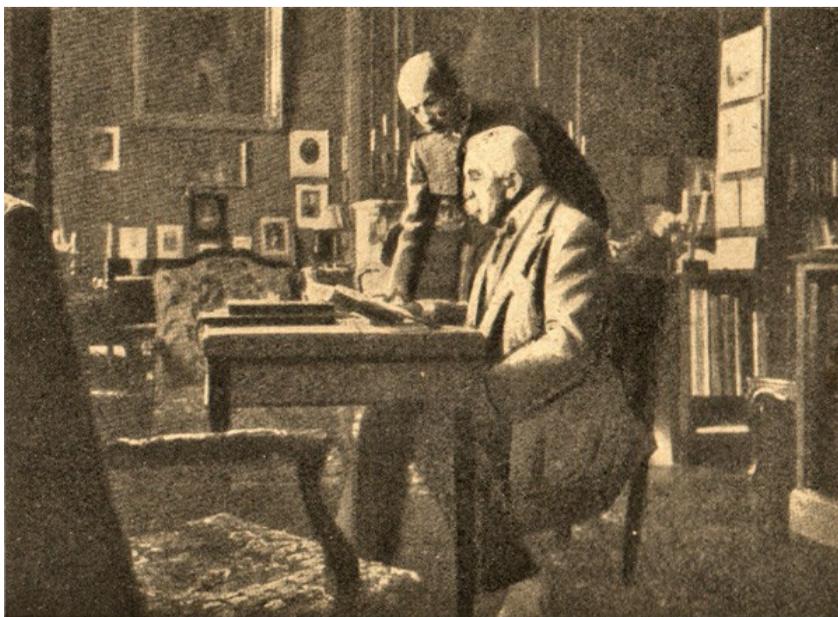


mémoire

Les cahiers d'Afrique du Nord

Plurielle



Le Maréchal Lyautey à Thorey

N°89 - Septembre 2017

cliquer sur un auteur ou un N° de page pour accéder au texte

Sommaire

Éditorial

La Rédaction..... 4

Les chemins de mémoire

Lyautey et les emblèmes nationaux du Maroc

Patrice Sanguy..... 6

Les chemins de mémoire

La progressive extinction du christianisme originel en Afrique du Nord
à partir de la conquête Arabo-musulmane (suite et fin).

Georges Jehel..... 24

Les chemins de mémoire

Le culte des Sept Dormants d'Ephèse

Odette Goinard..... 34

Les chemins de mémoire

Villas d'Hammamet

Gérard Aumont.....43

Poésie

Vieux Sérail

B. Sarabusi..... 52

Mémoire d'Afrique du Nord

ISSN 2267-7070

Réalisation : Jean-Claude Krynicki et Geoffroy Desvignes

Les articles signés et opinions émises dans la revue n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Copyright : toute reproduction même partielle, des textes et documents parus dans le présent numéro est soumise à l'autorisation préalable de la rédaction et de l'auteur.

Une contribution volontaire de 10 euros par an est souhaitée des lecteurs intéressés par nos publications. Mémoire d'Afrique du Nord 119 rue de l'Ouest 75014 Paris

www.memoireafriquedunord.net



Éditorial

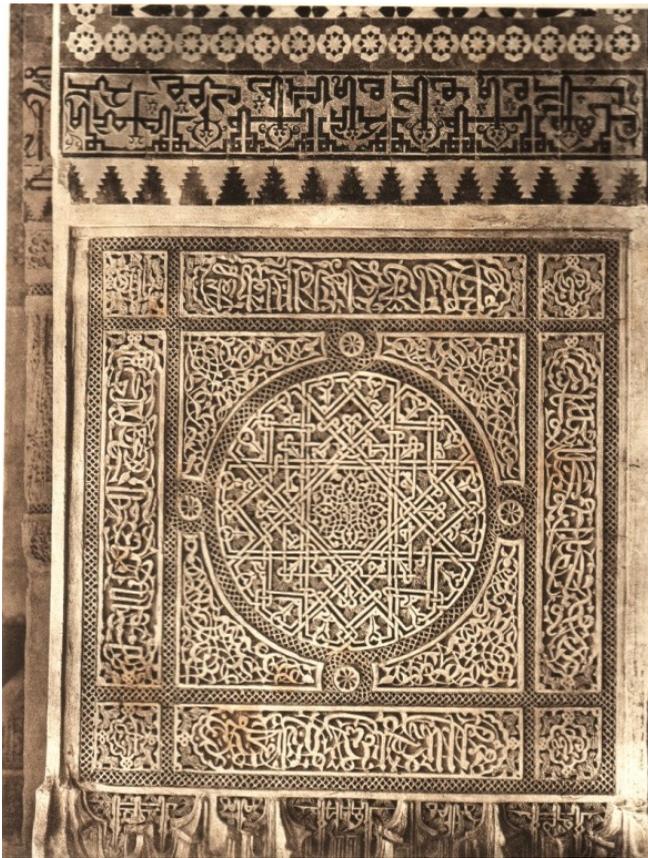
La Rédaction

Chers lecteurs,

Pour cette rentrée 2017, nous avons privilégié l'originalité. Vous allez retrouver la suite du travail historique de Georges Jehel sur l'extinction du christianisme originel en Afrique du Nord. Odette Goinard nous contera la légende mal connue des Sept Dormants, pourtant révéérés par les chrétiens et les musulmans, avec des rencontres à l'occasion d'une procession de Bretagne. Patrice Sanguy nous dévoile les mystérieuses arcanes de l'illustration symbolique du drapeau marocain, imaginé en 1915, avec l'accord du Sultan, par le général Lyautey, alors résident général. Gérard Aumont nous invite, en 1936, à visiter les villas mythiques d'Hammamet, sur les traces de la future duchesse de Windsor, de riches Russes ou d'explorateurs des Himalayas. Nous avons aussi redécouvert un poète au charme orientaliste, J. Sarabusi, vivant en Tunisie et disciple de Jean Pomier, créateur de l'Algérianisme ou de ce qu'on a pu appeler, issu de la France et de la Mauritanie, le Francitan. Pour la prochaine revue, nous sollicitons toujours votre mémoire afin de faire resurgir les souvenirs ensevelis et leur redonner vie.

Merci et bonne lecture

Le comité de rédaction



Meknès - Medersa Bouanania



Lyautey et les emblèmes nationaux du Maroc

Patrice Sanguy

En 2015 le drapeau national marocain, sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, a célébré ses cent ans. C'est en effet le 17 novembre 1915 (19 Moharram 1334), en pleine Première guerre mondiale, que le sultan Moulay Youssef, signait un dahir, ou rescrit, « portant description du nouveau drapeau de l'Empire ».

Huit jours plus tard ce texte était contresigné par le comte de Saint-Aulaire, ministre plénipotentiaire délégué à la Résidence générale, ce qui en permettait la publication au Bulletin officiel du Protectorat du 29 novembre, lui donnant ainsi force de loi (voir texte intégral ci-dessous).

Pieces jointes:

DAHIR DU 17 NOVEMBRE 1915
(9 MOHARREM 1334)
portant description d'un nouveau drapeau de l'Empire

LOUANGE A DIEU SEUL !
(Grand Sceau de Moulay Youssef.)

A Nos Serviteurs intègres, les Gouverneurs et Calfs de
Notre Empire Fortuné, ainsi qu'à Nos Sujets.

Que l'on sache par les présentes — puisse Dieu Très
Haut en illustrer la teneur ! --

Qu'en raison des progrès réalisés par Notre Empire
Chérifien, en considération du renom éclatant qu'il s'est
acquis et eu égard à la nécessité de lui constituer un em-
blème qui le distingue des autres nations, le drapeau
adopté par Nos ancêtres pouvant être confondu avec d'au-
tres pavillons, en particulier avec ceux qui sont utilisés
comme signaux dans la Marine ;

Notre Majesté Chérifienne,

A DÉCRÉTÉ CE QUI SUIT :

ARTICLE UNIQUE. — Nous avons décrété de distinguer
Notre drapeau en l'ornant au centre du Sceau de Salomon
à cinq branches, de couleur verte.

Dieu conduise cet emblème dans les voies de la pro-
périté et de la gloire, présentement et dans l'avenir. Salut

Fait à Rabat, le 9 Moharrem 1334.
(17 novembre 1915).

Vu pour promulgation et mise à exécution :

Rabat, le 25 novembre 1915.

Le Ministre Plénipotentiaire,
Délégué à la Résidence Générale,

SAINT-AUBERT

Dahir du 17 novembre 1915

Apparemment simple, puisque ne comportant qu'un seul et unique article précédé d'un préambule, le texte de ce dahir pose encore cent ans plus tard des problèmes redoutables d'interprétation dont on trouve aisément l'illustration en consultant les réseaux sociaux actuellement présents sur Internet.

Nous essaierons pour notre part de comprendre comment, par une formulation peut-être volontairement incomplète, vague et allusive, ce décret a pu donner prise à un débat

généralement passionné, souvent entaché de parti-pris idéologique, et rarement informé sur le plan historique.

Force est en effet de constater que le ou les rédacteurs de ce texte, pourtant très court, l'ont semé d'un nombre remarquable d'imprécisions. Soit autant d'énigmes pour un lecteur qui voudrait aussi bien se représenter la forme précise devant être assignée au nouveau drapeau marocain que saisir les motifs qui ont amené les diverses parties prenantes à en concevoir la symbolique. Questions d'autant plus intéressantes que le nouvel emblème a résisté non seulement à l'épreuve du temps sans subir de modification notable, mais s'est en outre incontestablement imposé par une symbolique manifestement puissante comme la représentation visuelle du patriotisme marocain.

Commençons par la forme et mettons-nous à la place d'un lecteur non averti de l'unique article du dahir du 17 novembre 1915, un fabricant professionnel de drapeau par exemple, voire un simple couturier. Il aurait, à n'en pas douter, peine à dessiner correctement le nouveau pavillon de l'Empire chérifien en se basant sur le seul libellé du décret.

Comment comprendre en effet les mots suivants : « Nous avons décidé de distinguer notre drapeau en l'ornant au centre du sceau de Salomon à cinq branches de couleur verte » ? Il y a là une référence à un pavillon antérieur dont seuls les initiés peuvent savoir qu'il est de couleur rouge unie, encore que ceci, comme on le verra plus loin, prête à discussion.

Quant à la formule « sceau de Salomon à cinq branches de couleur verte » elle exigerait elle aussi d'être explicitée. Comment savoir que, dans l'esprit des rédacteurs, elle renvoie à un pentagramme, figure comportant cinq branches affectant chacune grosso modo la forme du chiffre 1.

Là ne s'arrêtent pas les difficultés. Il faut encore que les cinq branches en question soient entrelacées de manière à former une étoile dont une pointe se trouvera en haut et deux autres en bas, le tout laissant apparaître dans les interstices de l'étoile le fond rouge du drapeau. Ajoutons qu'entrelacées, signifie que chaque branche passera tantôt au-dessus, tantôt au-dessous de la suivante (voir illustration). C'est loin d'être simple et on admettra que de tels détails auraient d'autant plus mérité d'être précisés qu'il s'agissait de nouveautés.

Dernier point d'ordre pratique difficilement admissible pour les vexillologues d'aujourd'hui, mais sans doute acceptable suivant les usages du début du XX^e siècle, aucune indication n'est donnée quant aux proportions à respecter tant pour le drapeau que pour le fameux « sceau de Salomon ». Idem pour le ton exact du rouge et du vert.

Toutes ces imprécisions sont-elles fortuites ? Nous en doutons et nous allons nous efforcer d'en éclairer les motifs. Mais, avant cela, attardons-nous sur la portée des innovations introduites par ce texte, portée qui ne saurait être minorée car elles ont deux conséquences principales.

La première, c'est qu'à l'avenir le Maroc aura deux couleurs nationales et non plus une, le rouge, le vert du « sceau de Salomon » lui étant désormais associé. La seconde découle aussi de l'apparition de ce pentagramme, qui, selon le dahir de 1915, n'aurait d'autre fonction que de distinguer le drapeau marocain, d'autres s'en approchant. Or, quoique le texte emploie le verbe « orner », sa présence et sa centralité sur l'étendard chérifien en font à l'évidence beaucoup plus qu'un simple ornement et lui confèrent une valeur éminemment emblématique.

Il s'ensuit en réalité que le Maroc a dorénavant, pour se « distinguer des autres nations » comme dit le dahir, non seulement un drapeau mais aussi un emblème à caractère héraldique. Preuve en étant que les administrations marocaines, tant la chérifienne que celle du protectorat, vont l'utiliser très largement indépendamment du pavillon.

Le monnayage marocain du Protectorat, privilège régalien par excellence, est particulièrement révélateur à cet égard. Ainsi les pièces de monnaie marocaines vont progressivement substituer ce nouveau pentagramme (on verra que la Banque d'Etat avait amorcé le mouvement dès 1912) à la version antérieure à six branches du sceau de Salomon, ou du moins reléguer la version à six branches au rôle de simple support du premier.

Monnaies et pavillon national.

	1 rial (réal) = 5 peséas	
	Valeur nominale	Valeur commerciale approximative
L' Allemagne	4 M. 72 m.	1 M. 92 m.
L' Angleterre	4 sh. 7 1/2 d.	1 sh. 10 1/4 d.
L' Autriche, La Hongrie	5 cr. 56 h.	2 cr. 26 h.
La France, L' Italie	5 frs. 86 cts.	3 frs. 37 cts.
La Russie	2 rbl. 16 1/2 cp.	86 cp.
Les Etats-Unis de l' Amérique	1 \$ 12 1/2 c.	45 3/4 c.

Les valeurs commerciales sont fortement sujettes à fluctuation. Les pièces d'argent espagnoles sont en circulation et payées avec un agio d'environ 30%.

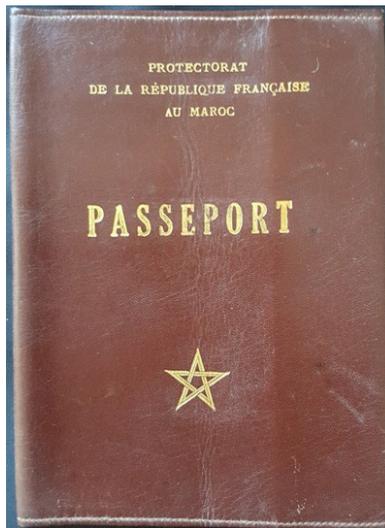
Le Maroc
1 rial (réal, 5 peséas) = 100 centimos.

Monnayage et drapeau du Maroc (1902)



Pièce émise par la Banque d'Etat du Maroc (1951) ; avers et endroit.

Mais il n'y a pas que le monnayage. Le pentagramme va aussi figurer très largement sur tous les actes administratifs, par exemple sur les passeports dont la délivrance est également un privilège régalien (voir photo).



Passeport marocain émis par le Protectorat. Collection personnelle de l'auteur.

En définitive, ce qu'il faut bien appeler une étoile verte à cinq branches et non un sceau de Salomon, bien qu'apparue dans les conditions de souveraineté diminuée qui était celles du Protectorat français et sous le proconsulat du futur maréchal Lyautey, va non seulement contribuer à faire évoluer notablement les couleurs nationales, mais aussi devenir le symbole de la dynastie régnante et du pays tout entier au point, en fin de compte, de devenir indissociable, dès les années 1930, de la revendication d'une indépendance retrouvée.

Revenons-en à l'année 1915 et au contraste surprenant que nous constatons précédemment entre le flou relatif du texte et la précision remarquable de sa mise en application concrète par une administration du protectorat toute imprégnée de jacobinisme français. Quelles considérations de fond et/ou d'opportunité peuvent bien avoir motivé d'aussi étranges formulations ?

La première, nous semble-t-il, c'est qu'on a voulu innover sans apparaître comme en rupture ni avec une tradition à laquelle on craignait que les Marocains ne soient attachés, ni avec la pratique précédente du pouvoir. D'où une ambiguïté fondamentale dont est révélatrice aussi l'emploi dans le texte du dahir du terme de « sceau de Salomon à cinq branches ». Et nous ne parlons plus là du problème de description graphique que nous évoquions précédemment mais cette fois-ci de la valeur et du sens symbolique d'un emblème appelé comme nous venons de le voir à devenir celui d'une nation tout entière, le préambule du dahir évoquant bien « la nécessité de lui (l'Empire chérifien) constituer un emblème qui le distingue des autres nations ». Notons au passage que le dahir du 17 novembre est un des premiers textes, et ce n'est pas sans

intérêt, se référant au Maroc comme une nation, et ceci sous le contrôle de la deuxième puissance coloniale du monde.

S'agissant d'un enjeu symbolique aussi considérable, on doit s'interroger à ce stade non plus sur l'aspect visuel, mais sur la signification du fameux « sceau de Salomon » qu'il revête la forme d'un hexagramme ou d'un pentagramme.

Commençons par l'hexagramme puisque c'est jusque-là celui qui a été le plus couramment usité par la monarchie alaouite sous le nom de « sceau de Salomon ». C'est grosso modo la figure que les Occidentaux appellent étoile de David. Elle est pour eux associée à la religion juive, notion étrangère au début du XXe siècle à la plupart des habitants du Maghreb qui n'y voient encore qu'un attribut de ce roi Salomon revendiqué par l'Islam comme un de ses prophètes et cité dans le Coran comme un modèle de science et de sagesse.

Omniprésent dans les coutumes et traditions du pays, notamment des confréries religieuses, il figure depuis le milieu du XIXe siècle et le règne du sultan Hassan 1^{er} sur le monnayage marocain et revêt de ce fait un aspect politique, étant par là même associé à l'autorité du souverain.

C'est bien à ce titre que Lyautey le fait apposer en prenant ses fonctions sur le drapeau rouge déjà communément usité par l'administration marocaine dans ses rapports avec l'étranger, notamment dans les ports. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler que cet hexagramme est non seulement identique à celui du monnayage mais qu'il est aussi de couleur verte, couleur du Prophète, de l'Islam et de la dynastie.

Reste, et il faut le souligner, qu'on est là en face d'une initiative du nouveau résident. On en veut pour preuve un exemplaire de cette version du drapeau marocain ayant

appartenu au futur maréchal, aujourd'hui propriété du musée français de l'infanterie rattaché il y a peu de temps encore à l'école d'infanterie de Montpellier (voir photo). Le fait qu'il soit répertorié comme fanion personnel de Lyautey signifie bien que son propriétaire était parfaitement conscient que l'emblème n'avait pas de valeur officielle. Ce qui n'a pas empêché l'administration du Protectorat d'imiter le tout-puissant résident général et qu'il figure sur les planches en couleurs des dictionnaires français de l'époque comme étant le drapeau du Maroc.



Fanion personnel de Lyautey (1912-1915) ; Musée de l'infanterie, Montpellier.

Quelles sont les raisons de ce choix ? C'est une autre affaire et l'on en est, là encore, réduit aux conjectures. La plus vraisemblable, c'est qu'il s'agissait justement, comme il est avancé dans le préambule du dahir de novembre 1915, de distinguer le drapeau marocain d'autres drapeaux à dominante rouge et en particulier de celui de la Turquie ottomane ou encore de celui de la Régence de Tunis lui aussi chargé du croissant et de l'étoile quoique en couleurs inversées.

Cela étant, force est de constater que ce qui apparaîtrait aujourd'hui comme un geste d'une rare outrecuidance, voire une offense à un souverain étranger et à son peuple, ne rencontra, semble-t-il, aucune opposition. Certes, la notion de drapeau national n'était pas encore très familière aux Marocains. Mais il faut aussi avoir à l'esprit que l'hexagramme en question était déjà d'un usage courant par le pouvoir. Il suffira de rappeler que le souverain régnant lors de l'arrivée de Lyautey, Moulay Hafid, signataire à son corps défendant du traité de protectorat, avait lui-même assigné la forme d'un hexagramme à la médaille du Mérite hafidien, décoration qu'il avait créée à l'imitation des décorations européennes. On pouvait donc ne pas y trouver malice. Ce qui fut le cas, encore une fois pour autant que l'on sache.

Reste que cette nouvelle version du drapeau présentait l'inconvénient, majeur aux yeux de Français ayant le fétichisme de la régularité administrative, de ne reposer sur aucun texte émanant du détenteur suprême de la légalité au Maroc, c'est-à-dire le sultan. Il y avait là une lacune juridique à combler, et ceci en accord avec le souverain marocain.

En pratique, la chose ne présentait guère de difficulté, tout en exigeant des précautions, celles que, justement, le texte du dahir nous paraît refléter. Depuis l'abdication quelque peu forcée de Moulay Hafid le 12 août 1912, le trône était occupé par un de ses demi-frères, Moulay Youssef. Et celui-ci, contrairement à son prédécesseur, entretenait des relations cordiales avec Lyautey quoique, si on veut bien y regarder de plus près, sur le mode du donnant-donnant. En résumé, la France garantissait la pérennité de la dynastie alaouite, soumettait à son autorité nominale les récalcitrants et, de son côté, le souverain se montrait coopératif.

Dans un tel cadre le respect des formes est indispensable à l'un comme à l'autre des partenaires qui ne peuvent apparaître ni comme une girouette pour l'un, ni comme une marionnette pour l'autre. Lorsque le moment arrive où il faut régulariser les choses, la situation est donc un peu délicate. Moulay Youssef ne peut entériner purement et simplement l'initiative, à vrai dire quelque peu hardie, de Lyautey même si elle a été prise sous le règne de quelqu'un d'autre. Quant au résident général de France, il doit faire oublier qu'il s'est permis de modifier, *motu proprio*, le drapeau d'un pays dont il est censé garantir la souveraineté.

On va faire en conséquence, premièrement comme si le drapeau - qu'on se garde bien de décrire - n'a jamais subi de modification et donc est resté uniformément rouge, et deuxièmement en se référant à l'emblème qui va y figurer, comme étant toujours celui qu'on y avait soi-même déjà placé dans les faits, soit le « sceau de Salomon ».

On glissera toutefois la petite modification qui changera tout, c'est-à-dire cinq branches et non six. Le tour est joué. On a, du même coup, évité de parler d'étoile, voire pire encore de pentagramme, terme aux relents d'occultisme occidental, ce qui eût rendu la rupture avec la pratique antérieure trop flagrante.

N'était-il pas plus simple de laisser ses six branches au « sceau de Salomon » ? Et pourquoi lui substituer ce qu'il faut bien appeler une étoile ?

C'est ici qu'il faut évoquer une explication trop répandue sur les réseaux sociaux pour qu'on la passe sous silence. Lyautey aurait partagé le préjugé anti-juif alors si courant en France et c'est la raison pour laquelle il aurait fait remplacer un hexagramme évoquant trop à son goût le judaïsme.

Mais si cela avait été le cas, pourquoi l'aurait-il placé sur le drapeau marocain trois ans plus tôt ? Ces interprétations ne tiennent pas, et c'est ailleurs qu'il faut chercher l'explication de ce changement. Sachant cependant que, comme tout politique, Lyautey ne pouvait qu'être extrêmement sensible aux associations d'idées que ne manquerait pas de provoquer l'utilisation graphique de symboles visuels à caractère religieux par une puissance occupante. Ces associations étant susceptibles d'interprétations défavorables au régime du Protectorat, il était essentiel de se prémunir contre elles.

De ce point de vue en effet, il est possible que, sans être personnellement hostile au judaïsme, Lyautey ait, à la réflexion, craint d'être un jour soupçonné de favoriser les juifs, minoritaires, au détriment des musulmans majoritaires dans un pays où la prééminence de l'Islam ne souffre pas de discussion. On voit bien que ce n'est pas pareil.

Mais il n'est pas impossible non plus que Lyautey ait voulu contrer par avance un argument de ce type, dans le contexte nouveau d'une guerre internationale où la propagande de l'Allemagne et de la Turquie, ennemies de la France, s'attachait à saper l'influence française sur les populations musulmanes qui lui étaient soumises. On reviendra sur ce contexte qui nous paraît très important dans la question qui nous occupe.

Quoiqu'il en soit de cet aspect des choses, il est bien possible toutefois qu'un tout autre ordre de considérations, social, économique et culturel celui-là, ait également incité Lyautey, et le sultan Moulay Youssef, à troquer l'hexagramme pour un symbole approchant mais ne pouvant être confondu avec lui. Et ceci du fait précisément de l'omniprésence du premier sur les pièces de monnaie marocaines.

Or, en raison des difficultés financières de l'Etat, la monnaie datant du sultan Hassan 1er et appelée pour cette raison *hassanie* s'était dépréciée au point qu'on lui préférait des devises étrangères. Le terme même de *hassani* était devenu argotiquement synonyme de mauvaise qualité et devait d'ailleurs le rester longtemps après sa disparition au profit du franc marocain introduit par le Protectorat français dans sa zone d'occupation. A être maintenu sur le drapeau de l'Etat chérifien, l'hexagramme risquait d'entraîner l'Etat, la monarchie alaouite et, par voie de conséquence, le système du Protectorat dans un même discrédit.

Signe qui ne saurait tromper d'une telle préoccupation, dès l'avènement de Moulay Youssef en 1912, la Banque d'Etat du Maroc, entièrement contrôlée par les Français aux termes des accords d'Algésiras, fait figurer un nouveau symbole le pentagramme, à l'avvers des pièces qu'elle commande à la Monnaie de Paris, l'hexagramme continuant d'orner l'autre face (voir photo). S'il faut manifester la rupture avec le désordre précédent, quoi de mieux, dans un pays dont l'immense majorité de la population est encore illettrée, que des pièces de monnaie ?

Mettre au rancart les symboles les plus dévalorisés d'un état en faillite et dépouillé de son autorité est le premier volet de ce qu'on appellerait aujourd'hui une entreprise de communication politique. Ce volet en suppose cependant un autre, positif celui-là qui ne pouvait être que le rétablissement de la santé économique et financière du Maroc, comme la France s'y était engagée tant par les accords d'Algésiras du 7 avril 1906 qu'en signant à Fès un traité de protectorat le 30 mars 1912.

Et c'est bien à ce volet positif que fait d'emblée référence le préambule du dahir du 17 novembre 1915 lorsqu'il avance pour premier attendu les « progrès réalisés par notre Empire

chérifien ». A la mi-novembre 1915, Lyautey vient justement d'enfoncer le clou en organisant pendant deux mois à Casablanca, en pleine guerre mondiale, une « foire-exposition franco-marocaine » qui a connu un tel succès qu'il répétera l'opération l'année suivante à Fès, puis en 1917 à Marrakech (voir photo). La page de l'anarchie économique et politique est tournée et les voies de la prospérité sont désormais ouvertes grâce au soutien que la France apporte au trône chérifien.



Arrivée du sultan Moulay Youssef à la foire de Casablanca 5 septembre 1915. Noter les drapeaux français et marocain flottant côte à côte sur les pavillons de la foire.

« Dieu conduise cet emblème dans les voies de la prospérité et de la gloire présentement et dans l'avenir » conclue le décret. On reviendra sur la gloire, mais il n'est pas anodin qu'on lui associe une prospérité qui avait grandement fait défaut aux deux règnes précédents, ceux de Moulay Aziz et de Moulay Hafid et dont le rétablissement conditionnait à l'évidence et la pérennité du protectorat et celle d'une dynastie qui a déjà été mise en difficulté par diverses révoltes et le sera

bientôt (1921-1927), bien plus encore, par l'insurrection rifaine d'Abd el-Krim al- Khattabi.

Restons-en à 1915 et venons-en à la symbolique non plus économique mais spirituelle et politique du pentagramme. On vient de voir pourquoi l'hexagramme s'était trouvé dévalorisé, malgré son association traditionnelle avec la sagesse des souverains incarnée au plus haut degré par le Salomon du Coran, prophète de Dieu comme l'ancêtre de la dynastie marocaine, monarque prototype du bon souverain. Appelé à le remplacer, le pentagramme devait toutefois en conserver les connotations positives tout en présentant, si possible, une force évocatrice équivalente voire supérieure. C'est ce à quoi le dahir tente de pourvoir en conservant tout d'abord à l'étoile à cinq branches le patronage vénéré du roi et prophète Salomon dont le nom est, en ce temps-là, un des prénoms masculins les plus populaires au Maroc sous la forme dialectale de *Slimane*.

Mais plus encore que la référence à Salomon ainsi maintenue, c'est dans la symbolique du chiffre cinq que l'on cherche de quoi rassurer les peuples. A lui seul, le chiffre cinq possède déjà une telle vertu. On lui attribue traditionnellement en Méditerranée, et pas seulement en terre d'Islam, la propriété d'éloigner les influences maléfiques et d'attirer au contraire celles qui sont bénéfiques. Cinq, c'est le nombre des doigts de la main qui, ouverte, repousse le mauvais œil, main connue sous le nom de main de Fatma mais également comme le « Cinq » par excellence, la « Khamsa ».

Cependant, même revêtu de la couleur verte associée à l'Islam et à la famille du Prophète - c'était, paraît-il, la couleur préférée de celui-ci - un symbole revendiqué par le souverain marocain, commandeur des croyants ne saurait se passer d'une interprétation orthodoxe d'un point de vue religieux. Cinq, oui, mais cinq quoi ?

Dans un effort louable pour répondre à cette question, certains commentateurs ont voulu y voir une allusion aux cinq piliers de l'Islam, ou bien encore aux cinq prières quotidiennes qui s'imposent au bon musulman.

Pourquoi pas ? Mais on peut y voir aussi, comme le fait le site Internet de l'actuel royaume marocain, une référence aux « Ahl al-Kisâ », c'est-à-dire les quatre membres bien-aimés de sa famille sur lesquels le Prophète étendit la protection de son manteau selon un hadith célèbre appelé justement *hadith du manteau*.

Ces quatre personnages vénérés de l'ensemble des musulmans sont, dans l'ordre, sa fille aînée Fatima, son gendre et cousin Ali, quatrième et dernier calife orthodoxe de l'Islam, ainsi que leurs deux fils préférés, Hassan et Husseïn. Au total, en y incluant le Prophète, on obtient le chiffre cinq. Or, la dynastie alaouite revendique sa filiation directe avec le Prophète au travers de Fatima et de son époux Ali dont elle porte le nom. C'est la signification de *alawî* en arabe.

Si l'on veut bien se souvenir que les cinq doigts stylisés de la main de Fatma portent souvent chacun le nom de l'un de ces cinq personnages ancêtres de la dynastie marocaine, on ne trouvera pas une telle interprétation trop tirée par les cheveux. C'est encore une fois l'interprétation officielle, et bien qu'elle n'ait fait que tardivement son apparition dans la littérature, il n'y a aucune raison de l'écarter car elle a parfaitement pu se transmettre longtemps comme une tradition orale.

Un dernier mot maintenant du contexte politique dans lequel est pris le dahir du 17 novembre 1915. Nous l'avons dit, la France et par voie de conséquence, le Maroc, est en guerre avec l'Allemagne mais aussi avec la Turquie ottomane.

Nous l'avons également rappelé, la propagande allemande a lancé une campagne intense en direction des sujets musulmans de la France pour les détacher d'elle et les pousser à l'insoumission, voire à la révolte.

Argument majeur de cette propagande, le sultan de Constantinople, allié de Berlin, revendique le titre de calife qui lui est très généralement reconnu non seulement sur toute l'étendue de ce qui subsiste de son empire, mais aussi dans nombre de ses anciennes possessions, de l'Algérie aux Balkans en passant par l'Égypte, et même chez les nombreux musulmans sunnites de l'Inde.

Depuis le mois d'avril 1915, les forces britanniques et françaises (avec un fort contingent de soldats venus d'Afrique du nord pour ce qui est de ces dernières) tentent vainement, et au prix de pertes énormes, de forcer le passage des Dardanelles, clé non seulement de la Mer noire mais aussi de la capitale impériale Constantinople.

Dans une situation aussi périlleuse, il est essentiel pour Lyautey dont Paris exige qu'il envoie vers la Métropole des troupes marocaines, au risque de dégarnir dangereusement le pays dont il a la garde, de rehausser le plus possible non seulement à leurs yeux, mais aussi aux yeux de l'ensemble de la population marocaine, le prestige d'un souverain présenté comme le loyal allié de la France.

Au sultan ottoman, non-arabe, qui prétend au titre de calife sans descendre du Prophète, il faut opposer la légitimité d'un souverain revêtu lui aussi de la dignité sultanienne, assis lui aussi sur un trône impérial, le Maroc sera désigné tout au long des quatre décennies du protectorat comme l'Empire chérifien, arborant lui aussi un étendard rouge symbole de souveraineté mais opposant au puissant symbole du Croissant et de l'étoile

blancs, une nouvelle version du « sceau de Salomon » manifestant hautement une filiation prophétique et arabe à laquelle le puissant sultan ottoman ne peut prétendre.

Ce faisant, le souverain marocain se trouve fondé à demander à ses sujets combattant aux cotés de la France contre les alliés germaniques du sultan turc, de conduire, avec l'aide de Dieu, son étendard sur les chemins de la gloire où, de fait, ils s'illustreront en arrosant de leur sang la terre française jusqu'à la victoire.



Visite officielle du sultan Moulay Youssef.



La progressive extinction du christianisme originel en Afrique du Nord à partir de la conquête Arabo-musulmane (suite et fin).

Georges Jehel

Il s'agit donc à présent de voir **comment le christianisme évolue sous domination musulmane, à partir du VII^e siècle¹.**

Il faut tenir compte des liens qui se sont tissés entre le nord et le sud du bassin méditerranéen occidental. L'ensemble des États constitue une communauté qui vit dans une grande familiarité depuis des siècles. L'arrivée des Arabes et de l'islam n'a pas rompu cette communauté, Elle s'est même renforcée entre l'al andalus des Ommeyyades de Cordoue et l'Ifriqiya des zirides ou des Hafside. De même en est-il des Almoravides et des Almohades qui ont toujours voulu former un ensemble unifié de Marrakech à Séville. On peut en dire au moins autant de tout ce qui rapproche la Sicile de l'Ifriqiya.

Quant aux communautés chrétiennes d'Afrique, elles se sont longtemps perpétuées sous les différentes dynasties du Maghreb. En 793, l'accueil du gouverneur d'Ifriqiya, al Fadl ben Rawh à Kairouan par le représentant de la communauté chrétienne, Constance, est marquée par des manifestations de sympathie réciproque. Al Fadl accède favorablement à la demande de fonder une nouvelle église portant le nom de

¹- G. Jehel et Ph. Racinet : *Le christianisme, début du VII^e-milieu du XI^e siècle*, Paris, 1997.

Constance². Dans le royaume rostémide de Tahert à dominante kharidjite, on signale la présence de chrétiens parmi les notables qui prenaient part aux assemblées au IX^e siècle³. Ce qui est une entorse peu fréquente à la *dhimmitude* dans laquelle sont généralement confinées les communautés chrétiennes en terre d'islam⁴. De fait, en dépit de ces contraintes, le christianisme s'est maintenu. Tahert, par exemple, contenait un groupe important de Berbères restés chrétiens qui y pratiquaient leur religion. Le quartier chrétien y est désigné par Ibn Saghir, le chroniqueur des Rostémides, *el Khanisa* qui veut dire *église*. Plusieurs historiens arabes, Ibn abd al Hakam, au IX^e siècle, al Bakri⁵, al Maliki, au XI^e, al Idrisi, et plus tard Ibn Khaldun, attestent la présence de chrétiens parmi les Berbères depuis la conquête arabo-musulmane.

Dans la région de Ouargla et de Tébessa, des groupes de chrétiens rattachés à l'évêché de Qastiliya, mal localisé, dans la région du chott al Djerid, en milieu kharidjite, s'est maintenu au

2- M. Talbi : « *Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à la disparition, une tentative d'explication* » dans *Conversion and continuity. Indigenous communities in islamic lands VIIth-XVIIIth*, ed. M. Gervers, R.J. Bikhazi, Toronto, 1990, pp. 316-17.

3- Cf Dufourcq : « Le christianisme dans les pays de l'Occident musulman des alentours de l'an Mil jusqu'aux temps almohades » dans *Études de civilisation médiévale, mélanges E.R Labande* ; Poitiers, 1974. Il cite Ibn Saghir : « Chronique des Imam rostémides de Tahert, traduction A.de C. Motylinski », *Actes du XIV^e congrès des Orientalistes*, 1907. Ce texte est commenté par G. Marçais dans *Tihert Tagdem*, dans *Mélanges*, T. I, 1957, p. 183.

4- Ce point de vue doit être nuancé. On a des témoignages qui montrent que des non musulmans peuvent être admis comme conseillers ou observateurs à l'audience du sultan et jouer un rôle important et des fonctions à la cour du prince. Toutefois, la situation des chrétiens s'est bien dégradée avec les croisades où ils ont été souvent mis au rang des *Mushrikuna* (ceux qui associent quelque chose ou quelqu'un à la divinité, donc des sacrilèges ou idolâtres). Voir Abel A. : « L'étranger dans l'islam classique » dans *Rec. De la Soc. J. Bodin IX 1ere part*. 1984, p. 331-351.

5 - Voir infra

moins jusqu'au X^e siècle⁶. Les travaux de Georges Marçais ont relevé il y a déjà longtemps des influences chrétiennes au X^e siècle sur l'architecture musulmane⁷. On peut glaner dans la littérature arabe des X^e et XI^e siècles de nombreuses attestations d'une présence chrétienne tenace à travers des individualités fort diverses. Le géographe al Ya'qûbi signale au X^e siècle la présence de communautés d'*ajam*⁸, de *rum*, c'est-à-dire d'étrangers où on a toutes raison de voir des chrétiens, à Gabès, à Sousse, dans le Deridj, dans le Hodna. Il signale aussi les *Afariqah* qui sont des Berbères latinisés et chrétiens dans ces mêmes régions. On trouve de nombreux chrétiens dans le commerce textile et alimentaire. Ici un marchand d'huile du Sahel, un proche d'un sultan, là des fonctionnaires de la *sikka*, c'est-à-dire de l'hôtel des monnaies, sont chrétiens au service de l'État aghlabide d'Ifriqiya. En 1020, la gouvernante d'un prince ziride, musulmane confirmée, est fille d'une chrétienne, son neveu est resté chrétien.

On cite un fameux cavalier du Maghreb Bakr b. al wahid. Il porte un nom arabe. Ce qui n'est pas une exception. Mais ce qui est remarquable est que cela ne correspond pas au statut de *dhimmi* qui n'autorise pas les chrétiens à monter à cheval. Il faut aussi noter les interférences culturelles qui s'observent dans diverses circonstances. On connaît du prince ziride, Tamim B. al Mu'izz, qui règne entre 1062 et 1108, un quatrain adressé à des chrétiennes, esclaves ou concubines de son harem, qu'on appelle des *Jariyah*, dans lequel il évoque la religion chrétienne

6- R. Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafside des origines au XVe siècle*, Paris, 1940, T. I, p. 315.

7- Marçais G. : « Art chrétien d'Afrique et art berbère », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, T. I, Alger, 1957, pp. 136-138.

8 - '*ajam* vient du verbe *jmjam* parler d'une manière incohérente et désigne ceux qui, tout en étant autochtones, parlent une langue étrangère, non arabe.

et ses fêtes avec leurs chants mélodieux qu'il aime écouter. On sait aussi par des fatwas qui condamnent ces pratiques que des musulmans participaient aux festivités de Noël et de Pâques. On a des condamnations pour des ventes de vin par des chrétiens à des musulmans⁹.

Quelques textes qui comportent des réminiscences de christianisme permettent de se représenter ce qu'était la ville d'Alger depuis les temps antiques, où elle portait le nom d'Icosium¹⁰.

La relative vitalité de la communauté chrétienne au Maghreb s'explique peut-être aussi par une immigration d'Espagne, de Sardaigne et d'Égypte. Un millier de familles coptes au moins a été transplanté en Tunisie au début de la conquête pour peupler le pays et construire des bateaux. Ils étaient installés dans plusieurs ports, dont Radès, et plus hypothétiquement Gummi, c'est-à-dire Mahdiya, le grand arsenal fatimide, qui resta la principale base navale de l'Ifriqiya¹¹. Le cas de Volubilis est assez

9- Sur tous ces points, voir M. Talbi : *Le christianisme maghrébin...*, op. Cit.

10 - Cette appellation formée sur le grec signifiant 20 renvoie à la légende selon Héraclès, en revenant du cap Spartel, où il recherchait le jardin des Hespérides, laissa en ce lieu vingt de ses compagnons. Voici comment al Bacri présente au X^e siècle Alger, qu'il appelle *Djezaïr Beni Mezghanna*, du nom de la tribu qui vivait dans la région dans sa *Description de l'Afrique septentrionale*, (trad. De Slane, Alger, 1913pp. 136-37) : *Cette dernière ville est grande et de construction antique, elle renferme des monuments anciens et des voûtes solidement bâties... On y remarque un théâtre (dar el mellâb qui signifie maison de divertissement) dont l'intérieur est pavé de petites pièces de diverses couleurs qui forment une espèce de mosaïque... La ville renferme plusieurs bazars et une djamê (mosquée). Elle possédait autrefois une vaste église, dont il ne reste qu'une muraille en forme d'abside se dirigeant de l'est à l'ouest. Cette muraille sert maintenant de Kibla (La qibla est le mur de la mosquée qui contient une niche appelée mihrâb qui indique la direction de la Mecque) ; elle est ornée de panneaux et couverte de sculptures et d'images.*

11- Ch. Courtois : *Grégoire VII et l'Afrique du Nord...*, op. cité supra. Sur tout ce qui concerne la diffusion du christianisme et ses prolongements en Afrique du nord, voir Ch. A. Julien : *Histoire de l'Afrique du nord*, Paris, 1972.

significatif. Comme à Tlemcen¹², sur le site de Pomaria, la présence d'une communauté chrétienne jusqu'au milieu du VII^e siècle a été vérifiée à partir de données épigraphiques relevées à Ksar Pharaoun. Des sources arabes confirment la présence d'une communauté monastique à proximité de Fès au VIII^e siècle. Des éléments de population chrétienne ont peut-être ainsi été impliqués dans la fondation de cette ville par Idriss I^{er}¹³. On sait qu'un évêché existait à Ceuta au début du XI^e siècle¹⁴.

On peut penser qu'au XII^e siècle encore, un christianisme occulte était pratiqué au Maroc, puisqu'un *cadi* de Marrakech interroge Ibn Rushd (Averroès) sur l'attitude à adopter face à un néophyte musulman soupçonné de pratiquer le christianisme. On avait retrouvé chez lui des cierges, des livres en latin, une lampe à huile, un lutrin, une croix et des pains ronds et plats portant l'empreinte d'un sceau¹⁵. Au XI^e siècle, les Almoravides ont autorisé les chrétiens à construire des édifices religieux à l'intention des mercenaires chrétiens et d'immigrés en provenance d'Al Andalus au Maroc. Cette liberté donne au moins une idée de la tendance qui n'était pas répressive. Elle fut peut-

12- Voir Seston W. : « Les derniers temps du christianisme en Afrique » dans *Mélanges d'Archéologie et d'histoire*, 1936, vol. 53, n°1, pp.101-124.

13- E. Lévi Provençal : « La fondation de Fès », dans *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 1937, pp. 23-53.

14 - *Ceuta, ville d'une haute antiquité, renferme plusieurs monuments du peuple ancien qui l'avait prise pour séjour, entre autres les ruines de quelques églises et de bains* (al Bacri, cité supra, p. 204).

15 - Ch. E. Dufourcq : « La coexistence des chrétiens et des musulmans dans Al Andalus et dans le Maghrib au Xe siècle », dans *Orient et Occident au X^e siècle, IX^e Congrès de la Société des Historiens médiévistes*, Paris, 1979, pp. 209-224.

être accordée en tenant compte de la présence d'éléments chrétiens autochtones¹⁶.

À la même époque, en Tunisie, la persistance du christianisme a été diversement relevée, par des pèlerinages sur le tombeau de saint Cyprien, par la mise à jour d'épithaphes chrétiennes, datées de 1007, 1019, 1046, dans les environs de Sbeitla et à Kairouan.

Des tombes chrétiennes ont été dégagées en Tripolitaine, dans la région d'Aïn Zara et de En Ngila, échelonnées entre 945 et 1003¹⁷. Une communauté chrétienne subsista à la Qal'a des Beni Hammad (au sud de Bougie) jusqu'au début du XII^e siècle¹⁸. On a noté la célébration de fêtes chrétiennes à Kairouan au X^e siècle, mariages, baptêmes, fêtes de saints etc. On a voulu y voir une influence ou une contamination de coutumes ou de pratiques religieuses sur l'environnement musulman¹⁹. Cette hypothèse a été réfutée.

16- Boutchich I. K : « Le problème de la construction des églises à l'époque almoravide au Maroc du milieu du XI^e au milieu du XII^e siècle », dans *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, Rabat, 1995, pp. 93-100.

17 - Formules relevées sur les tombes chrétiennes à En Ngila .

*Requiem aeternam det tibi Deus et lux perpetua luceat tibi.
Orate pro me, sic habeatis Deum protectorem in diem iudicii.
In te domine speravi, non confundar in aeternum.
Ossa arida resurgetis et vivetis et videbitis majestatem Domini.
O vos omnes qui transitis per viam, aspice et videtis si est dolor,
qualis est dolor meus.*

Voir Decret F. : *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Le Seuil, Paris, 1996. Voir aussi Ch. E. Dufourcq : *La coexistence des chrétiens et des musulmans ...*, cité supra.

18- De Cenival : « Le prétendu évêché de la Kal'a des Beni Hammad », dans *Hesperis*, 1932, pp. 1-10.

19 - H. R. Idris : « Fêtes chrétiennes célébrées en Ifriqiya à l'époque ziride », dans *Revue Africaine*, 1954, pp. 261-276.

On a observé que les lieux de culte chrétiens ont été parfois repris par les musulmans. On sait que la Grande mosquée de Damas a été érigée sur les bâtiments de l'église Saint Jean-Baptiste. De même la Grande Mosquée de Cordoue prit position sur le site de l'église Saint-Vincent que les chrétiens et les musulmans se partageaient jusque là. À Tunis, la Grande mosquée Zitouna aurait été fondée sur un oratoire chrétien consacré à saint Olive ; de même pour la petite mosquée Hurasanide d'Al Qasr.

Un aspect particulier de la rémanence du christianisme a été mis en évidence sur le plan linguistique. Ce qui nous conduit à la question de savoir quel était le niveau d'assimilation du latin en Afrique du nord. Elle a suscité de nombreuses recherches que l'on peut résumer ainsi²⁰. Dès l'époque de saint Augustin, on constate un affaiblissement du latin qui tient à ce qu'il n'a jamais supplanté les langues locales, en dehors des milieux romains urbains ou fortement romanisés.

Saint Augustin constate, dans une formule qui reste obscure : *Latinam et punicam id est afram*, que les donatistes, contre lesquels il mène combat, utilisent aussi bien le punique que le latin. On s'est demandé ce que recouvre ce mot *afram*. On y voit une trace d'une langue populaire comportant des éléments de latin encore usité à Kairouan au XI^e siècle. C'est peut-être celle qui est décrite par Al-Ya Qubi à la fin du IX^e siècle, qui désigne les populations qui l'utilisent par le terme d'Afariqah. Ce sont alors des berbères christianisés, désignés *ajam*, considérés comme des non autochtones présents depuis l'époque romaine. Ce dialecte correspond peut-être à celui que signale al Idrisi sous l'expression de *al latini al afriki* au XII^e siècle à Gafsa et à Gabès en milieu berbère²¹.

20 - H. R. Idris : « Fêtes chrétiennes célébrées en Ifriqiya à l'époque ziride », dans *Revue Africaine*, 1954, pp. 261-276.

Mais l'expression de *linguam latinam et punicam* renvoie à une composante néo-punique qui comportait des éléments libyques. Ce qui tend à confirmer que le punique restait une base linguistique transformée mais encore perceptible sous des formes dégradées. On sait aussi par saint Augustin que dans la région de Thagaste (Souk Ahras) dont il était originaire, le libyque était assez répandu. Saint Augustin connaissait sans doute un peu le punique, mais il ignorait le libyque. On a également des attestations de cette présence libyque par des inscriptions. Mais la langue néo-punique est directement issue du punique carthaginois antérieur à la romanisation. On sait aussi que ce punique avait essaimé en Libye. C'était donc une langue forte qui résistait au latin.

Ainsi la province d'Afrique, l'*Africa*, présentait aux VI^e et VII^e siècles une grande vulnérabilité, une grande diversité et un éparpillement régional prononcé entre un latin classique, que représentaient Apulée et les Pères de l'Église, Cyprien, Tertullien, et surtout Augustin, et des parlers locaux, punico-latin, berbère et berbéro-libyques, avec des interférences entre le libyque et le latin. Disons pour clarifier quelque peu qu'il y avait aux VI-VII^e siècles deux niveaux de langue : une langue savante littéraire représentée par Fulgence ou Vito de Vita, et un latin populaire plus ou moins élaboré. Cet ensemble constituait ce que l'on appelait au XIX^e siècle l'*Africitas*.

La difficulté d'interprétation de ces langues qui conservent un lien indiscutable avec le latin vient de ce que les inscriptions qui les font connaître font défaut pour les VII^e-VIII^e siècles, et n'apparaissent qu'à la fin du X^e siècle ou au début du XI^e, à Kairouan, En Ngila et Aïn Zara en Tripolitaine. Mais cela permet de supposer que l'on a continué à graver des inscriptions dans

21 - Ch. E. Dufourcq : *Berberie et Ibérie...*, op. cit., p. 313-314. Voir aussi W. Marçais : « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », dans *Annales de l'Institut d'études orientales*, 1937, pp. 1-22.

une langue à base de latin jusqu'à cette époque, En milieu urbain et en milieu rural. Nous remarquons également que le grec s'est peu répandu en Afrique. Les Byzantins installés en Afrique utilisaient un parler latinisé. Ceux que l'on appelle Rum sont des populations d'origine byzantine, dont il subsiste des groupes assez denses à Carthage, d'où l'empereur byzantin Héraclius était originaire et dont une importante communauté chrétienne est attestée jusqu'en 983.

En ce qui concerne les usages culturels et comportementaux de ces populations, notamment par la pratique du christianisme et les modes vestimentaires, on a fait observer qu'ils étaient suffisamment familiers et typés pour être reconnus dans leur spécificité et qu'il n'y avait pas lieu de recourir au *tamiyz*²², c'est-à-dire d'institutionnaliser la différenciation, entre les communautés musulmanes et non musulmanes. L'utilisation de noms arabes par les chrétiens, tel ce Bakr al-Wahid cavalier réputé ou Ibn Wardah, riche marchand de Kairouan, est une autre façon de souligner un processus d'intégration avancé²³. Ces usages n'empêchèrent pas une sociabilité interactive de caractère festif en rapport en particulier avec le calendrier religieux.

22- De l'arabe *mâyyz* qui veut dire différencier, donner une marque distinctive.

23 - De l'arabe *mâyyz* qui veut dire différencier, donner une marque distinctive.



BIBLIOGRAPHIE

Pour une vue d'ensemble :

G. Jehel : *La Méditerranée médiévale, (350-1450)*, Paris, 1992.

G. Jehel et Ph. Racinet : *Le christianisme, début du VIIe-milieu du XIe siècle*, Paris, 1997.

G. Jehel et Ph. Racinet : *Les relations des pays d'islam avec le monde latin du Xe au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 2000,

Sur l'Afrique du Nord au Moyen Âge et la question du christianisme :

D. Arnauld : *Histoire du christianisme en Afrique : les sept premiers siècles*, 2001, Paris, Éd. Karthala.

J. Cuq : *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, 1984.

Ch. A. Julien : *Histoire de l'Afrique du nord*, Paris, 1972.

S. Lancel : « La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord » dans *Revue des études latines*, 59, 1981, p. 276-277.

S. Lancel : *Saint Augustin*, Paris, 1999.

H. Tessier : *Histoire des chrétiens d'Afrique du nord*, Paris, 1991.

Histoire de la persécution vandale en Afrique suivie de LA PASSION DES SEPT MARTYRS ; Registre des provinces et des cités d'Afrique / Victor de Vita; textes établis, trad. et commentés par Serge Lancel, 2002 Paris : Les Belles lettres, Texte latin avec trad. française en regard.

Pax et concordia : Chrétiens des premiers siècles en Algérie (IIIe-VIIe siècles) / Serge Lancel, Paul Mattei ; préface d'André Mandouze, : 2003, Lyon : Sourcils i.

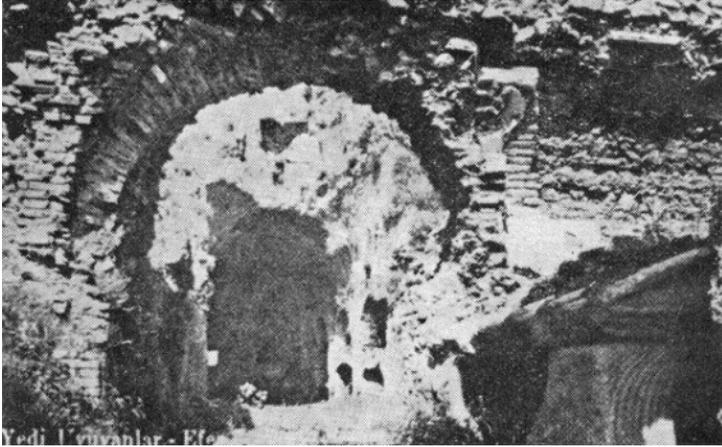


Le culte des Sept Dormants d'Ephèse

Odette Goinard

Le nom d'Ephèse évoque l'antique cité grecque d'Asie Mineure où le culte d'Artémis, précédant le christianisme, se manifestait par un temple classé parmi les sept merveilles du monde. Il est aussi inséparable de Saint Paul qui prêcha sur l'agora en l'an 57 de l'ère chrétienne et de la vierge Marie qui y accompagna Saint Jean lors de son apostolat.

C'est à Ephèse que les fouilles de l'Institut archéologique autrichien en 1926 ont dégagé une sépulture connue sous le nom de *Caverne des Sept Dormants*. Selon une tradition écrite ancienne, sept jeunes gens d'Ephèse furent emmurés vivants dans une caverne lors des persécutions ordonnées en l'an 250 par l'empereur Décius, pour avoir refusé de renier leur foi en Dieu. Ils ressuscitèrent après une longue dormition sous le règne de Théodore II en l'an 448, et moururent quelques heures plus tard après avoir porté témoignage. Ils y furent vus collectivement par les habitants qui décidèrent par la suite de leur élever un sanctuaire.



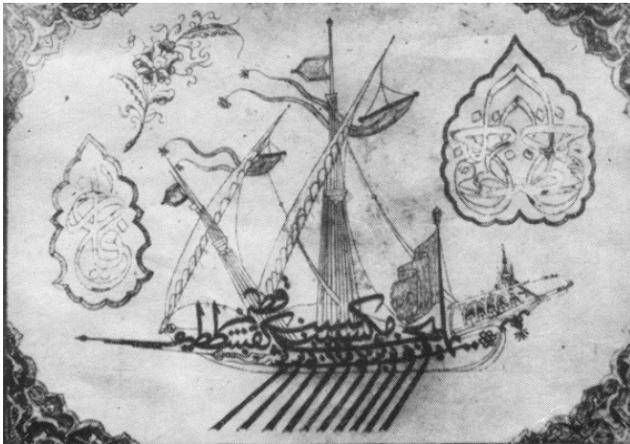
Seuil de la crypte des Sept Dormants à Ephèse.

L'église orientale célèbre deux fois les Sept Dormants dans son calendrier liturgique, le 22 octobre et le 4 août, tandis que l'Occident latin a fixé leur célébration au 27 juillet. Mais, l'exemple de ces martyrs de la foi est aussi vénéré hors des limites de la chrétienté. En effet la sourate XVIII du Coran, lue tous les vendredis dans les mosquées, porte le titre d'*Al Kahj*, c'est-à-dire de Caverne. Elle magnifie l'attitude de ces sept martyrs de la foi et de plus, selon l'islamisant Louis Massignon²⁴, « elle pressent dans leur résurrection anticipée l'annonce du Jugement dernier ».

C'est pourquoi, écrit-il « dans leur farouche adoration de la transcendance divine, les musulmans font exception pour les Sept Dormants et tolèrent qu'on élève des sanctuaires à ces martyrs. »

24 - Louis Massignon (1883-1962) orientaliste, professeur de sociologie musulmane au Collège de France.

Parallèlement aux textes liturgiques des deux religions, la dévotion populaire n'a cessé d'honorer les Sept Dormants tant chez les Musulmans que chez les Chrétiens. Au début du XX^{ème} siècle, la marine de guerre turque les considéraient comme leurs protecteurs et leurs noms étaient gravés sur la poupe des navires. Aux îles Comores, cet archipel de l'Océan Indien, chaque maison est dédiée aux Sept Saints Dormants, dont les noms sont inscrits sur les arbres des rizières.



La Nef Turque ottomane des Sept Dormants. XVII^{ème} siècle.

En terre d'Islam le culte s'est localisé souvent dans des cavernes, parfois dans des cimetières ou des mosquées depuis la Turquie, la Syrie, l'Egypte, l'Afrique du Nord où ses sites sont particulièrement nombreux.



A Guidjel IkJân les 7 piliers fâtimites des Sept Dormants.

La Tunisie les honore au Mont Gorra, à Midès, El-Oudiane et Tozeur. L'Algérie, au Cap Matifou (caverne) à Foug-el-toub (caverne et tombeau mégalithique), à Guidjel-Ikjan (piliers dans le cimetière), N'gaou (tombes), au Maroc à Sefrou (caverne). Il n'est pas jusqu'à l'Espagne musulmane où ils n'aient été vénérés (chambre aux Dormants à Gandia de Valence, caverne à Loja de Grenade). Et même à l'autre extrémité du monde musulman : en Afghanistan (mosquée à Meimar, tombe à Upiyan) et au Turkestan chinois (Toyoq grotte et mosquée).



Les Sept Dormants - Manuscrit médiéval.

Ces saints sont également vénérés en Europe : Rhénanie, Luxembourg, Suisse, Autriche. En Allemagne ils sont invoqués pour la guérison de certaines maladies et les prévisions météorologiques. A Rome un très ancien oratoire des Sept Dormants, près de la Via Appia, a été érigé en musée.

On sait que Saint Grégoire de Tours, mort en 597, fut le premier à faire connaître la vie des Sept Dormants en Occident, donnant une traduction latine de la légende syriaque. Plus tard, la *Légende Dorée* contribua à diffuser leur exemple dans le peuple.

Dans les pays germaniques leur culte paraît lié à l'apport en 942 à Trêves de reliques des Sept Dormants transférées de Rome

En France, l'abbaye de Marmoutiers, près de Tours, avait une crypte dédiée aux Sept Dormants. Mais, le plus antique

monument qui leur soit dédié est le dolmen de la Chapelle des Sept Saints en Vieux-Marché, par Plouaret en Bretagne. Non loin de ce dolmen christianisé où sont vénérées sept statuettes représentant les martyrs, se trouve une source qui leur est aussi dédiée, la dalle d'où jaillit cette source, est percée de sept trous placés en hexagone centré. Cette même configuration se trouve également à la source à sept veines de Guidjel, près de Sétif en Algérie.

Ce rapprochement est significatif d'un même culte chez des populations de religion différente appartenant à des continents distincts.

Selon le professeur Massignon, la vénération des Sept Dormants serait parvenue dans la région du Vieux-Marché par le petit port de Yaudet près de Lannion, port où l'Armorique s'ouvrait aux échanges avec l'Orient.

A Guidjel, dans le cimetière de Sidi Messaoud ben Driss, se trouvent sept stèles dédiées aux Sept Dormants. Elles sont constituées par des piliers romains surmontés de dômes avec des kanoun où les visiteurs font brûler de l'encens. Deux pèlerinages par an ont lieu, le dernier vendredi de juillet et le vendredi suivant le 6 septembre, dates à rapprocher des fêtes des Sept Dormants dans le calendrier byzantin.

En Bretagne, le pèlerinage annuel a lieu au Vieux-Marché quatrième de juillet suivant Sainte Madeleine.

C'est dans ce cadre armoricain associant l'Orient et l'Occident dans une même dévotion, que Louis Massignon eut l'idée de réunir Musulmans et Chrétiens à l'immémorial « pardon » breton. Chaque année, depuis 1954 une délégation musulmane se joint à la foule des pèlerins traditionnels de

Bretagne pour se rendre à travers les landes au vieux sanctuaire.

La veille au soir, précédés d'une bannière où se lisent en caractères arabes les phrases de la salutation angélique, les pèlerins se rendent au feu de joie, qui en général précède les pardons. Le lendemain, à l'entrée du dolmen, il y a la récitation de la *fatiha*. Ensuite, est célébrée dans la chapelle une grand'messe en rite oriental où les chants alternent en grec, arabe, kabyle et français.

Puis, chrétiens et musulmans se rendent à la source sacrée pour y entendre réciter la sourate XVIII par une personnalité musulmane. Cette manifestation islamo-chrétienne se termine en général par une *diffa* où est servi un couscous accompagnant un mouton égorgé selon le rite d'Abraham.

Pendant les douloureuses périodes du conflit en Algérie, des amis algériens du professeur Massignon se rendirent au péril de leur vie à la source de Sept Dormants de Guidjel pour se joindre aux prières des pèlerins de Bretagne. Ainsi la vénération des Sept Saints d'Ephèse associe-t-elle dans l'espérance les fidèles des deux religions.



Eglise du Vieux-Marché



Plaque commémorative



C'est dans la chapelle des Sept Saints qu'a été transféré le 22 juillet 1965 le bourdon de la cathédrale Saint Philippe d'Alger, baptisé Augustine (1030 kilos) et béni le 5 mars 1868 par Mgr Lavigerie .

D'après Geneviève Massignon (1921-1966) Docteur ès Lettres.

Bibliographie

Louis Massignon, *Les Sept Dormants, Apocalypse de l'Islam*, ap. Mélanges Peeters, tome II, pp. 245-260.

Louis Massignon, *La maison de la Vierge et la résurrection des Sept Dormants à Ephèse*, ap. La France Catholique 12 août 1955 .

Voir du même auteur : *Les Sept Dormants d'Ephèse en Islam et en Chrétienté*. Ap. *Revue des Etudes Islamiques*, 8 fascicules parus de 1955 à 1963.

Alain Amato, *Monuments en exil*, ed. de l'Atlantique 1979, pp. 230-231.



Villas d'Hammamet

Gérard Aumont



Le célèbre café maure d'Hammamet

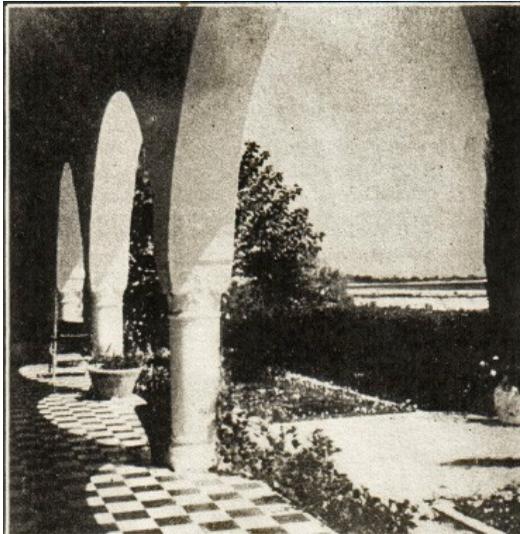
Hammamet a pris une place nouvelle dans le monde, du fait d'une simple petite information annonçant que Mrs Simpson venait d'y acquérir une propriété où elle se retirerait avec le duc de Windsor. En réalité, le beau village assoupi au bord de ce golfe célèbre depuis la plus haute antiquité méritait mieux que l'humble rôle de comparse dans la royale aventure qui a préoccupé la planète pendant tout ce mois de décembre...

Depuis une dizaine d'années, quelques amateurs d'art et dilettantes fortunés réalisent le long du golfe d'Hammamet, à quelque distance du village, une manière d'expérience architecturale qui, sans adultérer en rien l'esthétique arabe de

la région, ni perdre quoi que ce soit du confort européen, constitue une étonnante réussite et un exemple dont la réputation a déjà dépassé les frontières tunisiennes.

A Tunis, en général, nous pensons qu'Hammamet n'est qu'une jolie escale de dimanche, assez carte postale avec son vieux fort barbaresque, son petit port de pêcheurs et le classique cimetière oriental, où le blanc troupeau des tombes broute dans les sables blonds... Mais en Angleterre, en Amérique et sur quelques points du globe où se retrouve toujours une sorte d'élite internationale qui n'est pas uniquement celle de l'argent, on sait que dans ce paysage choisi du Cap-Bon, qui fait très campagne virgilienne, un petit groupe d'étrangers a composé un incomparable asile de repos.

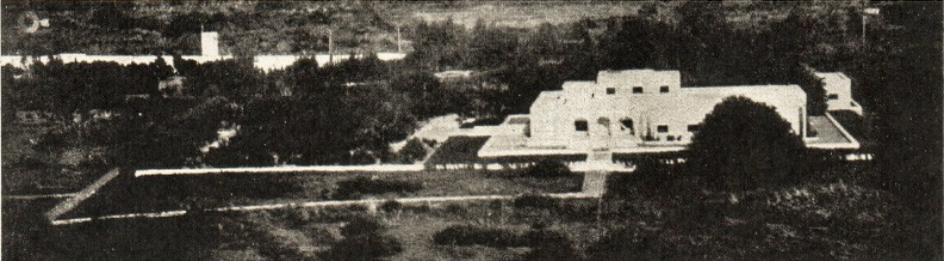
Ces villas que nous prenons pour modèles sont, à moins de trois kilomètres d'Hammamet, disposées au milieu de jardins - les jardins délicieux et fermés dont parle le Cantique des Cantiques - qui les séparent littéralement du monde extérieur, sauf du côté de la mer, dont chacune a sa part.



Terrasse de la villa de Madame Nada Patcevitch



Entrée de la villa de M. et Mme Henson



La propriété Sebastian vue d'avion

Elles ne répondent pas à un plan d'ensemble mais à la fantaisie bien dirigée de chaque propriétaire. Elles ont poussé au hasard, à la façon de la maison turco-mauresque, c'est-à-dire sans architecte, sous la seule direction d'un entrepreneur. Et celui-là, son nom mérite d'être retenu : H. Dicara, qui a appris lentement son art en regardant autour de lui les maisons arabes du Cap-Bon, se composant ainsi une technique qui lui permette d'allier les types locaux d'architecture, fruits d'une civilisation ancienne et très particulière, aux goûts et aux besoins de la civilisation actuelle.

Mais en fait, existait-il, de Nabeul à Hammamet, et dans les environs, une maison-type ? On a plutôt le sentiment que les maçons arabes ont, à travers les siècles, joué avec les lignes et les formes, mêlant naïvement l'art musulman à l'art byzantin dont il est l'héritier direct, réalisant des demeures qui conviennent au climat, aux mœurs et à la religion. Est-ce un art à proprement parler que celui de la maison de l'Islam On ne peut le dire tout à fait, s'agissant d'une géométrie au fond assez élémentaire, qui n'a pas de virtuosité mais dont la vue est d'une séduction inimitable.



La façade sur la mer de la villa Sebastian

Dans ces villas modernes qui forment ce que les indigènes appellent le quartier anglo-américain d'Hammamet, il n'y a pas eu de système préalable mais une compréhension parfaite des alentours, une adaptation quasi miraculeuse d'un style ancien et local à des idées modernes de confort et de goût. L'impression qui domine devant ces cubes blancs, enrichis souvent de quelques détails disparates tombés de la terre des roumis - sans qu'y perdent en rien la simplicité des lignes et l'élégance des plans - c'est que les propriétaires ont voulu respecter les effets esthétiques du vieux maçon arabe en infusant seulement un esprit de joie païenne et de sociabilité dans l'antique demeure de l'Islam.

Qu'on aille de la plus somptueuse villa, celle de M. Sebastian (qu'on dit vendue à Mrs Simpson) à celle du colonel Howard Bury (qui combine habilement le style de Nabeul à celui de Djerba), en passant par celle du baron Hoyningen Huenè (étendue et capricieuse comme un village arabe) ou celle de Mme Nada Patcevitch (simple cube blanc), il semble bien que celle dont la conception soit la plus heureuse est la propriété de M. et Mrs Henson, la plus ancienne et, croyons-nous, celle qui s'accommode le mieux de notre sens du vivant, du pratique

et du simple. Les pièces sont groupées autour du classique atrium que nous appelons ici patio. C'est le type même de la maison repliée sur sa cour si familière aux Arabes et née de l'instinct de plusieurs siècles. Mais il n'y règne plus le souvenir d'emmurées ou de femmes captives, il n'y a que l'avantage en été d'être à l'abri du sirocco. Le plafond s'y voûte sans cintre, d'une blancheur de lait, et le plâtre sculpté au-dessus des vieilles portées cloutées est le seul élément dont puisse jouer l'imagination. Il y a à la fois le respect d'une tradition arabe : ne pas extérioriser la richesse (mobilier de style simple et nu) et une adaptation parfaite du génie occidental qui réussit à bouleverser l'austérité des murs blancs, à rajeunir le cadre, à lui donner clarté, santé.

Toutes ces villas, d'ailleurs, sont fonction de leurs jardins. Elles s'y perdent et s'y épanouissent. Les graves cyprès immobiles regardent gesticuler les figuiers de Barbarie. D'adorables chemins creux, encadrés d'oliviers ou de cactus, mènent d'une demeure à l'autre. Oui, ces villas constituent vraiment sous la claire lumière d'Hammamet, l'idéal asile de repos. On est tout près de Tunis, à quelques heures d'avion des grandes capitales européennes, mais l'impression d'éloignement est comparable à celle des oasis et le miracle veut que la disposition même des quelques terrains disponibles interdit à cette partie d'Hammamet, en se développant, de prendre des airs de banlieue trop chargée.

Extrait de *La Tunisie Illustrée* - 1936- no 72



Le patio de la villa Henson



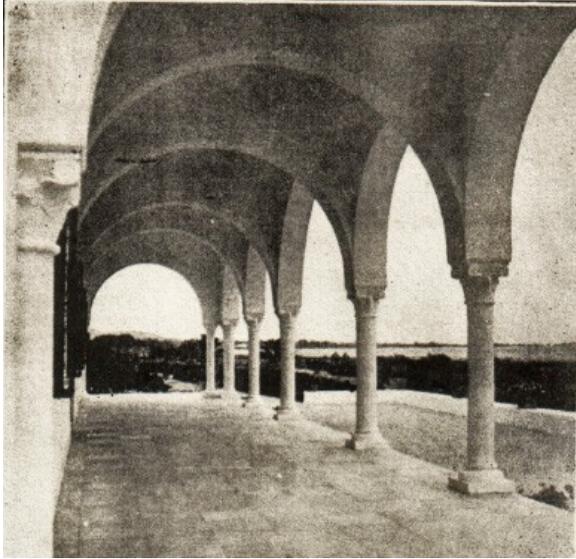
La villa du baron Hoyningen Huene pareille à un village arabe dans le soleil levant



Mrs Simpson quitte la propriété de M. et Mr" Henson encadrés par ces derniers et, au second plan, par son ex-mari et le critique d'art Gerald Kelly



Crépuscule sur la plage. Un vieillard tricote une chéchia



Terrasse de la villa du Colonel Doward Bury, (chef de l'expédition himalayenne de 1921) ; Dans le fond on aperçoit Hammamet.

Vieux Sérail

B. Sarabusi

Ce poème est dédié à Jean Pomier, par l'auteur.

Président des écrivains algérien, Jean Pomier (1910-1957), contemporain de Robert Randau, fit partie des amis de Marcello Fabri en 1934.

Il a écrit notamment *Poèmes pour Alger* et *Chronique d'Alger*. Il se voyait ainsi : « Fils d'une terre de lumière et d'action, totale occupation solaire, une domination héliaque continue et son impérieuse ardeur. Ici pas de brumes, pas de nuées, pas de cieux tristes et lourds ». Gabriel Audisio l'appelait le *Vociférateur*. Et il vantait « cet éternel Argonaute, navigateur de thalassies inexplorées vers les îles désertes du bonheur ». Dans *Notre Algérie littéraire* (préfacée par Georges Duhamel), Pierre Grenaud décrypte sa personnalité : « L'Algérianisme,,, » sans vouloir débaptiser ce mouvement ou encore moins le détourner de son origine, le poète Jean Pomier eût préféré l'appeler Francitan ; ce terme contient une double racine France et Mauritanie. La substance originelle de l'Algérianisme, conçu par lui comme un *Ars magna*, J. Pomier l'exposait ainsi : « Dans un pays comme celui-ci, pour diriger droit ce qui est politique comme pour écrire vrai, ce qui est du littérateur, il faut également connaître le milieu que l'on décrit ou que l'on dirige. De l'écrivain le peuple reçoit sa conscience d'art ; même but, l'harmonie dont l'un organise la poursuite, dont l'autre évoque et scrute la beauté ». Il existe un prix Jean Pomier mais nous ne savons pas si J. Sarabusi l'a reçu ...

Annie Krieger- Krynicki



Le musicien - Bois de Morin-Jean

« Ce ne sont que festons ; ce ne sont qu'astragales ;
Près d'ornements persans d'un contour infini
Fleurit une arabesque à l'entrelac ténu
Tandis que de nougat les houris se régalent.
De la vasque jaillit une gerbe d'opales,
Sur l'épais tapis turc s'endort l'éphèbe nu
Et d'un moulage on voit le satyre cornu
Qui de ses pieds fourchus poursuit deux nymphes pâles ;
Ébréché par le temps, bruni par les chaleurs
Un fût salomonien érige en trois couleurs
Un lourd chapiteau grec dont s'effile l'acanthé
Et dans le jour filtré par le moucharabieh,
La négresse accroupie évente le trépied,
Chauffant la poêle où frit la chakchouka piquante. »

Souvenirs de la médina tunisienne (in *La Tunisie*, revue illustrée 1936)



Satyre - gravure antique