrai que dans cette *riḥla* aṣ-Ṣaffār s'est contenté de souligner les faiblesses du système socio-politique marocain sans aller jusqu'à suggérer des remèdes comme l'ont fait d'autres voyageurs arabes en Europe. En fait, on ne peut pas trop lui demander, et aṣ-Ṣaffār est déjà allé assez loin en mettant le doigt sur les lacunes du système. Comparée à d'autres *riḥla*-s, même celles de la fin du dix-neuvième siècle, telle la *Tuḥfa* d'al-Kardūdī, la relation d'aṣ-Ṣaffār paraît révolutionnaire dans son genre. L'audace inhabituelle dont l'auteur a fait preuve nous pousse même à nous demander si nombre de ses positions ne sont pas en fait celles du *Takhlīs* d'aṭ-Ṭaḥṭāwī qui a exercé une fascination certaine sur lui.

En éditant cette *riḥla*, Susan Miller a montré la voie à suivre par nos chercheurs dans l'édition des textes historiques. En fait, ce qui est important dans ce travail, ce n'est pas seulement l'excellente traduction anglaise mais aussi une analyse perspicace dans laquelle l'approche anthropologique a été d'un apport indéniable. On aimerait, toutefois, que pour une éventuelle réédition, l'auteur puisse corriger quelques erreurs relatives à l'héritage culturel islamique. Je citerai par exemple celle concernant le *Mukhtaṣar* de Khalīl qui n'est pas un résumé du *Muwaṭṭa'* de Mālik (p. 38, note 91). Soulignons également que l'auteur n'a pas toujours réussi à distinguer les paroles d'aṣ-Ṣaffār de celles du Livre Saint (pp. 68, 220).

Mohamed EL MANSOUR  
Faculté des Lettres - Rabat

**Jamaâ Baïda**, *La presse marocaine d'expression française, des origines à 1956*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, série "Thèses et Mémoires" n° 31, 1996, 462 pages, préf. Jean-Claude Allain.

Poursuivant le rythme de ses publications, la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat vient de faire paraître la thèse de Doctorat d'Etat que Jamaâ Baïda a soutenue en 1995 à l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux III) sous le titre "*La presse marocaine d'expression française, des origines à 1956*" la mettant ainsi rapidement à la disposition des chercheurs et du grand public.

Cet ouvrage, dont la page de couverture a été élaborée avec soin et un grand sens de l'esthétique, constitue un apport important à la recherche sur l'histoire contemporaine du Maroc. Et ce, notamment dans la mesure où, d'une part, il démontre l'intérêt d'investigations menées dans l'abondant matériau que représentent les journaux - avec naturellement les précautions méthodologiques et autres que requiert habituellement l'analyse de tout document, quels que soient sa provenance et son degré de fiabilité - et, d'autre part, il dépasse la date-butoir de 1912 et couvre toute la période du Protectorat - période dont l'étude historique demeure au sein de l'Université marocaine, à de très rares exceptions près, globalement embryonnaire.

La citation de Pierre Albert et Fernand Terrou que l'auteur place en exergue de son livre résume l'enjeu, la difficulté et, dans une certaine mesure, les objectifs du travail entrepris: "les journaux sont la source la plus complète, et dans leur diversité, la plus objective de l'histoire générale... (mais ce sont) des documents historiques... difficile(s) à utiliser. A sa fonction première, qui est de restituer la vie des journaux et de préciser le rôle qu'ils ont joué dans l'évolution des sociétés, l'histoire de la presse ajoute une sorte de fonction dérivée: celle d'aider les historiens à utiliser le témoignage des journaux".

Divisé en cinq grandes parties, ce livre se fonde essentiellement sur les données patiemment recueillies par J. Baïda dans les archives marocaines, françaises, britanniques et américaines. En sus, évidemment, du matériau fourni par les journaux, hebdomadaires et autres périodiques pris pour objet d'étude dans cette thèse.

Le dépouillement systématique du matériau rassemblé et l'analyse minutieuse des notes, des rapports et des correspondances des chefs de légations, des consuls, des chefs de la mission militaire française et, pour la période postérieure à 1912, de la Résidence Générale, lui ont permis de disposer de la documentation nécessaire à l'appréhension du contexte général et des conditions dans lesquels sont apparus et ont évolué les journaux dont il retrace l'historique et la contribution à l'émergence et au premier modelage d'un "paysage médiatique" au Maroc.

Non moins importante est, grâce à ce matériau et en particulier aux lettres échangées entre le sultan et son naïb à Tanger au cours de la période antérieure à

l'instauration du Protectorat, l'étude des réactions du Makhzen face à l'apparition sur son territoire, et souvent sans son autorisation, de "gazettes" étrangères (*Le Réveil du Maroc, El Moghreb el Aksa, The Times of Morocco, Diario de Tanger, Le Commerce au Maroc, etc...*) sur lesquelles il n'avait aucune emprise. D'autant que leurs propriétaires et leurs animateurs mettaient en avant leurs privilèges capitulaires et le régime d'exterritorialité garanti aux ressortissants étrangers établis au Maroc.

En outre, ils avaient pour la plupart, et à des degrés divers, partie liée avec des légations. C'est sous ce couvert qu'ils s'évertuaient, aux dires du naïb M'hamed Bargach, à "semer la discorde". Le cas le plus flagrant étant à cet égard celui du *Réveil du Maroc*, journal largement subventionné, "inspiré" par la légation de France et utilisé comme l'un des instruments efficaces de la "pénétration pacifique", notamment après son rachat par son drogman et gros brasseur d'affaires, Haïm Benchimol. Ses campagnes de dénigrement contre le Makhzen furent particulièrement virulentes, principalement lors des phases au cours desquelles le sultan cherchait à obtenir l'aval des puissances aux réformes qu'il essayait d'entreprendre en matière de protection (dite "consulaire") et de fiscalité.

La partie la plus consistante (pp. 91-394), de l'ouvrage est consacrée à la période postérieure à l'instauration du régime du Protectorat. J. Baïda y traite en premier lieu de "la presse sous le Proconsulat de Lyautey, 1912-1925" (pp. 91-142). Il y expose en particulier le régime juridique (*i.e.* dahir du 27 mai 1914) mis en place, dans le contexte général de la "pacification" et de la Grande Guerre (état de siège proclamé dans la zone française de Protectorat le 2 août 1914), par le premier Résident Général de France au Maroc. Sont notamment analysées la ligne de celui-ci à l'égard de la presse et des journalistes principalement ceux (*i.e.* Christian Houel) qui contestaient ses choix politiques (qu'il s'agisse, par exemple, de la délimitation de périmètres de colonisation ou de la dévaluation de la monnaie marocaine) ainsi que les conditions de formation et de consolidation de ce qui allait devenir "l'empire Mas" (p. 109, pp. 125-128).

Encore plus substantielle et instructive est la troisième partie de ce livre (pp.143-242), intitulée "De la fin de la guerre du Rif au déclenchement de la Seconde guerre mondiale, 1926-1939". L'auteur y analyse, de manière méthodique et claire, une période cruciale dans l'histoire contemporaine du Maroc et dont la "lecture" demeure habituellement assez difficile en raison de l'interpénétration, du "téléscopage" et de l'amoncellement de faits et d'événements intérieurs et extérieurs: les années trente, phase marquée dans le domaine de la presse par le foisonnement de quotidiens et d'hebdomadaires et les "débats" ou les affrontements ayant opposé par ce biais et sur ce terrain les courants politiques, idéologiques et "confessionnels" présents sur la scène marocaine.

A cet égard, il convient de relever en particulier l'étude aussi poussée que nuancée que J. Baïda fait de "la genèse de la presse nationaliste marocaine" (d'ex-

pression française), de son évolution, des restrictions et de la répression auxquelles elle dut faire face, principalement après l'arrivée à Rabat du Résident nommé par le gouvernement du Front Populaire, le général Charles Noguès, ainsi que des "défaillances" inhérentes à la rivalité et aux antagonismes ayant mis aux prises les deux principaux chefs nationalistes, Allal Fassi et Mohammed Ben Hassan Ouazzani.

Tout aussi fouillés sont les développements que J. Baïda consacre, dans cette même partie, aux journaux français de droite et d'extrême droite (*i.e.* *La Voix Française*) et aux mouvements ou formations politiques "métropolitaines" dont ils étaient l'émanation (*i.e.* "les tentations fascistes de la presse de droite" pp. 216-218, "les Camelots du Roi", pp. 219-220, "les Croix de Feu", pp. 221-225).

Les mots d'ordre et les prises de position (principalement "anti-gaullistes" et "collaborationnistes") des périodiques et des "feuilles" de ces formations et d'autres groupements (*i.e.* la Légion Française des Combattants) pendant la Deuxième guerre mondiale sont analysés dans la quatrième partie de cet ouvrage (pp. 245-268). Comme y est aussi examinée (pp. 269-300) la volte-face opérée par certains d'entre eux ainsi que par l'organe nationaliste fondé et dirigé par Abdellatif Sbihi, *La Voix Nationale*, au lendemain du débarquement américain (8 novembre 1942).

Fort novatrice est également la cinquième partie de cet ouvrage. Elle passe outre bon nombre de "blocages" artificiels (objectivement et scientifiquement sans fondement) et couvre "l'ère des crises franco-marocaines, 1946-1956" (pp. 303-393). L'auteur apporte, ce faisant, une contribution substantielle à l'écriture d'une phase du passé du Maroc qui n'est pas encore l'objet d'investigations systématiques parce que considérée à bien des égards comme faisant partie du "temps présent", voire "immédiat", et relevant moins du "territoire de l'historien" que du domaine des sciences politiques (et de fait partiellement "investie" par des chercheurs anglo-saxons).

L'intitulé et l'éventail des thèmes que l'auteur y traite sont en tant que tels révélateurs de l'intérêt que représente l'élargissement "en aval" du cadre chronologique des recherches ayant pour objet la période contemporaine : "la presse istiglaliennne", "la presse communiste aux couleurs nationalistes", "la presse syndicaliste", "*La Voix du Maroc*, premier journal nationaliste de Tanger", "contre-propagande de la presse fantoche", "la presse juive : le grand dilemme entre la patrie et l'appel de Sion", "la presse catholique libérale", "intensification de la propagande ultra", "la presse coloniale aux couleurs chérifiennes" etc...

Par l'investissement d'un champ, d'une thématique et d'une phase chronologique n'ayant pas jusque-là fait l'objet d'une étude de cette envergure, et non encore entamés de manière systématique, l'ouvrage de Jamaâ Baïda s'impose désormais comme une référence essentielle qu'il sera indispensable de consulter pour toute recherche portant, de manière générale ou plus spécifique, sur les

dimensions culturelle - et *a fortiori* "médiatique" -, politique et diplomatique de l'histoire contemporaine du Maroc.

De ce fait, ce travail pourrait servir de point d'ancrage et de base à des investigations ayant pour objectif l'étude exhaustive de la presse au Maroc (toutes zones et toutes langues confondues) ainsi que de la biographie des personnages et des journalistes marocains et étrangers (*i.e.* Abraham Lévy-Cohen, Abraham Pimienta, Kederc-Chény, Budgett Meakin, Jonathan Thursz, Mohammed Ben Hassan Ouazzani, Mekki Naciri, Saïd Hajji - comparé par Jacques Berque à Arthur Rimbaud -, Mohammed Kholti, Abdellatif Sbihi, etc...) ayant, à diverses époques de l'ère contemporaine, contribué à son émergence, l'infléchissement de ses lignes rédactionnelles et le façonnement de "titres" ayant résisté au temps ou n'ayant eu qu'une existence éphémère. Pour en marquer les spécificités, il serait sans doute opportun et utile d'adopter, ne serait-ce que ponctuellement, une approche comparative et de voir en quoi cette presse ressemblait et/ou se distinguait de celle d'autres aires géographiques et culturelles, notamment le reste de l'Afrique du Nord (*i.e.* la Tunisie) et le Moyen-Orient (*i.e.* l'empire ottoman avant 1914, et l'Egypte).

**Mohammed KENBIB**  
Faculté des Lettres - Rabat

**Aomar Afa** (coord.), *Répertoire des thèses universitaires enregistrées dans les Facultés du Maroc, 1961-1994*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Série «Etudes bibliographiques» n° 4, 1996, 369 pages.

C'est un précieux instrument de travail que la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat vient de mettre à la disposition des chercheurs en publiant un ouvrage comportant le catalogage systématique des intitulés des mémoires de Diplôme d'Etudes Supérieures (D.E.S.) et des thèses de Doctorat d'Etat inscrites depuis 1961 dans les diverses Facultés de Lettres du Maroc (classées selon l'ordre chronologique de leur création).

Coordonnée par Aomar Afa, la collecte des indications réunies à cet effet, et recueillies avec l'active collaboration des quatorze établissements concernés, a été suivie d'un traitement et d'un classement (par ordre chronologique et par discipline) qui permettent d'identifier rapidement la discipline concernée (langue et littérature arabes, études islamiques, histoire, géographie, philosophie, sociologie, psychologie, langues et littératures étrangères), le sujet de recherche, le nom du chercheur et de son directeur. Une nette différenciation est établie entre les thèses et les mémoires soutenus et ceux dont la préparation est toujours en cours.

Ce Répertoire permet donc de se faire une idée à la fois sur les travaux réalisés depuis trente cinq ans au sein de l'Université marocaine dans le domaine des lettres et des sciences humaines ainsi que sur les thèmes qui constituent actuellement l'objet des préoccupations des chercheurs et de leurs investigations. S'en dégage en somme une sorte "d'état des lieux" où apparaissent, pour chaque discipline, les données pouvant servir simultanément à l'esquisse d'un bilan du savoir accumulé et des orientations retenues par les chercheurs (nationaux dans leur écrasante majorité mais comptant aussi parmi eux des étrangers inscrits dans des Facultés marocaines, principalement celle de Rabat) préparant leur D.E.S. ou leur Doctorat d'Etat.

Or, l'un des problèmes les plus épineux qui se posent à ce niveau, en l'absence d'un Fichier Central des Thèses, réside dans le "cloisonnement" des services respectifs chargés de l'inscription des sujet de thèses et de mémoires et le manque ou l'insuffisance de la "communication" et de la circulation de l'information entre chercheurs. Il en résulte toutes sortes d'inconvénients pratiques qui créent parfois des "interférences" dans le champ proprement scientifique.

Avec ce Répertoire, il devient en principe possible de minimiser ou de dépasser ces inconvénients. Sa mise à la disposition des chercheurs et des Facultés devrait en effet leur permettre de connaître les travaux soutenus ou en cours dans

leur discipline (dans des établissements autres que le leur) et donc d'éviter d'inscrire ou de "réinscrire" des sujets déjà traités ailleurs ou faisant l'objet de recherches non encore achevées.

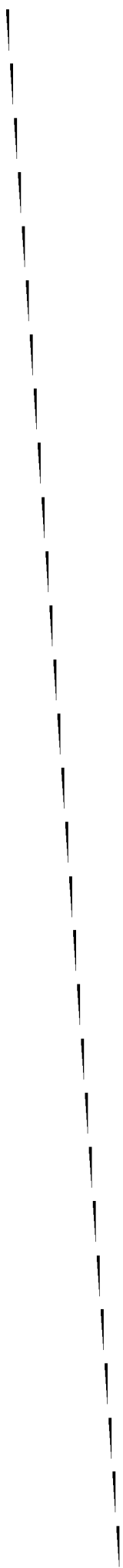
A cette présentation succincte, il faudrait sans doute ajouter que dans le décompte des thèses et mémoires, quelle qu'en soit la nature, se démarque très nettement la "doyenne" des Facultés de Lettres du Maroc, celle de Rabat. Créée en 1957 en remplacement de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (fondé sous le "Proconsulat" du général Lyautey), elle vient largement en tête par le nombre des sujets qui y sont inscrits. Son propre "Répertoire des mémoires et thèses", élaboré en 1994 par son bureau des Etudes Supérieures mais demeuré inédit, constitue d'ailleurs le "noyau dur" et la "matrice" du Répertoire, plus général, qu'elle vient de publier.

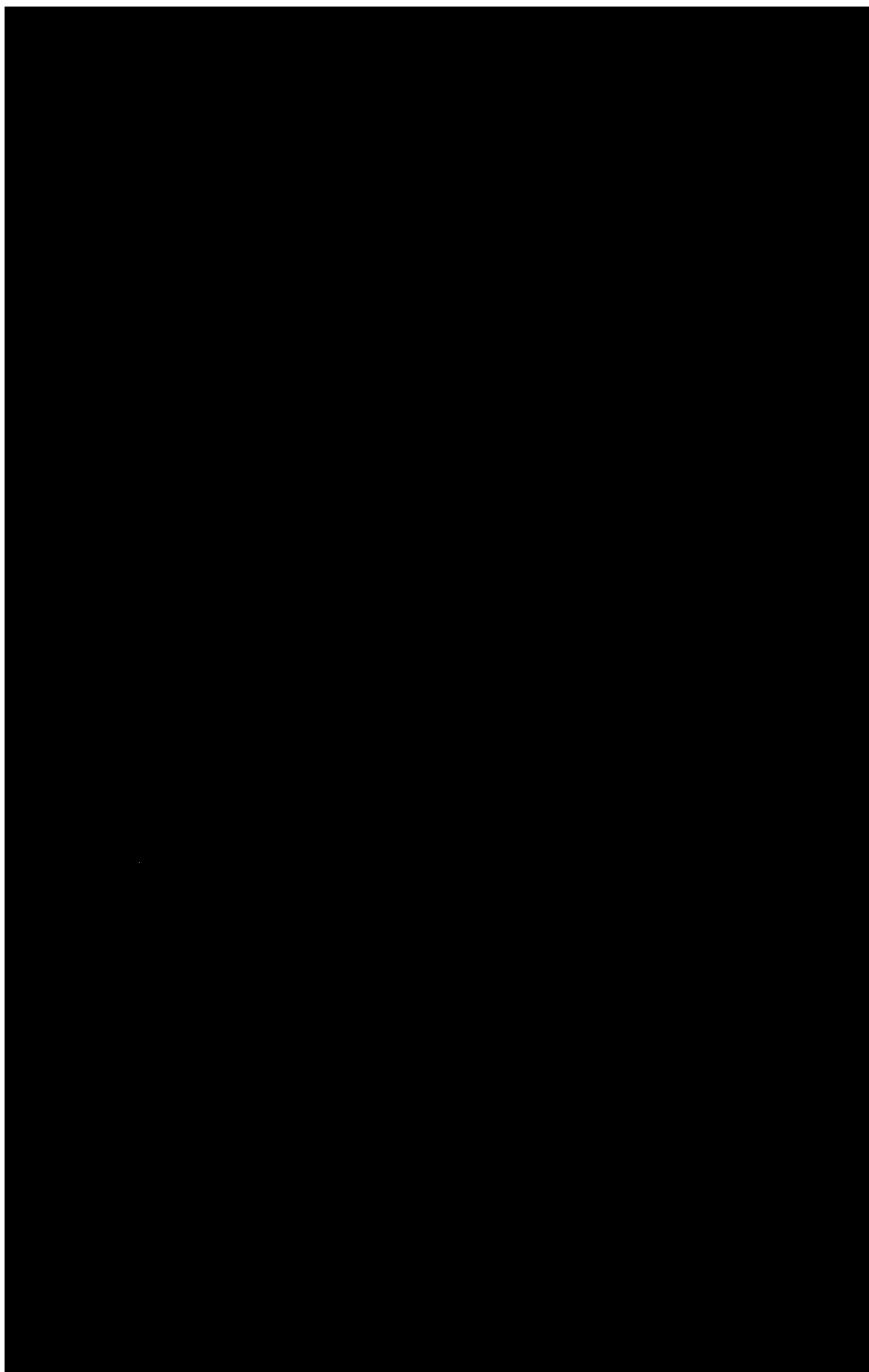
**Mohammed KENBIB**  
Faculté des Lettres - Rabat



**Contribution  
en langue arabe**

**مساہمات  
باللغة العربية**

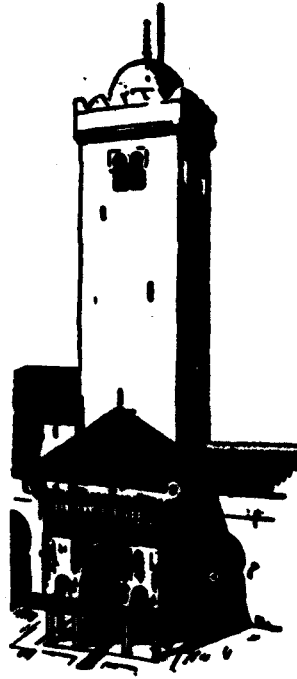




جامعة محمد الخامس  
مشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
بالرباط



# هيسبريس تهوكا



العدد XXXIV

1996

# هيسبريس تمودا

تحت إشراف  
قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
السيد عبد الواحد بن داود

\* \* \*

هيئة التحرير  
إبراهيم بوطالب  
محمد الزرورة  
رحمة بورقية  
عبد الرحمان المودن  
محمد كنيب  
عبد الأحد السبتي

تعنى مجلة هيسبريس تمودا بدراسة مجتمع المغرب وتاريخه وثقافته وبكل ما يتصل بمجتمعات الغرب الإسلامي بصفة عامة، وتصدر كل سنة في جزء واحد أو عدة أجزاء، ويتضمن كل جزء مقالات أصلية ودراسات وعروض بيبلوغرافية ودراسات نقدية بالعربية والفرنسية والاسبانية والانجليزية أو بلغات أخرى عند الاقتضاء.

وتسلم المساهمات لزوما في ثلاث نسخ مصححة بكامل العناية ومرقونة على واجهة الصفحة فقط مع أكثر ما يمكن من التهوية بين السطور.

ويُذيل كل مقال بملخص محرر بلغة غير اللغة التي وضع بها في الأصل، ولا ترد المقالات التي لا تنشر إلى أصحابها الذين يشعرون بذلك.

ويسلم لكل مؤلف خمسون فصلة من مقاله إضافة إلى الجزأ الذي يصدر ضمنه.

\* \* \*

تطلب جميع المنشورات من مصلحة التوزيع  
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. ب. 1040، الرباط







ہیسبریس تھوایا



جامعة محمد الخامس  
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
بالرباط



# هيسبريس تهوكا

العدد XXXIV  
1996

حقوق الطبع محفوظة لكلية الآداب  
والعلوم الإنسانية بالرباط  
بمقتضى ظهير 1970/7/29  
رقم الإيداع القانوني : 1960/31  
رقم التسلسل الدولي : 1005 — 0018

# هيسبريس تهوييا

المجلد 34، عدد فريد

1996

## المحتويات

باللغة العربية :

أبحاث :

- 9 ..... القرن التاسع عشر ..... علال الحديمي. - المجتمع الشاوي بين تأثيرات السلطة وتحولات المجال خلال

باللغات الأجنبية :

أبحاث :

- 7 عبد الباقي بنجامع. - ملاحظات أولية عن الإنتاج التاريخي لعلماء الأندلس ..  
خالد شقور العلمي. - ابن خاتمة الأنصاري، شاعر أندلسي من عصر بني  
21 نصر .....  
باسيليو بافون مالدونادو. - الأقواس المتداخلة والزخارف المتشابكة في الفن  
45 المعماري المغربي والأندلسي. الزخرفة رمزاً للموحدين وعلامة عليهم .....  
عبد المجيد هنوم. - الأسطورة وصناعتها في التأليف التاريخي الفرنسي لشمال  
131 إفريقيا : الكتابة عن حادثة الكاهنة .....  
159 فوزية الغيساسي. - «مراكش» أوروبيل والدليل السياحي في عهد الحماية .....

## عروض :

- زكية عراقى سيناصر. -- قاموس كولان عن الدارجة المغربية - وأ.ل. دي  
بريمار. -- القاموس العربي - الفرنسي : اللغة والثقافة المغربيتان (عبد الرحيم  
يوسى) ..... 193  
محمد الفايز. - الزراعة في بلاد ما بين النهرين قديما : تحليل كتاب الزراعة  
النبطية لقتامة (إبراهيم بوطالب) ..... 201  
سوزان ج. ميلر. - مصادفات مربكة : رحلات باحث مغربي إلى فرنسا  
1845-1846. رحلة محمد الصفار، ترجمة ونشر (محمد منصور) ..... 205  
جامع بيضا. - الصحافة المغربية المكتوبة بالفرنسية من الأصول إلى 1956  
(محمد كنيب) ..... 211  
عمر أفا. - دليل الرسائل والأطروحات الجامعية في كليات الآداب بالمغرب :  
1961-1994 (محمد كنيب) ..... 215

## المجتمع الشاوي بين تأثيرات السلطة وتحولات المجال خلال القرن التاسع عشر

علال الحديمي

تعرض السكان في منطقة الشاوية لتأثيرات متنوعة المصادر عميقة العواقب خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد ارتبطت تلك التأثيرات، أولاً، بالتدخل الأوربي الرأسمالي في المغرب بصفة عامة وفي الشاوية بصفة خاصة؛ وارتبطت، ثانياً، بأزمة الدولة المغربية، بحيث تعتبر الشاوية المنطقة النموذجية لمقاربة عواقب التحولات الاجتماعية والمجالية التي نتجت عن الاستغلال الرأسمالي، وعن علاقة المركز بقبايل المنطقة؛ وذلك نظراً لخصوصيات محلية ارتبطت بنشاط مرسى الدار البيضاء وبموقع الشاوية وأهميتها الاقتصادية.

وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن بعض العواقب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كان لها تأثير على أحوال عامة الناس. وأهم العناصر المؤثرة التي نريد رصد بعض تأثيراتها وفعالها في المجتمع الشاوي هي :

أولاً : السلطة المخزنية، من حيث علاقاتها التسخيرية بقبايل المنطقة.

ثانياً : تحولات مجال الشاوية، الأسباب والمظاهر.

ثالثاً : العواقب الاجتماعية والسياسية.

ويجدر بنا أن ننبه إلى أن هذه الدراسة معتمدة، بشكل أساسي، على مستندات رسمية، تتكون من مراسلات بين السلطة المركزية والحكام المحليين، سيجد المطلع بعضها ملحفاً بهذا العمل<sup>(1)</sup>.

### أولاً - قبائل الشاوية والمخزن : أثر العلاقات التسخيرية

مُثَّلت الشاوية، سواء من الناحية الطبيعية أو من الناحية البشرية، مجالاً مثالياً لإمداد السلطة المخزنية بمقومات استمرارها وعملها وفعالها في المجتمع المغربي على الدوام.

(1) مصدر هذه الوثائق، الخزانة الحسنية بالرباط، وثائق المعهد الحسني (1879-1894) والمعهد العززي (1894-1908).

فمن الناحية الطبيعية، تتكون المنطقة من سهول مترامية، تسودها تربة غنية وخاصة في الداخل. لذلك يعتبر مجال الشاوية الطبيعي مجالاً سهل الاستغلال والاستعمال. وقد ظهر ذلك في دوره المتمثل في أنه مجال وصل واتصال بين شمال المغرب وجنوبه، وبين الساحل والداخل. فكان - نتيجة لذلك - منطقة مرور منذ أقدم العصور. كما كان منطقة استغلال فلاحية، حيث ازدهرت زراعات كثيرة وتوافرت قطعان عديدة من الماشية<sup>(2)</sup>.

أما من الناحية البشرية، فظلت قبائل الشاوية تعتبر من قبائل الصلاح. ومصطلح الصلاح كان يعني، عند المخزن، طاعة أوامره في القيام بالواجبات وأداء الكلف المخزنية والملازم الترتيبية. ففيما يتعلق بالواجبات، كانت اتحادية الشاوية المشكلة من حوالي ثلاث عشرة قبيلة من أهم المجموعات البشرية التي تساهم بقسط هام ومستمر في مداخل بيت المال. فقد كانت تؤدي خلال القرن التاسع عشر، 150.000 ريال حسني في شكل ضرائب شرعية : زكاة وأعشار<sup>(3)</sup>.

يضاف إلى هذا المقدار مستفادات أسواق قبائل الشاوية، ومستفادات مرسى الدار البيضاء الذي كان مدخوله أضعاف الواجبات الشرعية المحببة من قبائل المنطقة.

وفيما يتعلق بالكلف المخزنية والملازم الترتيبية، كانت قبائل الشاوية تساهم مساهمة فعالة في تموين المخزن، وذلك في شكل هدايا الأعياد وتجهيز حركات القواد و تموين حركات السلاطين إذا مرت بالشاوية وتجهيز أعداد من المجندين للخدمة العسكرية من أبناء المنطقة في الجيش النظامي<sup>(4)</sup>. ومن بين قواد الشاوية من كانت له رتب عسكرية عليا، كالقائد المعطي بن عبد الكبير المزافري<sup>(5)</sup>، والقائد عبد السلام بن رشيد الحرزي<sup>(6)</sup>.

(2) إن مصطلح الشاوية نفسه مأخوذ من مهنة تربية الماشية حيث كانت قبائل المنطقة في العهد المريني مكلفة برعاية شاة السلطان.

(3) الريال نقد مغربي أطلق على قطعة 10 دراهم شرعية التي سنها السلطان مولاي الحسن (1873-1894). وكان الريال الحسني يزن 29.116 غ من الفضة (راجع عن النقود المغربية : عمر أفا، مسألة النقود في تاريخ المغرب، في القرن التاسع عشر. (سوس 1822-1906)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 1988.

(4) لم تكن قبائل الشاوية وحدها المعنية بهذا التسخير. بيد أنها كانت من أهم القبائل انتظاماً في الأداء وامتثالاً للأوامر، وذلك بحكم أهمية المنطقة الاقتصادية ونظراً لتحكم القواد في قبائلهم.

(5) ينتمي القائد المعطي بن عبد الكبير المزافري إلى أسرة عريقة توارثت حكم الشاوية. وهو من قبيلة المزامرة التي توجد مدينة سطات في ترابها، أسندت إليه مهمة السفارة للخارج. لمزيد من المعلومات، قارن علال الخديمي، «عواقب التدخل الأوربي بالشاوية خلال القرن التاسع عشر»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، عدد 11، ص. 35-36.

(6) عبد السلام بن محمد بن رشيد الحرزي من أشهر قواد الشاوية، تولى القيادة بقبيلته، أولاد حرز، سنة 1869. وقد ترأس سفارة مغربية إلى ألمانيا وإيطاليا سنة 1888، وظل من أعمدة المخزن إلى وفاته سنة 1903 (انظر عنه معلمة المغرب، (مادة برشيد))، ج 4، ص. 1160-1161.



ولو أردنا ضرب مثال على مساهمة سكان الشاوية في تموين حركة من حركات السلطان، للاحظنا أن تلك المساهمة بلغت سنة 1315هـ/الموافق 1896-1897م، بمناسبة حركة مولاي عبد العزيز للأعشاش<sup>(7)</sup> بقيادة الصدر أحمد موسى البخاري (أبا احمد)، المقادير التالية<sup>(8)</sup> : فقد قدمت قبل الشاوية : 2000 جمل شعير (6000 قنطار تقريباً)؛ 2000 خنشة (كيس) دقيق؛ 5000 رطل من السمن؛ 1000 كبش.

ومن الكلف التي كانت مرتبة على سكان الشاوية، كذلك، صيانة ومراقبة ماشية المخزن وروامه (بهائم النقل). فقبائل الشاوية كانت ملزمة - كغيرها من القبائل - بتقبل قطعان الماشية المصادرة من القبائل الثائرة، وأداء ثمنها نقداً للمخزن، مع ما يتبع ذلك من تعسف في التقدير والتوزيع من طرف المكلفين المخزنيين<sup>(9)</sup>. كما كانت قبائل الشاوية ملزمة بحراسة جمال المخزن وبغاله وخيله وصيانتها إلى حين الحاجة إليها، وتعويض الضائع منها وأداء سخرة الحمارة المكلفين بتسليمها للقبائل وتسلمها منها.

وتبرز صيانة ماشية المخزن وروامه ضخامة الجهود التسخيري الذي كان سكان الشاوية ملزمين به ؛ الأمر الذي كان يثقل كاهل السكان ويفقر غالبيتهم، خاصة لما عرف مجال الشاوية تحولات هامة في أواخر القرن التاسع عشر، نتيجة للتدخل الرأسمالي وتطور اقتصاد معتمد على النقود<sup>(10)</sup>.

وتطلعنا رسالة بعثها قائد قبيلة مديونة، أحمد بن العربي المديوني، على نماذج من الأضرار التي كانت تلحق القبائل، نتيجة لتكليفها بصيانة بهائم النقل مثل البغال والجمال ونتيجة لتعسف موظفي المخزن. جاء في هذه الرسالة<sup>(11)</sup> :

- 
- (7) قبيلة مشهورة بالشاوية، انظر عنها معلة المغرب، ج 2، ص 518-520.
- (8) علال الخديمي، التدخل الأجنبي والمقاومة (حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية)، 1894-1910، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994، ص. 131-132.
- (9) كان القواد يؤدون في بعض الأحيان ثمن ما لم يأخذوه من الماشية. وذلك كأن يكون القطيع المرسل ناقصاً أو متلاشياً. ولكن القائد الذي تسلم العدد المسجل عليه كان مضطراً إلى دفع الثمن، وكان القواد بنورهم يفرضون الزائد على سكان القبيلة. (انظر الملحق، وثيقة 1).
- (10) كان في قبيلة الشاوية سنة 1315 الموافق 1896-1897، حوالي 268 جملاً و887 بغلاً. وكان في دكالة المجاورة على سبيل المقارنة 212 جملاً وفي قبيلة عبدة 77 جملاً من جمال المخزن.
- (11) الرسالة مؤرخة بتاريخ 3 ربيع الأول 1312 الموافق 4 شتبر 1894، وهي موجهة إلى السلطان مولاي عبد العزيز (وثائق الخزانة المحسنية بالرباط (و.خ.ح.ر)).

وصلني الكتاب الشريف أسماء الله معلماً بأنه يصلني من بغال الجانب العالي بالله إثنان وتسعون بغلة وفرستان موصوفة بالزمام الواصل إلينا طي الكتاب الشريف صحبة ستة وعشرين من الحمارة، وخمسة من المقدمين، وأمرتني سيدي أن نقوم بصيانة البغال وحراستها وسائر ضرورياتها من علف وغيره على العادة في ذلك<sup>(12)</sup>

ويبدو أن ما أرسل لقائد مديونة كان زائداً على نصيبه بين قواد الشاوية. لذلك اشتكى، في الرسالة، من تكليف قبيلته فوق الطاقة، ومن الأضرار التي تلحقها من ذلك، فقال :

نعم ينهى لكريم علم سيدنا أيده الله أن وصيفه يحوز كل سنة أكثر مما ينوبه وسط الشاوية من البغال. زيادة أن تحت يدنا هويراً<sup>(13)</sup> من حركة الجبل. وكنت أطلعت علم مولانا قدس الله روحه... فأجابني... بأن الحق لنا وأمر المكلفين بانتقال الهوير من عندنا إلى غيرنا فلم يتيسر ذلك... ولقد أضر الهوير بالقبيلة غاية. والواجب على الوصيف الإطلاع، فإن الرعية رعية مولانا...<sup>(14)</sup>.

وقد أجري بحث في أمر شكوى قائد مديونة، فوجد أن القبيلة تقوم بصيانة 370 بغلاً من جملة 887 بغلاً في الشاوية كلها، عوض الواجب على مديونة وهو 168 بغلاً<sup>(15)</sup>.

وهكذا يظهر الحيف الذي كان يلحق بعض القواد بإغراء من بعض أفراد المخزن<sup>(16)</sup>. وكانت العواقب تنعكس على الحياة الاجتماعية، إذ يفر بعض السكان إلى قبائل أخرى أو إلى المدن المجاورة، أو يسعون في الحصول على الحماية القنصلية ومخالطة الأجانب هروباً من كثرة التكاليف والتحملات كما سنرى لاحقاً.

(12) كانت العادة أن يوفر سكان كل قبيلة العلف ليهام الحمل والأجهزة التي تحتاجها مثل البرادع والشواريات والتلاليس (جمع تليس) والقروشة (جمع قرش) وملحقات كل ذلك.

(13) انظر أسفله وثيقة رقم 5 عن معنى الهوير.

(14) الرسالة نفسها.

(15) كانت الواجبات الجبائية والكلف المخزنية موزعة على قبائل الشاوية حسب «ديوان» معين. وكانت الشاوية مقسمة حسب ذلك الديوان إلى 100 دوار. وكل دوار مقسم إلى 100 خيمة. لا يعرف متى وضع ذلك التقسيم. بيد أن المهم الذي يجب أن يعرف هو أنه تقسيم نظري تم على أساس أهمية القبيلة من حيث عدد سكانها في وقت معين. ولكن تطور الواقع وتحوله نتيجة لطوارئ الطبيعة، ونتيجة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك نتيجة لتدخلات جهاز السلطة المخزنية. كل ذلك كان يعرض القبائل لأعباء لا تتناسب دائماً مع حقيقة الواقع فيها. فقد يفر عدد من الناس أو يهاجرون أو يموتون، وقد يزداد عدد سكان قبيلة ما ؛ لكن الواجب المعين المفروض حسب الديوان (السجل) يبقى ويظل هو هو !

(16) اتهم القائد أحمد بن العربي المديوني بأن الحيف الذي لحقه كان بسبب العربي الزبدي. انظر الوثيقة رقم 5 في الملحق.

لقد كان الناس يحسون بثقل الجبايات والكلف، وانعكس ذلك على الحياة الاجتماعية. ولما تغلغت وسائل الإستغلال الرأسمالي للمغرب، من حمايات قنصلية ومخالفات للتجار في ميدان الفلاحة والتجارة ومنح الديون الربوية، بدأت التناقضات تخرق المجتمع الشاوي وبانت الآثار في تدهور مظاهر القوة والتضامن وتفكك البنى التقليدية التي كانت تشد أجزاء القبائل بعضها إلى بعض. وهكذا تراجعت معالم الزينة ومواسم الأفراح. ولاحظ السلطان مولاي الحسن الأمر، فحث عماله المحليين على الإعتناء بأحوال قبائلهم والإهتمام «بتحسين الهيئة والحال... والمباهاة بالخزائن، وتكثير المال وانتخاب العدة وتكثير سواد المسلمين بصناديد الرجال»<sup>(17)</sup> مثلما كان عليه حال القبائل فيما مضى.

هكذا نلاحظ أن السلطان حث القبائل على التماسك في زمن ازدادت فيه عوامل التفكك، وفعلت فعلها في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، داخل قبائل الشاوية التي عرفت تحولات عديدة.

### ثانيا - التحولات المجالية : المظاهر والعواقب

نقصد بتحول المجال الشاوي كل التغيرات التي طرأت في الشاوية، سواء على مستوى المنظر الطبيعي أم على مستوى الهيكل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعمرائي.

إن المطلع على تاريخ المجتمع المغربي، في القرن الماضي، وخاصة الذي يعرف هذا المجتمع عن طريق المعاشة أو بواسطة التحريات الميدانية، لا يحتاج إلى البرهنة على أن الشاوية - كسائر الأقاليم المغربية - قد ظلت محافظة على بناها التقليدية في إطار اقتصاد شبه متوازن إلى أن أثرت عوامل التدخل الرأسمالي في ذلك التوازن وكسرتة.

لقد كان المنظر الفلاحي يتميز باستغلال بسيط للأرض، تشترك فيه الزراعة بالبستنة وتسوده نطاقات واسعة من الأحراش، التي يكثر فيها نبات الدوم والرتم والأشجار المتنوعة. وكان الناس يتعاطون تربية الماشية بشكل واسع مفتوح. وكانت الحياة الاجتماعية تسودها روح التماسك وفضائل التضامن والتكافل في كل مستويات القبيلة التي كانت مقسمة إلى أفخاذ

(17) رسالة جوابية من القائد عبد السلام برشيد إلى السلطان مولاي الحسن مؤرخة بـ 9 جمادى الثانية 1305 الموافق 15 يناير 1888، حيث أجاب القائد بأن الأمر السلطاني عرض على أعيان القبيلة : «فأجابوا بالسمع والطاعة والقيام على ساق الجدد في شراء الخيل والعدة» وأطلعه على أن القبيلة تتوفر على الخيل، لكن العامة حرثت بحملها كما هي العادة عندهم؛ قارن علال الخديفي، التدخل الأجنبي والمقاومة، م.س، ص. 171-172.

ودواوير. وكان تجمع الخيام في دوار كبير على شكل دائرة واسعة تحيط بمحظائر الماشية، هو المنظر السائد للسكنى<sup>(18)</sup>.

لم تكن في الشاوية إلا مدينة صغيرة هي الدار البيضاء، التي كان معظم مساكنها في الحى الشعبي من النوايل، وبعض البنايات المخزنية ومساكن بعض التجار والقناصل ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

كانت للشاوية علاقات واسعة مع قبائل الجوار كدكالة وزعير وتادلة ومدينة الرباط. وكان مجالها نقطة مرور بين شمال المغرب وجنوبه، وبين الداخل والساحل، حيث يوجد مرسى الدار البيضاء الذي بدأت أهميته تزداد باستمرار<sup>(19)</sup>. ونظراً لوضعية التوسط هذه التي تمتاز بها المنطقة، ونظراً لأهميتها الاقتصادية، فقد توافرت فيها المسالك وظهرت فيها نزاييل عديدة كانت بمثابة محطات لاستراحة المسافرين ولأمن القوافل، مثل المنصورية وسطات وبرشيد ومديونة؛ وهذه النقط هي التي تحولت إلى مراكز حضرية<sup>(20)</sup>.

### 1 - مظاهر التحول :

لقد توسعت الأراضي الزراعية، وتنوعت الزراعات نتيجة لتزايد طلب التجار الأجانب على منتجات المنطقة. وظهرت مدن صغيرة انطلاقاً من النزاييل وقصبات القياد، مثل سطات وبرشيد ومديونة. وظهرت التقسيمات الإدارية في شكل قيادات كبيرة تتمركز سلطتها في قلاع محصنة، مثل قصبة سطات التي عرفت أوج قوتها في عهد القائد المعطي بن عبد الكبير المزامزي المتوفى سنة 1908؛ وقصبة برشيد التي أكمل بناءها القائد عبد السلام برشيد المتوفى سنة 1903؛ كما ظهرت قصبات أخرى مثل قصبة ابن أحمد نسبة إلى القائد محمد بن أحمد المزايي، وقصبات قبائل الأعشاش وأولاد سعيد.

(18) حدثنا بهذا المُسنُّ محمد ولد بنصالح التلاوي المزداد حوالي 1875، في لقاء معه سنة 1983 بمدينة الكارة. والشواهد على ذلك كثيرة. قارن مثلاً، ما ورد في سلسلة «مدن وقبائل المغرب»، الدار البيضاء والشاوية، الجزء الأول، بايز، 1915؛ قارن أيضاً : Dr. Weisgerber, *Au seuil du Maroc moderne*, Rabat, 1947.

(19) قارن علال الخديمي، «أثر الاستقرار الأجنبي بالدار البيضاء خلال القرن XIX»، في أعمال ندوة الدار البيضاء، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء I، 1982، ص. 29-51.

(20) نفسه، «النزاييل والمواصلات الداخلية والتدخل الأجنبي في المغرب خلال القرن XIX»، هسبريس تمودة، عدد XXXI، 1993، ص. 7-21.

على أن أهم تحول في المجال الشاوي يبقى هو نمو مدينة الدار البيضاء وما صاحب ذلك النمو من عواقب<sup>(21)</sup>.

وتقع مدينة الدار البيضاء ضمن مجال قبيلة مديونة، التي كانت تمثل مع أولاد زيان والزيايدة مجموعة الشهاؤنة. وهي مجموعة بشرية تنتشر فوق أرض ساحلية تغلب عليها التربة الرملية الفقيرة<sup>(22)</sup>. وبدأت الدار البيضاء تنمو منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبرز نموها في توسع العمران وانتشار حركة البناء. وكان استقرار بعض الشركات الأوربية وتوافد التجار الأجانب منطلقاً لنمو المدينة التي كانت منفذاً طبيعياً لأقاليم عديدة، وكان مرساها صالحاً لرسو السفن الكبيرة.

وتجلى نمو المدينة في تزايد عدد سكانها: فمن 1000 نسمة سنة 1857، انتقل عدد السكان إلى 13000 نسمة سنة 1885، ثم وصل إلى 21000 نسمة سنة 1893، وارتفع إلى 30000 نسمة سنة 1907<sup>(23)</sup>.

أما الجالية الأجنبية، فقد تزايدت بوتيرة سريعة: فمن 17 نسمة سنة 1856، ارتفع عدد الأجانب إلى 215 نسمة سنة 1878، ثم إلى 450 نسمة سنة 1895، ووصل إلى 570 نسمة سنة 1905، وشهدت سنة 1907 أوج التوافد الأجنبي على المدينة، بموازاة مع الإحتلال الفرنسي، بحيث وصل عدد المهاجرين الإسبان في تلك السنة إلى 767 نسمة<sup>(24)</sup>.

أدى تكاثر الأجانب إلى ضيق المدينة الأصلية، وانتشر البناء خارج الأسوار. وظهر الحي الأوربي الذي كان يتوسع على حساب المساكن الأهلية. كما ظهر حي شعبي يسكنه المهاجرون المتوافدون من البوادي المجاورة، الذين هاجروا قراهم للعمل في المرسى حمالين أو بحارة، أو للعمل في المدينة حرفيين وعمالاً مياومين وخداماً. وكان حي المغاربة، الذي يسمى التناكرو، يتميز بمساكنه من النوايل. وأصبحت أرض الحي موضوع مضاربات التجار: فكلما ازدادت دور الأجانب، زحفت النوايل إلى الغرب. وإيقاف هذه المضاربات، بنى السلطان مولاي الحسن سوراً خصص أرضه للأوروبيين إلى الغرب من الحي الشعبي، لكن هؤلاء فضلوا البقاء

(21) كانت الدار البيضاء تسمى آنفاً إلى أواسط القرن الثامن عشر الميلادي. وظلت على الدوام تمثل مرسى نشيطاً في التبادل التجاري بين المغرب والخارج. وازدادت أهمية المرسى منذ أواسط القرن التاسع عشر حيث عرفت المدينة تطوراً اقتصادياً عمرانياً لا توقف فيه. (علال الخديمي، التدخل الأجنبي، م.س، صص. 134-150).

(22) عن تقسيمات الشاوية وقبائلها، راجع علال الخديمي، المرجع السابق، صص. 111-122.

(23) A. Tarrion, Monographie de Casablanca de 1907-1914, Casablanca, 1924.

(24) J.-L. Miège, «Les origines du développement de Casablanca au XIXème siècle», Hespéris, Tome XL, 1953.

قرب المرسى، واقترحوا تحويل المساكن الشعبية إلى السور الجديد. ولما رفض السلطان نقل الحي الشعبي، بقي السور الجديد فارغاً. وأصبح محل تخيم محلات السلطان إذا مرت بالمدينة<sup>(25)</sup>.

زيادة على هذه التحولات التي طرأت على المدينة، نتيجة للإستقرار الأجنبي والهجرة القروية، تمكن كثير من التجار الأوربيين من الحصول على ملكيات واسعة في ضواحي المدينة، وبنوا فيها مساكنهم؛ كما حصلوا على مجالات أرضية استغلوها في الفلاحة. وبذلك ساهموا، بشكل واضح، في إحداث تحولات هامة في المناطق المجاورة للدار البيضاء.

والملاحظ أن استيلاء الأجانب على تلك الملكيات قد تم نتيجة لعمليات تحايل وتواطؤ. إذ كان المخزن يمنع تفويت ملكية العقارات لغير المغاربة. لكن الأجانب استغلوا الحميين وعمليات الرهون والديون ليقتطعوا لهم مجالات واسعة من أرض الشاوية.

وتطلعنا وثائق الدولة المغربية على جانب من هذا الواقع، وعلى موقف السلطان مولاي الحسن الذي حذر قائد الدار البيضاء من خطورة المسألة قائلاً :

فقد بلغنا أن بلاد السواحل الحوزية كلها أو جلها ملكها أهلها للنصارى واليهود الذين في حمايتهم بالبيع أو الرهن [...] وهذا أمر إن لم يتدارك بالقرب اتسع الخرق فيه على الرّاقع. ولا يكون هذا إلا مع تجار المراسي الحوزية لقرههم منهم. وعليه فاستفهم تجار بلدك عما دفعوه لأرباب هذه البلاد<sup>(26)</sup>.

وأكد السلطان في رسالة أخرى<sup>(27)</sup>، على أن :

أرض الدار البيضاء ليست من قبيل الموات إنما هي ملك لجانب المخزن، فلا سبيل لمن يريد التصرف فيها بوجه من الوجوه، إلا بإذن المخزن ومشورته حسبما هو مقرر من قديم.

(25) Dr Weisgerber, *Au seuil du Maroc moderne, op. cit., chapitre I-II* وعن السور الجديد انظر عبد الرحمان

بن زندان، *إنحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس*، 1929، ج 1، ص. 443، حيث جدد مولاي عبد العزيز رفض منح أرض السور الجديد للتجار ينشرون فيها الجلود بعد أن رفضوا سابقاً السكنى بها. وآخر محلة سلطانية خيمت بالسور الجديد هي محلة مولاي الأمين الذي أرسل إلى الشاوية سنة 1907 لتهدئة السكان المنتفضين. ولما قررت فرنسا احتلال الدار البيضاء، تعرضت المدينة للقنبلة يوم 5 غشت 1907، كما قبل الأسطول الفرنسي السكان وجنود المخزن الذين ألتجأوا إلى السور الجديد بأمر من مولاي الأمين وبالإنفاق مع قنصل فرنسا.

(26) من السلطان مولاي الحسن إلى القائد عبد الله حصاره، الذي تولى قيادة الدار البيضاء حوالي 1876. الرسالة دون تاريخ، توجد في مكروفيلم الخزنة العامة بالرباط رقم : 23.

(27) من مولاي الحسن إلى الأمين محمد بن العربي الطريس، 18 محرم 1293 الموافق 18 فبراير 1876، الخزنة العامة تطوان، وثيقة 3/21.

وأصدر أمره بمنع عدول البادية من إشهاد البيع «حسماً لمادة ما عسى أن يرومه بعض التجار وأهل الحمایات من ادعاء الملك». ومنع التجار وغيرهم من البناء، لأن المخزن هو الذي يتكفل بذلك في المدينة مقابل كراء الزينة<sup>(28)</sup>.

ويظهر أن السلطات المحلية والمركزية، كانت أضعف من أن تقف في وجه الإمتيازات التي حصل عليها الأجانب. ولم تكن قادرة على مواجهة تصرفاتهم. ففي سنة 1895، حاول عامل المدينة، أحمد بن العربي المديوني، أن يمنع بعض التجار من البناء. فما كان منهم إلا أن استغنوا عن العمال المغاربة، واستخدموا العمال الأجانب في تحديدهم لأوامر السلطة المغربية. توضح هذه الحالة رسالة بعث بها العامل المذكور إلى السلطان جاء فيها :

ورمت تدارك ذلك الخرق وحسم مادته بمنع المعلمين البنائين من البناء ومنع إقامته من جبر وحجر، لكون هذا الخرق لم يقع جله إلا من تجار الأجناس وأهل حمايتهم، فصاروا يستخدمون في جميع ما منعهم منه ما بهذا الثغر من المعلمين من رعايا الأجناس لكثرتهم<sup>(29)</sup>

## 2 - العواقب الإجتماعية والسياسية والاقتصادية :

لقد أدى استقرار الأجانب في الدار البيضاء، وانتشار الحمایات القنصلية والمخالطات في ميدان الفلاحة بين التجار الأجانب والسكان، زيادة على عواقب العلاقات التسخيرية بين المخزن والقبائل ؛ كل ذلك أدى إلى تحولات اجتماعية مست آثارها الحياة اليومية لقبائل الشاوية. فقد نشطت هجرة البدويين إلى المدينة، لأن استقرار كل تاجر جديد كان يعني الحاجة إلى عدد من الحراس والخدم والوكلاء والحمالين. واتسعت الهجرة إلى المدينة بفعل نمو الإقتصاد الرأسمالي وهيمنته على المنطقة وتزايد تكاليف المخزن، الأمر الذي أفقر العديد من الفلاحين الذين فوتوا أرضهم للتجار والسماسة المرتبطين بهم؛ ونتج عن هذه الهجرة القروية زيادة العبء على من تبقى في البوادي من حيث التحملات الجبائية. ووجدت السلطات المحلية نفسها أمام أزمة حقيقية بين أوامر المخزن وواقع الحال في عين المكان<sup>(30)</sup>.

لقد بدأت الهياكل الإجتماعية والاقتصادية والسياسية تتفكك في بادية الشاوية، وظهر ذلك في عجز الحكام المحليين عن السيطرة على الأوضاع. وبدأ الأمن يضطرب، والقلق يعم

(28) قارن Jules Griguer, «Au Maroc, notes sur les domaine Makhzen», in Bull. trimestriel de la Société de Géo. et d'Archéologie d'Oran, 1913, pp. 481-498.

(29) أحمد بن العربي المديوني إلى السلطان مولاي عبد العزيز، 1 جمادى الثانية 1312 الموافق 30 نونبر 1894، وثائق الخزنة الحسنية بالرباط.

(30) انظر أدناه.

النفوس، ويات المجتمع الشاوي - وهو جزء مصغر من المجتمع المغربي عامة - يتململ ويضطرب. فاخفت فيه مظاهر التضامن والتكافل. وتمدنا فتنة أمزاب سنة 1893/1311 - 1894 بمثال بارز على ما طرأ من تحول اجتماعي واقتصادي وسياسي. فقد تصادمت قبائل أولاد حرز والمذاكرة والأعشاش من جهة مع قبائل أمزاب من جهة ثانية. وكانت النتيجة عمليات نهب ومصادرة وتخريب<sup>(31)</sup>.

ومن مظاهر التحول الاجتماعي والاقتصادي حدوث تطور في المنظر الطبيعي ونمط السكن. فقد ظهرت في الشاوية في أواخر القرن الماضي مجالات طبيعية واقتصادية تسمى القُطْع. والقُطْعَات عبارة عن ضيعة أو بستان أو ملك خاص أو عَرَب، كان صاحبه يحيطه بحفير يشبه الخندق. فتحتُه واسعة وقاعدته تضيق في العمق وله باب محروس. إن ظهور القُطْع كان علامة على خلل في الأمن ولا شك؛ لكنه كان - في الوقت نفسه - دلالة واضحة على تحول أنماط الإستغلال الفلاحي والنشاط البشري، أي أنه تحول حدث على مستوى الملكية والسكنى واستغلال الأرض<sup>(32)</sup>.

ومن مظاهر التحول الذي كانت له عواقب بارزة، امتلاك الرُسام الأجنبي لقطعان كثيرة من الماشية، في قبائل الشاوية بعامة، وقبائل الساحل منها بخاصة. ففي سنة 1867، كان ستة فرنسيين يمتلكون حوالي 16000 رأس في قبيلة أولاد حرز. كما كان عدد من التجار الإنجليز يمتلكون حوالي 30000 رأس في الشاوية سنة 1870<sup>(33)</sup>.

ولا شك أن هذه القطعان كانت تضيق على صغار الفلاحين وعلى عموم السكان. هذا، في حين كان إنتاجها يحول لمصلحة الأجانب. وتعرف على جانب من الأضرار الناتجة عن تملك الأوربيين لقطعان الماشية في الشاوية، من رسالة اشتكى فيها نقيب الأشراف في الدار البيضاء إلى السلطان سنة 1311 هـ/1893 م. فقد عرض النقيب الأضرار والشدائد التي عانى منها، وكان في مقدمتها «مجاورة أعداء الدين - يقول النقيب - الذين يسكنون بجوارها (الدار البيضاء)، ولهم بلادٌ وحرثٌ ومواشيهم كثيرة، وذلك إبل وبقر وغنم، وخنزير وهو أكثر المواشي إذابة»<sup>(34)</sup>. ونفهم من الرسالة أن النقيب كان قد طلب من السلطان أن ينفذ له أرضاً قريبة

(31) راجع، علال الحديمي، التدخل الأجنبي والمقاومة، م.س، ص. 179-180.

(32) لقد استخدم القطع أحياناً مأوى لحماية القوافل. وبصفة عامة كان وسيلة للحماية من هجمات اللصوص والماشية على الأملاك والجنان. قارن Villes et tribus du Maroc, Casablanca et les Chaouia, t. I, p. 198.

(33) Germain Ayache, Etudes d'histoire marocaine, SMER, Rabat, 1979, p. 108.

(34) محمد بن الطاهر الأمراني إلى السلطان، 12 صفر 1311 موافق 25 غشت 1893 (وثائق الحزاة الحسنية بالرباط).



من المدينة ينتفع بفلاحتها بدل أرض بعيدة منها كان السلطان منحها له. وعندما شرع في استغلال الأرض القريبة من الدار البيضاء، وقع «في ما هو أشد من البعد، وهو سرح بهائم الروم في زرعي - يقول النقيب - وجسارة رعاتهم». ولذلك توسل الرجل للسلطان من أجل أن يرد عليه الأرض الأولى بالرغم من بعدها عنه، ويربحه من الثانية «لمجاورة الروم» لها !

ويبدو أن أواخر عهد السلطان مولاي الحسن، قد عرفت أوج أزمة المجتمع الشاوي الناتجة، عن عواقب الإستغلال الرأسمالي وما صاحبه من تحول مجالي، وعن أزمة الدولة المغربية بصفة عامة.

والواقع أننا يمكن أن نجد في سكان الشاوية مثالا لما أصاب المجتمع المغربي عامة من آثار التدخل الأوربي وانغراس الإقتصاد الرأسمالي في المغرب. وعندما كانت عواقب الإقتصاد النقدي تقترب بآفات الطبيعة، كالجفاف وجوائح الجراد وبمطالب الجباية، كانت الأزمة تثقل كاهل الناس، فلا يجدون سوى الفرار من بلادهم مخرجاً. وقد عرف المغرب حالات كثيرة من فرار الناس وهجر مواطنهم بعد أن عجزوا عن مواجهة تكاليف الحياة. وعرفت قبائل الشاوية هذه الحالة بدورها، مثلما حدث في قبيلة أولاد بوزيري، التي تقع أرضها جنوب سطات، سنة 1310هـ / 1893م عندما انتشر الفرار في القبيلة «لما ثقل عليهم وحصل لهم الدهش لاستفراق ذمهم بمال التجار ولقلة القطر وورود الجراد وفشا فيهم الفرار»<sup>(35)</sup>. ولكي نكون على بينة من عمق الأزمة التي تحدثنا عنها، نورد ملخصاً لشكوى سكان قبيلة مديونة إلى السلطان سنة 1310هـ / 1893م؛ وقد وردت هذه الشكوى في رسالة غنية بمضمونها، تلخص في الواقع عواقب التحول الذي حاولنا مقارنة مظاهره وعواقبه. أهم فكرة في الرسالة يمكن تلخيصها في جملة واحدة جامعة، وردت في الرسالة/الشكوى هي : «واجتمعت المصائب، والأمر لله» !

(35) رسالة من القائد المعطي بن عبد الكبير المزمري إلى السلطان مولاي الحسن، 18 رمضان 1310 الموافق 18 مارس 1893، و.خ.ج. وهذا مجرد مثال بسيط، وهناك حالات كثيرة تنازع فيها القواد وتشاحنوا فيما بينهم وتبادلوا الإتهامات واشتكوا إلى المخزن من تشجيع جيرانهم لبعض الناس على الفرار، وتعرضهم عليهم في دفع الضرائب مع إخوانهم. ففي سنة 1894 تبادل القائد الجيلالي بن علي الدمناقي الإتهامات مع القائد العسولي الزمراني حول توفير الملح للفارين من أداء الواجبات الخزنية. وفي 1890، اتهم أحد قواد أولاد مزاح من مزاب جاره القائد العربي بن الشرقي بتوفير الملح لخمسين خيمة من إخوانه «ومنذ تراسى عليهم وأنا نؤدي كلفتهم - يقول ابن محليش المراسي - من عسكر وراتبه وخرص وماشية...» (عن المسألة، أنظر علال الحديمي، التدخل الأجنبي، م.س، ص. 118-119).

لقد عدد المشتكون أسباب أزمة قبيلتهم، فذكروا العوامل التالية :

- 1 - ديون التجار الأجانب؛
- 2 - اجتياح الجراد للقبيلة سنة 1309هـ/1891-1892؛
- 3 - فقر التربة، لأن الأرض رملية ساحلية؛
- 4 - مجاورة المدينة (الدار البيضاء)، وهي الواقعة في أرض القبيلة ومعظم سكانها منها؛
- 5 - هجرة معظم سكان القبيلة إلى المدينة، بحيث يوجد فيها 600 أسرة. وهو عدد يفوق ما تبقى في البادية. وعامل المدينة يمانع في دفع تلك الأسر للواجبات والكلف المخزنية مع إخوانهم في البادية؛
- 6 - معظم ما بقي في القبيلة من السكان يتكون من الفقراء وأهل الحماية ومخالطة الأجانب؛
- 7 - واجبات المخزن وكلفه، من زكاة وأعشار وحركة وخيل وبغال وغرّم الجمال والعسكر ونزول المخازنية لجمع الكلف.

نظراً لكل هذه الأسباب، أطلع سكان القبيلة السلطان على الوضع وعلى أن عاملهم لا يجذّ راحة «ولا يتوفر شيء بيده؛ وإذا اعتذر، فلا يقبل عذره» ! وفي الأخير طلب المشتكون من السلطان أن يجزيهم على القاعدة المعهودة عندهم من قبل وهي : «أن ساكن الدار البيضاء من مديونة يعتمه ما يعم أهل البادية على العلاقة قديماً وحديثاً. ومن لا علاقة له، يعطي على الأرض». أما «البحرية والطبجية»، فيدفعون الواجب، أي الزكاة والأعشار<sup>(36)</sup>.

هكذا أصبح مجال قبيلة مديونة، وهو المجال الذي شهد تحولات سريعة نظراً لمجاورة القبيلة لمدينة الدار البيضاء، تطغى على ساكنيه الأزمة. ولا شك في أن مديونة جزء من الشاوية التي تقاطعت فيها عوامل طبيعية (توسط المنطقة، سهولة الإستغلال، القرب من الساحل)، وبشرية (اعتماد الناس على الفلاحة وتربية الماشية وغلبة الإستقرار)، واقتصادية (غنى المنطقة - تبادل تجاري واسع)، وسياسية (تدخل الحمایات القنصلية وصراع النفوذ بين المحميين والحكام المحليين)، في أواخر القرن التاسع عشر. وقد نجم عن هذه العوامل استنزاف للأرض والبشر.

فماذا يستنتج من هذه الرسالة/الشكوى ؟

لا شك في أنها تثير موضوع التأثير السيء للعلاقات التسخيرية بين الشاوية والمخزن. ومن خلال تلك العلاقات، نطلّ على أزمة الدولة المغربية في علاقاتها مع التدخل الأوربي من (36) الرسالة مؤرخة بتاريخ 13 ربيع الثاني عام 1310 الموافق 4 نونبر 1892، وثائق الخزنة الجسنية الرباط (و.خ.ح). انظر نصها الكامل في ملحق هذه الدراسة.

جهة، وفي علاقاتها مع المجتمع من جهة ثانية. كذلك تثير شكوى سكان قبيلة مديونة موضوع علاقة البادية بالمدينة خلال القرن التاسع عشر<sup>(37)</sup>، تلك العلاقة التي استمرت دائماً على حساب البادية من الناحية الاقتصادية على الأقل. وتثير الشكوى أيضاً عواقب التحولات الجغالية التي عرفها إقليم الشاوية، وأهمها توسع مدينة الدار البيضاء والتهاهما لباديتها شيئاً فشيئاً، ثم الآثار السيئة للإستغلال الرأسمالي والإستقرار الأجنبي. وتلك مواضيع عرضناها بإيجاز.

وأخيراً، يمكننا أن نتساءل عن ردود فعل المجتمع المغربي على هذه التطورات التي تطرقنا لبعضها. كيف كانت؟

إن المجال لا يتسع لتتبع مواقف المخزن، وإبراز ردود فعله في مواجهة عناصر التدخل الأجنبي من جهة، ومواجهة ردود الفعل الشعبية من جهة أخرى<sup>(38)</sup>. لكننا نفضل أن نبرز ردود فعل المخزن على تطور أحوال الشاوية من خلال رسالة بعثها السلطان مولاي الحسن إلى النائب محمد الطريس، ينبه فيها على خروج الأجانب المستقرين في المغرب عن شروط المعاهدات المبرمة مع دولهم، خاصة فيما يتعلق بتعاملهم مع الرعية وتطاوهم على حقوق الدولة المغربية، وتدخلهم في شؤون الحكام المحليين حتى كادت الأحكام أن تتعذر. وبما جاء في هذه الرسالة عن الحالة في الشاوية، قول السلطان :

وقد اتسع الخرق في هذا على العمال وانحلت به عرى أحكامهم وحصل الضرر لقبائلهم، من عدم قيامهم معهم بذلك. ولسائر الناس بعدم توصلهم منهم (الحميين) بحقوقهم. وصاروا فوضى يتعصب التجار وتعرضهم لمعاملهم عليهم. ومن مد اليد منهم فيهم يدعون عليه بالباطل. ومن جملة القبائل التي وقع فيها هذا الخرق الفظيع وتفاحش أمره قبيلة مديونة : فقد كادت أن تكون كلها سمسرة ومخالطين بدون شرط ولا قانون<sup>(39)</sup>.

ثم بين له أن عدد السمسرة بالقبيلة بلغ 62 (أثنين وستين) سمساراً وعدد المخالطين 202، وعدد المنحاشين إلى السمسرة والمخالطين 1166 خيمة ترفض القيام بالواجبات المخزنية.

(37) يمكن مقارنة ما ورد في هذه الدراسة مع ما ورد في ندوة، تطور العلاقات بين البوادي والمدن في المغرب العربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988؛ ومع دراستنا حول «عرف الرفود وحماية الأمن بنواحي الرباط وسلا خلال القرن التاسع عشر»، ضمن «التاريخ وأدب النوازل : دراسات مهداة للفقيد محمد زهير، لإجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995، ص. 241-259.

(38) يمكن التعرف على مواقف المخزن بمراجعة المؤلفات التالية على سبيل المثال لا الحصر :  
A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Maspéro, Paris, 1977 ; رحمة بورقية، الثابت والمتحول في علاقات الدولة بالقبائل في زمو، رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت بكلية الآداب بالرباط، سنة 1984.

(39) من السلطان الحسن إلى النائب محمد الطريس، 24 شوال 1311 الموافق 30 أبريل 1894 (ولائق الخزانة العامة بطوان، 21/20).

وبالجملة، لقد عرفت الشاوية تحولات مجالية، وتغيرات في الأوضاع والهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بلغت أوجها مع نهاية القرن التاسع عشر. ولم تكن تلك التحولات إلى الأصلح، أي لفائدة عموم الناس؛ بل ساهم ذلك التطور في ظهور تناقضات عميقة: فقد ازداد التناقض بين أقلية استغنت وأغلبية ازدادت فقراً. كما برز التناقض - أكثر حدة - بين المدينة والبادية. مدينة أصبحت مستغلة أكثر فأكثر، تجمع الثروة، وتتحكم في التأثير السياسي، وتمارس جاذبيتها على سكان بادية تزداد فقراً مع الأيام. ونتج عن ذلك تزايد هجرة البدويين، وتنصل جزء هام منهم من التزاماتهم مع إخوانهم في القبيلة، الأمر الذي أثقل كاهل من تبقى مرتبطاً بالبادية في مواجهة مطالب السلطة المخزنية التي تعقدت أزمته، بعد أن أصبحت عاجزة أمام الإمتيازات الأجنبية المتفاحشة.

وبرز التناقض أشد ما يكون بين حكام محليين تدنّت هيبتهم، مقابل تنامي نفوذ الممولين من السماسرة والحميين والمخالطين المرتبطين بالرأسمال الأجنبي.

وكذلك نما التناقض بين فئة ربطت مصيرها بالأجنبي وأخرى ظلت محافظة على قيم التضامن والتكافل والنفور من تفاحش الظلم والجور والاستغلال. وسرعان ما تزعمت هذه الفئة الأخيرة، التي ضمت في صفوفها مرابطين ومقدمين في تنظيمات شبة دينية وعسكرية (طائفة الرمي مثلاً)، الجموع البشرية الحانقة والمتدمرة، وقادتها ضد الحكام المحليين، في مرحلة أولى، ثم ضد الأجانب ومن يرتبط بهم في مرحلة ثانية<sup>(40)</sup>.

ولما كان الأجانب يتخذون المدينة مركزاً لمراقبة وتسيير أعمالهم وعملياتهم الإستغلالية والسياسية، أصبحت المدينة تمثل مركزاً للشر في نظر البادية. ومن ثم استعدت البوادي لتقويض مركز الشر ذلك، خاصة بعد أن بان واتضح هدف الأجانب في امتلاك البلاد وتأكيد عجز السلطة المخزنية عن الدفاع ورد الفعل.

## RÉSUMÉ

L'objet de cette étude est de faire ressortir, à partir de documents officiels, les transformations de toutes sortes subies par les provinces de la Shawiya du fait de l'introduction du système d'exploitation capitaliste, de la multiplication des entreprises européennes en association avec des Marocains, de l'extension de la protection consulaire et de l'aggravation des charges et de la fiscalité makhzénienne.

(40) للتوسع، أنظر علال الحديمي، التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب، فصل «انتفاضة الشاوية».

## الملحق

### الوثيقة الأولى :

الحمد لله وحده  
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

أسعد الله المقام العالي بالله الذي يلجأ إليه الإسلام (كذا) والكهف الذي عاش في ظله الأنام سيدنا ومولانا أمير المؤمنين ناصر الدين ومذل رقاب أعدائه المشركين، والسلام الأتم يعم المقام الأعظم. وبعد فليكن في كريم علم سيدي أنه لا يخفى على سيادة سيدنا أن قبيلتنا مديونة تلاشت وضعفت، وضاق بالضعفاء والمساكين الحال، من وجوه اجتمعت عليها : أحدها عام أول كان الجراد وما ترك لها شيء<sup>(1)</sup> وكانت عليها ديون للتجار. والثانية بلدنا بالساحل ولا نتيجة فيها. والثالثة أعظم منهما بائنين مُجاورة الدار البيضاء، وهي أرضنا وبلادنا ونحن أهلها وأجل سكانها سلفاً عن خلف<sup>(2)</sup>، ولا فرق بين قديمها وحديثها لكوننا يد<sup>(3)</sup> واحدة سواء بالحاضرة أو بالبادية في الكلفة المخزنية ولا يحدث في أخوتنا زيادة ولا نقصان، ولا يقع الكلام واللجاج والخصام إلا من الولاة الذين يترددون بها ولا معرفة لهم بالأحوال، ويزعمون أنها كالمدون (كذا)<sup>(4)</sup> الذين سكانهم من الأخطاط. وكيف سيدي ما يزيد على ستائة كانون ساكنة بها وفي البادية أقل من ذلك وفيهم الفقراء وزيادة أهل المخالطة وحماية الأجناس واجتمعت المصائب والأمر لله ولا حول ولا قوة إلا بالله. ومولانا عليم بما يلزمنا في الديوان من واجب الزكاة والحركة والحيل والبالغ وغرم الجمال والعسكر وغير ذلك. وبسب هذا<sup>(5)</sup> الأمور، فلا يجد عاملنا راحة ولا يتوفر شيء بيده وإذا اعتذر فلا يقبل عذره. وفي حياة سيدنا والدك قدس الله روحه في أعالي الجنان سمعنا منه وعائناه وأنعم علينا بالظهير الشريف فأنحرق لنا بالنار ومضمنا أن ساكن الدار البيضاء من مديونة يعمه ما يعم أهل البادية على العلقه (كذا)<sup>(6)</sup> قديماً وحديثاً. ومن لا علق له يعطي على الأرض استناداً على قول من قال إن أرض المغرب أخذت عنوى (كذا)<sup>(7)</sup> وغيرهم من البحرية والطبجية يعطون

- (1) الصحيح : شيئاً.
- (2) الصحيح : خلفاً عن سلف.
- (3) الصحيح : يدأ.
- (4) الصحيح : كالمدين.
- (5) الصحيح : هذه.
- (6) العلقه.
- (7) عنوة.

الواجب فقط. وعلى هذا كان العمل، وشكوانا على مولانا فلا يخرق علينا عادة ولا يفتح علينا باباً ويجربنا على القاعدة المعهودة. ونزول المخازنية أضرت<sup>(8)</sup> بنا والمطلوب من سيدي يأمر خديم سيدنا القائد عبد الرحمان بركاش بالتمشي معنا على القاعدة المألوفة التي كانت مع العمال قبله، وكلنا في خدمة المخزن وعلى مصلحته، ونظر سيدي أوسع، دام علاه وبارك لنا والمسلمين في عمره، ءامين وعلى الخدمة والسلام.

في 13 ربيع الثاني عام 1310 أمناء مديونة وأشياخهم وأعيانهم وعامتهم أمنهم الله»  
ثم ثلاثة أشكال لأمينين وشيخ.

وكتب في هامش الرسالة :

«أو يوجه سيدي أمينا صادقاً للنزول بالدار البيضاء حتى تُزَمُّوا<sup>(8)</sup> إخواننا الموطنين بالعدول كما هي العادة وينحصر الكلام فيمن له العلقه بالماشية والأرض. والبعض من الأمناء والأشياخ أعيانا خوضهم وصاروا يخوضون في القبيلة مع ولد بركاش وعامل مديونة يعرفهم واحداً بعد واحد».

(8) أضرت.

(9) زَمُّم، قَيْد وسَجَل، والزُّمام، السَّجَل أو اللاتحة.

## الوثيقة الثانية :

الحمد لله وحده  
 وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وءاله وصحبه  
 أدام الله العز والنصر والتأييد والظفر والوقار والتمكين لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين. ناصر  
 الدين وقاهر أعداء الله الكافرين وسلام على عليّ مولانا ورحمت الله تعالى وبعد، فغير خاف على  
 شريف علم مولانا المعتز بالله ما صدر لنا به الأمر الشريف أسماء الله قبل صحبة أصحاب  
 الفراش السعيد الخمسة ابن الحوا وغيره، وكانوا يدورون على الإيالة هذه مدة. وقد وجدني الحال  
 مسافراً للحرمين الشريفين. ولما قدمت وجدت القبيلة تغيّر حالها وأحوالها من الثلاثي ونقص من  
 الأموال والأنفس والثمرات في هذا<sup>(1)</sup> السنة المباركة بعدما كانت في نعمة شاملة. وحيث عاينت  
 أحوالها وجهت المخازنية رفقاً بها لما نعلم من الشفقة والرحمة والرأفة من مولانا بعباد الله، مع أن  
 هذا إبان الحرائة واشتغال الناس بالمعيشة وما يلتمسونه من فضل الله ووجود مولانا دام علاه.  
 وخبير (كذا)<sup>(2)</sup> بصير وأدرى وأعرف بكل شيء، وقد دفعت لهم السخرة وما توفر لهم من الميايت  
 من يدي والخلف على الله طالباً من سيادة مولانا الرضاء وصالح الأدعية وعلى الخدمة والسلام في  
 21 ربيع الثاني عام 1310.

خديم المقام العالي بالله  
 أحمد بن العربي المديوني وفقه الله.

(1) هذه.

(2) لعل الصحيح : ومولانا خبير...

## الوثيقة الثالثة :

«الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعاله

بعد تقبيل حاشية بساط مولانا الشريف وتقديم ما يجب لعلي جنابه المنيف من الإجلال والتعظيم والتشريف فوصلني كتاب سيدنا دام علاه جواباً عما كنت أعلمت به جانب مولانا الشريف من أمر تخليف البغال والإبل والحيل على أولاد بونزري حتى ثقل عليهم ذلك وكثر فيهم الفرار.. إلخ ما شرحت له لسيادة مولانا الكريمة فأنتهي لكرم علم مولانا أعزه الله أنه لما ثقل عليهم ذلك وحصل لهم الدهش لاستفراق ذمهم بمال التجار ولقلة القطر وورود الجراد ففشا فيهم القرار، اجتمع أشياخهم وأعيانهم ووردوا لَدَيَّ طالبين التوسعة عليهم والفسحة حتى يجبر الله حالهم ويرجع فأرهم ويرحم الله البلاد والعباد بما عودنا بإحسانه من القطر. ففرضت عليهم خمس عشرة بغلة وعشرين جملاً، وحتمت عليهم في تخليف ذلك فوراً وأتخرت عنهم تخليف الحيل إلى وقت آخر وطابت نفوسهم بهذه الفسحة وساعدتهم بذلك وراعت للمصلحة. ومع المهلة والفسحة كل شيء يتيسر بحول الله وقوته. وتعين إعلام جناب مولانا العالي بالله بذلك ليكون سيدنا أيده الله من ذلك على بال. بارك الله في عمر مولانا وأدام عزه وسعادته ومتعنا بشريف خاطره ورضاه، عامين. وعلى الخدمة والسلام في 18 رمضان المعظم عام 1310هـ. خديم المقام العالي بالله، الحاج المعطي بن عبد الكبير أمته الله».



### الوثيقة الرابعة :

«الحمد لله وحده      وصل الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

بعد تقبيل الأرض أمام حاشية البساط الشريف وأداء ما يجب لسيادة مولانا من التعميم والتبجيل والتشريف زاده مولانا سبحانه تشريفنا وتكريماً واختياراً وميزة وإنعاماً نهي لعل مولانا أهد الله نصره، وملاً بالفتوحات زمانه وضمه أن مولانا أبده الله وأدام علاه كان أنتم علينا فضلاً منه بما يسع حشر زوجين من بلد الخون المحررة من يد القائد الحجاج عبد الله المديوني بالساحل قرب الدار البيضاء، ومنذ حينها وأنا أعالي شداقد وأمور<sup>(1)</sup> لا يحسن إنشاء ذلك. بل منها مجاورة أعداء الدين اللذين يسكنون بجوارها ولم بلاد وحرت ومراثيم كثيرة وإنشاء ذلك أهل وقتهم وخيرتر وهو أكر المراثي إذابة. وقد كنت طلبت من سيدنا أبده الله أن يعرضها لي من البلد التي كانت منقذة لي أولاً ببلاد لمخاطبة تعرف بيلك سالم لبعدها من الدار البيضاء ولا ظهر لي تركه لتصلها، فاخترت الغزب فوقمت فيما هو أشد من البعد وهو سرح بهام الروم في زرعهم وحساسة رعاهم ؛ ومولانا لا يجب لنا إلا الخير. فستل من سيدنا أدام الله عزه أن يرد لي البلد الأولى خلفه ضرر البعد، ويخيني من الثانية فإني لم تصادف فيها سعادة وأكثر من ذلك مجاورة الروم. وها أنا أحترم لسيدنا بهذا الموسم الرسم على مشرفه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، نسلمه سبحانه بجاه هذا النبي الكريم عنده أن يعطي لمولانا الممتر بالله ما يطلب وفوق ما يطلب. وأن يجعل حركته السميحة في مصالح رعيته خالصة لوجهه الكريم، آمين أبقى الله وجود مولانا رحمة للخاص والعام بجاه جده عليه السلام. والسلام في 12 صفر الخير عام 1311.

تقيب الشراء بالدار البيضاء محمد بن الطاهر الأمراني أمه الله.»

(1) الصحيح : وأموراً.

## الوثيقة الخامسة :

الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

أيد الله مجادة مولانا وعلاه، وكان له بفضلله وتولاه، سيدنا ومولانا أمير المؤمنين ناصر الملة والدين قاهر أعداء الله الكافرين، وسلام على مقام مولانا الأسنى وسيادته الحسنى، هذا بعد تقبيل بساط مولانا الشريف المنوطة بكل جلالة وتشريف أنه وصلني الكتاب الشريف أسماه الله معلماً بأنه يصلني من بغال الجانب العالى بالله إثنان وتسعون بغلة وفرستان موصوفة بالزمام الواصل إلينا طي الكتاب الشريف صحبة ستة وعشرين من الحمامة، وخمسة من المقدمين. وأمرتني سيدي أن نقوم بصيانة البغال وحراستها وسائر ضرورياتها من علف وغيره على العادة في ذلك إلخ. فالسمع والطاعة لما أمر به سيدنا أعزه الله. نعم ينهى لكريم علم سيدنا أيده الله أن وصيفك يجوز في كل سنة أكثر مما ينوبه، وسط الشاوية من البغال وزيادة أن تحت يدنا هويراً<sup>(1)</sup> من حركة الجبل. وكنت أطلعت علم مولانا قدس الله روحه في الجنان وألحقنا به مسلمين فأجابني سيدي رحمه الله بأن الحق لنا، وأمر المكلفين بانتقال الهوير من عندنا إلى غيرنا فلم يتيسر وذلك بإغراء العربي الزيدي عفا الله عني وعنه. ولقد أضر الهوير بالقبيلة غاية. والواجب على الوصيف الإطلاع. فإن الرعية رعية مولانا خلد الله ملكه وأبقاه رحمة للمسلمين ءأمين وعلى الخدمة والطاعة والسلام في 3 ربيع الأول 1312 هـ.

أحمد بن العربي المديوني وفقه الله.»

(1) الهوير : مصطلح مغربي، يعني قطع البغال والإبل والخيول. وأصل الكلمة عربي. فالهوير (جمع أهوار) هو البحيرة التي تُتسبغ بفعل جريان الجداول إليها. ويطلق الهوير على القطيع من الماشية، لأنه من كثرتة يتساقط بعضه على بعض. ولعل الهوير تصغير هور. •ملا.علال

## الوثيقة السادسة :

الحمد لله وحده  
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم  
محبتنا الأعز الأعظم الملاذ الأفخم الوزير الأكبر الأبر الأبر الفقيه سيدي أحمد بن الفقيه  
المتعم سيدي موسى، أمنك الله ورعاك وسلام عليك ورحمة الله وبركاته عن خير مولانا المؤيد بالله  
وبعد. فقد ورد علينا الأعز كتابك مبيناً فيه ما بقي علينا من راتب العسكر والضيافة والواجب.  
وفهمنا ذلك كله. وعليه فليكن في كريم علمك أسعدك الله أن عدم توجيه العدد المذكور ليس  
منا تراخ (1) ولا إهمال (2) فيه معاذ الله من ذلك فنحن عند السمع والطاعة لأوامر مولانا المنصور  
بالله، وخدمتنا بالقلب والقالب. لاكن سيدنا أعلم أن قبيلة مديونة، كنا قدمنا الإعلام لحضرة  
مولانا العالية بالله بحالها وما هي عليه من الضعف، وكثرة فرارهم للأجانب ومخالطتهم إياهم  
وسكناهم بثغر الدار البيضاء، ولم يبق في البلاد إلا القليل. وعامل الثغر المذكور لم يشد لنا  
عضداً فيهم والمحميون لا يخفى عليك حال تعرضهم على غيرهم، ومهما وصلنا أحداً من القبيلة  
أوطلبنا منه متاع المخزن إلا ويتعرض عليه محمي أو مخالط. وأدعى كونه صاحبه أو نازلاً معه  
ويدعى بالباطل الكثير. ونحن نتلطف ونساعف خشية وقوع أمر مع بعض الأجناس. وهذا سبب  
عدم توجيه ما ذكر. وإذا ظهر لمولانا دام علاه أن يصدر أمره لعامل الدار البيضاء ليشد عضدنا  
حين نكون بالبلاد هناك فليفعل، ونحن لا نتراخى في الخدمة لمولانا ولسيادتك النظر، والخديم عند  
أمر سيده وعلى المحبة الدائمة. والسلام. في 14 قعدة الحرام عام 1316.

أحمد بن العربي المديوني رعاه الله.»

(1) الصحيح : تراخياً.

(2) الصحيح : إهمالاً.