

# Religiosité populaire et culte des saints dans l'œuvre judéo-marocaine d'expression française

Hind Elbaz  
FLSH Meknès, UMI Meknès

## Introduction

Au Maroc, les relations entre Musulmans et Juifs, répartis à travers quasiment l'ensemble du territoire et plus nombreux que leurs coreligionnaires d'Algérie et de Tunisie, sont particulières. Les juifs du Maroc formaient à l'époque précoloniale la seule minorité religieuse non musulmane du pays. Ils représentaient, aussi, la première communauté juive du monde arabe. Bien que certains historiens, chroniqueurs ou journalistes donnent de la communauté juive marocaine une vision « pessimiste », insistant sur le statut de dhimmi, sur la misère des mellahs, sur une situation qu'ils comparent, explicitement ou implicitement, à celle des communautés juives d'Occident, mais rarement en la rapportant à l'histoire du Maroc, à son contexte socio-économique et à son évolution. Beaucoup d'autres affirment que plus de 2000 ans d'histoire des juifs du Maroc ont donné lieu à ce qu'on appelle "une symbiose judéo-musulmane"<sup>1</sup>.

Le judaïsme marocain fut, fort remarquablement, un véritable point de rencontre et d'ancrage pour les diverses communautés du pays. Il fut synonyme par excellence de connivence entre les cultures berbère, arabe et juive. Cette co-présence de mondes différents, de groupes culturels et confessionnels variés, voire contraires, fut en vérité l'une des forces vives du peuple marocain. La cohabitation et l'interaction permanente entre Juifs et Musulmans au Maroc a donné lieu à des interférences culturelles dans divers domaines de la vie quotidienne tels que la nourriture, les vêtements, la musique, le conte populaire, les proverbes, les anecdotes, les croyances et les pratiques magiques ou encore la vénération commune des saints. Tous ces éléments, ayant laissé des traces dans le Maroc d'aujourd'hui, tiennent une place de la plus haute importance dans l'imaginaire des dramaturges. Évoqués dans un langage symbolique (halqa, chant, costume, musique, vocabulaire, proverbe, décor, etc.), ces éléments sont des échos amplifiés des retentissements profonds de la vie antérieure. Pour Joseph Chetrit, ces interférences constituent « un habitus communautaire hybride »<sup>2</sup> qui

---

<sup>1</sup> Même si beaucoup d'encre a coulé sur la réalité de l'importance de cette symbiose, sur la diversité des zones dans lesquelles elle s'est manifestée (régions rurales du Sud comparées aux zones urbanisées, et disparité entre les villes) et sur les fractures historiques qui l'ont brutalement interrompue.

<sup>2</sup> Joseph Chetrit, « Pour une socio-pragmatique de l'identité socioculturelle : L'identité judéo-marocaine et sa lente évolution au XXe siècle », in Pierre-Christophe Cathelineau (dir.), *Heurs et malheurs de l'identité, Colloque de Fez 2007*, Paris, Association Lacanienne Internationale, 2008, pp. 311-352

porte en lui les traces de sources diverses aussi que de nombreux processus d'adaptation. C'est une identité plurielle et compliquée qui est questionnée par les protagonistes.

Ce travail qui porte sur l'étude du culte des saints est pour nous une piste à emprunter pour retracer la pérennité culturelle et l'identité marocaine des les œuvres littéraires en question. Car, comme l'affirme Marie-Brunette Spire sur les écrits des juifs,

cette recherche est juive non pas essentiellement parce que les auteurs en sont Juifs, mais parce qu'elle s'articule autour de thèmes juifs, dont le dénominateur commun est l'interprétation de leur condition de Juifs en quête, une redécouverte, une célébration de racines plongeant dans une culture et un héritage perdus au gré de la colonisation, de l'immigration et de l'assimilation à la langue et à la culture française. En un mot, c'est une littérature de l'identité<sup>3</sup>.

Afin de mieux structurer notre réflexion, nous avons fait en sorte qu'elle s'articule autour de la problématique suivante : dans quelles mesures l'analyse des rituels du culte des saints juifs peut-elle révéler l'existence d'un imaginaire commun partagé avec la majorité musulmane et la prédominance d'une entité culturelle judéo-marocaine, laquelle constitue le résultat de la rencontre d'une éthique et un contexte culturel pluriel ?

Pour répondre à cette problématique, nous allons nous arrêter, dans un premier temps, sur certaines notions telle que la religiosité populaire, la culture populaire le *Tsadik*, la *Hilloula*,... etc. Dans un deuxième temps, à travers un aperçu anthropologique sur le culte des saints judéo-musulman au Maroc, ainsi que l'analyse de quelques œuvres littéraires, nous tenterons de relever les pratiques, les rituels et les croyances et d'illustrer la dynamique dans laquelle la vie quotidienne et les influences constantes des traditions communautaires se combinent faisant du culte des saints un aspect particulier d'une identité culturelle hybride.<sup>4</sup> Nous vérifions enfin si ces pratiques culturelles persistent en diaspora en combinant les aspects de l'héritage judéo-marocain avec différentes formes d'intégration dans les nouvelles sociétés d'accueil.

### **I- Religiosité populaire et vénération des saints**

Au-delà de toutes religions, juive ou musulmane, la cohabitation entre les deux communautés a donné lieu à une culture populaire et une forme de religiosité populaire commune. « L'une des questions qui se situent au cœur de la définition de la religion populaire concerne la présence d'un système de croyances et de pratiques qui, loin d'être

---

<sup>3</sup> Marie-Brunette Spire, « Des écrivains juifs du Maghreb à la recherche de leur identité » dans *Les Juifs du Maghreb diasporas contemporaine*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, p. 265.

<sup>4</sup> « parole venant d'ailleurs et de loin, apprentissage initiatique à ma propre identité en devenir à ma propre prétention à l'universalité, qui que ce soit, muni ou démuné de force de stratégie et de puissance sur les autres. », souligne Abdelkebir Katibi, *Amour bilingue*, Casablanca, Ediff, 1983, P.54.

marginales et irrationnelles, feraient en fait partie d'une conception cohérente du monde.»<sup>5</sup> Nous entendons ici, par « religiosité populaire », toutes pratiques, croyances et rituelles qui loin d'être marginales et irrationnels sont souvent en dehors de toutes idées religieuses bien définies.

La culture populaire, quant à elle, se définit souvent comme « une catégorie résiduelle où l'on range tout ce qui n'appartient pas à la culture des élites.»<sup>6</sup> La culture populaire se veut avant tout une culture orale ; elle est le fruit d'un ensemble de traditions orales d'une région, d'une localité, d'une classe sociale ou de toute une société. Cette sagesse millénaire représentant les aspirations des communautés, les croyances populaires, les rites et les récits légendaires se matérialise à travers la vénération des saints, les croyances superstitieuses, les contes populaires et légendes, les proverbes,... etc.

La religiosité populaire commune a permis l'étude des relations entre les Juifs et les Musulmans au Maroc. Ainsi, le culte des Saints, montre qu'il existe d'une part, une vénération, manifeste ou parfois cachée, des saints juifs par des Musulmans : « le sanctuaire de R. Amram Ben-Diwan attire beaucoup d'adeptes musulmans qui jettent dans le brasier de cire tout comme les pèlerins juifs, des caisses entières de bougies. L'un deux, délivré d'une paralysie, sauta de joie dans le brasier en toute confiance, se débarrassa de ses béquilles et couvrit dévotement de baisers la pierre tumulaire<sup>7</sup> ». On tend à « islamiser » le saint juif. D'autre part, les Juifs de leur côté vénèrent des saints musulmans. Il est intéressant de constater qu'ils ont toujours des traditions qui rattachent ces saints au judaïsme. Selon Ben-Ami, « ces tentatives de "judaïsation" nous montrent, que les Juifs, sont loin de reconnaître ouvertement qu'ils vénèrent un saint qui n'est pas des leurs – ce qui n'est pas le cas pour les Musulmans.»<sup>8</sup> Dans son étude sur le culte des saints judéo-musulmans au Maroc, Issachar Ben Ami affirme qu'il existe cent vingt-six saints vénérés communément par les Juifs et les Musulmans du Maroc. Ces saints qui jouissent d'un culte commun, se répartissent en trois catégories :

- Les Saints Juifs vénérés également par des Musulmans ;
- Les Saints revendiqués à la fois par les Juifs et les Musulmans ;

---

<sup>5</sup> Micheline La liberté, « Religion populaire et superstition au Moyen Âge », in *Erudit* [En ligne], mise en ligne le 20 octobre 2002, consulté le 6 Août 2017, URL : <http://id.erudit.org/iderudit/005012ar>

<sup>6</sup> Entretien avec Jean-Paul quel Jean-Paul Gabilliet, « La notion de « culture populaire » en débat », *Revue de recherche en civilisation américaine* [En ligne], mis en ligne le 17 Juin 2009, consulté le 14 Mars 2018, URL : <http://journals.openedition.org/rrca/173>

<sup>7</sup> Issachar Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulman au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1990, p. 116.

<sup>8</sup> *Ibid.*

- Les Saints Musulmans vénérés également par des Juifs.<sup>9</sup>

Ben-Ami avait consigné un nombre non moins considérable de témoignages faisant état de la soumission complète du Musulman vis-à-vis du Saint Juif, de sa fidélité -qui passe parfois de génération en génération- et de son attitude amicale et respectueuse non seulement envers le saint, mais aussi envers tous les Juifs : «Après le meurtre de l'un de ses coreligionnaires, un Musulman va se réfugier près de la tombe du Rabbi David U-Moshé. Il fit le vœu de lui offrir tous les ans un sacrifice s'il le sauvait de ses poursuivants. Ceux-ci vinrent jusqu'à proximité de sa cachette mais ne le virent pas. Il fut ainsi sauvé et tous les ans il apporta son sacrifice. »<sup>10</sup> Des fois, quand un différend oppose un Juif à un Musulman, ce dernier lui demande d'aller faire un serment près de la tombe du Saint à qui on reconnaît justice et confiance : «Un Musulman exigea d'un Juif qui refusait de lui rembourser une dette, qu'il prêtât serment sur la tombe de Moul Timhadart ; ce dernier se révéla au Juif dans une vision onirique et lui ordonna de s'acquitter de son dû. »<sup>11</sup>

Dans sa détresse, un Musulman se rendit, sur les conseils d'un Juif, auprès du Rabbbin Raphaël Encaoué qui trouva le moyen de lui restituer son argent : «Il n'y a point de Dieu sinon Allah et Sidna Raphaël est son messenger. »<sup>12</sup> Il est intéressant de souligner qu'en période de sécheresse les Musulmans demandaient aux Juifs de faire intervenir leurs Saints. Cette pratique a été remarquée par maints chercheurs et elle a existé dans presque tous les pays musulmans où il y avait une minorité juive.

Les Juifs ont aussi vénéré certains saints musulmans auxquels la tradition attribue toujours une origine juive. Sidi Belyout, enterré à Casablanca, est selon certaines traditions d'origine juive et il en est de même de Sidi Mohamed ubel Kassem, enterré à Skoura :

Les Musulmans l'accaparèrent et l'appelèrent Sidi Muhamed ubel Kassem. Ils nous permettent de le visiter seulement de loin. Mais dès qu'il y a une guerre ou des coups de fusil, les Musulmans nous appellent et nous disent : entrez, le Saint vous appartient et alors nous entrons<sup>13</sup>.

En somme, les exemples qui éclairent les liens considérables qui unissent les Juifs et les Musulmans dans une même vénération sont très nombreux. L'un des facteurs majeurs de

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>12</sup> Issachar Ben Ami, « *Le Culte des Saints chez les Juifs et les Musulmans au Maroc* », in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (XIXe-XXe siècles)*. Actes du Colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre -Mer, organisé par Jean-Louis Miège, Abbaye de Sénanque, oct. 1978, Paris, CNRS, 1980, p. 106.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 106. Un autre exemple plus intéressant aussi, celui de Sidi Bou'issa u-Sliman, enterré à Anzeur chez les *Sektana* du Sous, Saint très vénéré par les Juifs.

cette vénération commune des saints résulte de la notion de *la baraka* (la Grâce divine). Comme le Marabout musulman, le Saint Juif, en plus de son mérite d'origine divine, possède *la baraka*, qui en fait une source de bénédictions pour ceux qui le côtoient. Le Saint peut conférer sa *baraka* à des Hommes ou à des objets, qui entrent en contact avec lui, ou même avec sa tombe, s'il est mort. Curieusement, *la baraka* de la tombe où le Saint est enterré, est plus grande que celle du Saint vivant lui-même. Une parcelle de cette *baraka* du Saint est souvent transmise aux membres de sa famille immédiate, et à ses descendants, qui s'en prévalent, et peuvent même en tirer quelques bénéfiques. L'analyse et l'interprétation de la vénération commune des saints montrent qu'il s'agit d'un phénomène religieux qui puise à des sources très lointaines dans le temps et qui se rattache à des mythes anciens mais en tenant compte des spécificités locales.

## II- Le *Tsaddik* : caractéristiques

La conception du *Tsaddiq* (Saint homme) était profondément enracinée dans la tradition juive classique. « La présence d'un saint était une donnée de base dans la réalité culturelle du juif marocain, un idiome central autour duquel s'articulaient ses expériences. »<sup>14</sup> Au sein des différents groupes juifs, sépharades ou ashkénazes, hors de l'Afrique du Nord, on a assigné à de pieux rabbins et des sages charismatiques des attributs de sainteté et leurs tombes sont devenues des centres de pèlerinage populaires. En conséquence, il est bon de noter que le phénomène analysé ici, bien qu'intimement lié aux traditions marocaines indigènes, est également ancré dans la religion juive, tout au moins dans ses aspects les moins officiels et les plus populaires. Les Saints étaient des individus doués de charisme, honorés pour leur érudition et leur piété. Ils étaient censés posséder une force spirituelle particulière ainsi que le pouvoir potentiel de la Grâce divine. Cette force spirituelle, qui ne disparaît pas après la mort du saint homme, peut être utilisée pour l'aide et le bénéfice de ses fidèles.

En termes de popularité et d'importance, on peut classer les Saints Juifs du Maroc sur un continuum allant des *Tsaddiqim* locaux, connus uniquement par une congrégation particulière, en passant par les Saints régionaux, jusqu'aux Saints vénérés par un très grand nombre de fidèles à travers tout le pays. En termes d'« authenticité », quelques-uns de ces Saints ont été des personnages historiques, fondateurs et successeurs de dynasties notoires (dont le rabbin Ya'acov Abou-Hatsera est un exemple célèbre), tandis que d'autres semblent être des figures légendaires. Ce dernier groupe comprend les *Tsaddiqim* les plus populaires.

---

<sup>14</sup> Vincent Crapanzano, Vivian Garriso (dir.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York, Wiley Interscience, 1977, p. 43.

Le vide historique qui entoure nombre de *Tsaddiqim* s'explique par le fait que ceux-ci n'étaient pas connus de leur vivant, mais qu'ils ont plutôt été reconnus en tant que Saints après une apparition posthume (habituellement dans un rêve). On peut soutenir que l'histoire de la vie d'un Saint légendaire, moulée dans une culture basée sur l'imagination populaire bien plus que sur l'événement historique, contient et reflète des thèmes fondamentaux pour la communauté juive marocaine : la continuation de la vie juive dans l'Exil, la mobilité géographique, la lutte pour le retour à la mère patrie qui n'aboutit pas, etc. L'origine israélienne d'un bon nombre de *Tsaddiqim* populaires est en rapport direct avec le phénomène analysé.

### III- *Hilloula* vs *Moussem* : rites similaires et symbiose culturelle

Les croyances et les pratiques liées à la vénération des Saints ont joué un rôle fondamental dans la vie de nombreux Juifs au Maroc, étant donné que « les Juifs marocains se sentaient liés à leurs Saints et les ont vénérés de façon éminemment maghrébine. »<sup>15</sup> Dans le cas des Saints les plus renommés, des milliers de personnes, venues de tous les coins du pays, se réunissaient autour de la tombe pendant plusieurs jours pour des festivités extraordinaires, au cours desquelles elles dansaient, psalmodiaient, priaient et allumaient des bougies : c'est la *Hilloula*.

Pareillement à la *Hilloula* des Juifs, les Musulmans célèbrent le *Moussem*, « le grand », une ou deux fois par an, au printemps et en automne, uniquement dans le sanctuaire. L'organisation des festivités qui se poursuivent durant quelques jours incombe aux descendants du marabout, au *muqaddam* ou à la personne qui a pris le sanctuaire à ferme. L'espace sacré, ici le site des saints, est souvent révélé par des signes symboles comme la pierre, l'arbre, la source, dont la signification est connue. Le temps de la *Hilloula* et de *Moussem* est un temps sacré qui diffère du temps ordinaire. La nature est donc chargée d'une valeur religieuse que Juifs et Musulmans, depuis les temps les plus reculés, ont respectée comme telle.

La comparaison entre la *Hilloula* et le *Moussem*<sup>16</sup> nous a permis de relever beaucoup d'éléments communs, mais aussi quelques différences : si les juifs allument des bougies en cire blanche, les Musulmans, eux, ont une prédilection pour les cierges colorés qu'ils achètent

---

<sup>15</sup> Norman Stillman, « Sadiq and Marabout in Morocco », in Issachar Ben Ami (dir.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage, Studies*, Jerusalem, Magnes Press, 1982, p. 403.

<sup>16</sup> Selon une étude comparative que nous avons effectuée, en 2014, entre la *Hilloula* de Amran ben Diwan et le *Moussem* de sidi Ali, dans le cadre de notre projet de mémoire de master intitulé : *La dimension interculturelle judéo-marocaine : culte des saints et pratiques poético-musicales*.

sur place, dans l'intention d'en brûler une partie au sanctuaire et d'emporter le reste chez eux. L'usage de brûler de l'encens, très courant chez les Musulmans, est presque inexistant chez les Juifs. Tandis que ces derniers allument tous les cierges qu'ils apportent avec eux, les Musulmans destinent surtout leurs bougies à la décoration. La coutume des *ex-voto*, qui existe aussi chez les Juifs, est beaucoup plus répandue chez les Musulmans ; chaque coin de leurs sanctuaires en déborde : la tombe, les fenêtres, les balcons, les arbres, les pierres, etc. Dans les deux sociétés, on partage avec d'autres pèlerins le repas traditionnel ou *ta'am* qu'on fait cuire sur place : du couscous et de la viande. Durant le *Moussem* on abat des volailles, des ovins, des bovins ou des chameaux parés d'ornements. Le sacrificateur prélève une partie de la viande de la bête pour le repas traditionnel et le reste revient de droit à la personne qui gère le sanctuaire. Chez les Juifs, rappelons-nous, la viande est partagée en rations égales entre les pèlerins<sup>17</sup>.

La *ziyara* se passe en prières, en chansons et en danses, entrecoupées par les *zgharit* des femmes. Les grandes processions de pèlerins qui se dirigent vers le sanctuaire inaugurent déjà les festivités, tout au long de la route, par la danse, la musique et le chant. Chez les Musulmans comme chez les Juifs, la danse constitue un facteur important dans les festivités de la *ziyara*. Les danseurs s'organisent en groupes, séparés ou mixtes – comme au *Moussem* de Sidi Ali, de Sidi Ahmed El-Bernussi dans la région de Fès, ou de Moulay Brahim, près de Marrakech – et agitent des foulards pendant qu'ils se démènent et tournoient.

Les rituels des pèlerinages chez les Juifs et les Musulmans au Maroc présentent, certes, un nombre important de points de convergence mais ils en contiennent aussi des divergences, car c'est dans les pratiques culturelles que l'on peut distinguer les appartenances les unes des autres et par conséquent se fonder pour reconnaître l'identité des sujets que l'on rencontre dans une sécularité indistincte. En conséquence, « les pratiques culturelles sont les manifestations de l'appartenance dans les situations réelles que connaissent les acteurs de la sociabilité. »<sup>18</sup>

#### **IV- La représentation du culte des Saints judéo-marocain en littérature**

Il n'est pas rare que la vénération des saints soit simplement intégrée à des récits ou à des romans judéo-marocains. Littéralement obsédé par l'idée de la reconnaissance et la maintenance du patrimoine culturel judéo-marocain, l'auteur paraît se raccrocher à tout ce qui lui rappelle la quotidienneté d'autrefois. Par le respect qu'elle impose d'un calendrier des

---

<sup>17</sup> Issachar Ben-Ami, *op.cit.*, p. 106.

<sup>18</sup> Bernard Lamizet, *La Médiation culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 209.

fêtes et coutumes, par les récits et contes qu'elle perpétue précisément au cours des veillées, la mère constitue le lien le plus sûr avec le passé et l'héritage sépharade. Dans *une épopée familiale*, de Marcel Bénabou, le narrateur nous raconte que le soir du Shabbat, la mère se lance dans la narration des contes que le narrateur écoute avec enthousiasme. Aux personnages bibliques se mêlent les figures de rabbins tels que Rabbi Meir, Rabbi Daoud Boussidan – enterré à Meknès – et Rabbi Amram Ben Diwan dont la tombe à Ouezzane est devenue un lieu pèlerinage.<sup>19</sup> Dans *Sépharade* d'Abécassis, la narratrice met en lumière l'histoire du Rabbi Amram Ben Diwan, émissaire d'Israël, qui au lieu de repartir vers la Terre promise avec les marocains juifs, il s'installa au Maroc, envoûté par sa beauté et ses sortilèges. Il mourut et fut enterré à Ouezzane :

La désertion la plus mémorable fut sans doute celle de rabbi Amram Ben Diwan, natif de Hébron, en Palestine. Il avait été envoyé au Maroc, en 1773, où il fut reçu royalement par la communauté juive. Le premier chabbat de son séjour à Meknès, rabbi Amram Ben Diwan fit un discours enflammé sur le devoir d'Alya en Terre sainte, dans la plus grande synagogue de la ville. Après son appel, de nombreux départs eurent lieu [...] Amram Ben Diwan dut lui-même rester à Meknès pendant près de huit ans. [...] Cependant, au lieu de partir, il entreprit un long voyage à travers le Maroc. [...] Rabbi Amram Ben Diwan continua vers Sefrou puis vers Ouezzane où il s'installa définitivement, jusqu'à sa mort...<sup>20</sup>

Ici, le but premier des légendes des saints est de remplir une fonction pédagogique essentielle. Les exploits des rabbins miraculeux présentent des modèles à imiter et comportent des avertissements non voilés à ceux qui s'appêtent à transgresser les lois religieuses et les règles de la tradition ancestrale. De surcroît, l'histoire des faits culturels représente une forme d'objectivation de la culture par le savoir, puisque nous sommes distancés, ne serait-ce que par le temps, par rapport aux représentations qu'elle fait apparaître, et par conséquent, nous objectivons les formes de la sociabilité mise à distance par le savoir et le questionnement anthropologique<sup>21</sup>.

Relatant la place que revêt le pèlerinage des Saints dans la société marocaine, la narratrice de *Sépharade* raconte que les Juifs allaient jusqu'à le prendre comme prétexte pour échapper au contrôle de la police lors de la tragédie du « bateau pisces » en 1961 : « *Pour ne pas attirer l'attention de la police, le groupe avait annoncé qu'il entreprenait un pèlerinage à Ouezzane, sur la tombe d'Amram Ben Diwan.* »<sup>22</sup> Le fait d'évoquer cet événement historique confirme le fait que l'Histoire articule la culture à la dimension sociale et politique de nos

---

<sup>19</sup> Marcel Bénabou, *Jacob, Ménaïem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXe siècle », 1995, p. 89.

<sup>20</sup> Eliette Abécassis, *Sépharade*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 170.

<sup>21</sup> Bernard Lamizet, *op.cit.*, p. 211.

<sup>22</sup> Eliette Abécassis, *op.cit.*, p. 108.



pratiques et de nos expériences, en particulier parce que les significations qu'elle en propose sont articulées aux significations politiques que l'on peut formuler à partir de la connaissance historique des acteurs qui les ont mises en œuvre. <sup>23</sup>

Objet d'amour et de vénération, ces figures frôlent la divinité et influencent fortement le vécu de tous les personnages : enfants, femmes et hommes. En effet, la mère marocaine juive ne manquait aucune occasion pour révéler des faits mystiques portant sur la vie des Saints afin d'en tirer des leçons morales. Il s'agit ici d'un récit qui « fonctionne comme la matérialisation de la mémoire collective, reproduisant dans les successeurs l'acquis des devanciers. »<sup>24</sup> Dans *Sépharade*, par exemple, on relate l'histoire de Sol Hatchwel appelée aussi Solica la *Sadiqa*, à Fès, il s'agit de la Sainte juive la plus célèbre au Maroc : « *Le prénom Sol était assez répandu au Maroc. Il était donné aux filles en souvenir de Solica la Sadiqa, de son vrai nom Solica Hatchwel, comme la grand-mère d'Esther, née à Tanger en 1817.* »<sup>25</sup> Solica avait eu une histoire terrible qui résonnait encore dans les oreilles de toutes les jeunes filles sépharades, pour les inciter à la méfiance la plus extrême envers leurs voisins :

C'était une jeune fille d'une telle beauté que les hommes avaient le souffle coupé lorsqu'ils la voyaient [...]. Or, un jour, alors qu'elle n'avait pas quinze ans, Solica se fâcha avec sa mère et se rendit chez sa voisine musulmane. Celle-ci avait un frère qui, en la voyant, tomba éperdument amoureux d'elle, au point qu'il voulut l'épouser et donc la convertir, lui promettant tous les cadeaux du monde si elle acceptait [...] Son refus blessa l'orgueil du garçon, qui se vengea en répandant le bruit qu'elle s'était convertie à la foi musulmane [...] L'homme acheta des faux témoins qui accréditèrent son mensonge, et jurèrent que Sol s'était convertie de son propre gré [...] Lorsqu'on voulut brûler son corps, un rabbin s'y opposa, ramassant beaucoup d'argent pour le remettre aux gouverneurs de la ville. Il put ainsi prendre le corps de la jeune fille et l'enterrer d'après la Loi, au cimetière de Fès. Depuis, Solica est vénérée comme une sainte dans tout le Maroc et il est d'usage d'aller se recueillir sur sa tombe. <sup>26</sup>

Cette histoire avait marqué Esther depuis son enfance. Elle en avait également conclu qu'il n'était pas bon de « [...] se fâcher avec ses parents, sous peine d'en mourir dans d'atroces souffrances. »<sup>27</sup> S'elle était affectée par cette histoire, c'est parce que la transmission culturelle et historique est aussi production de la part de celui qui reçoit « comme dans tout phénomène mémoriel, les informations acquises sont remaniées par le groupe ou le sujet, condition indispensable à l'innovation et à la création. »<sup>28</sup> Si comme le note

---

<sup>23</sup> Cf. Bernard Lamizet, *op.cit.*, p. 211.

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », n° 4, 1980, p. 91.

<sup>25</sup> Eliette Abécassis, *op.cit.*, p. 79.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 79 – 81.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 81.0

<sup>28</sup> Bernard Lamizet, *op.cit.*, p. 152.

Claude Lévi-Strauss, les Hommes ont « toujours pensé aussi bien »<sup>29</sup>, si « les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy que les autres »<sup>30</sup>, c'est parce que toute l'espèce humaine sans exception se caractérise par une acquisition du savoir cumulative et adaptative. Le capital mémoriel transmis par les générations précédentes n'est jamais fossilisé : il fait l'objet d'ajouts de suppression et d'actualisations qui l'enrichissent en permanence.

### V- Le pèlerinage judéo-marocain : une connivence attestée

Comme nous l'avons déjà mentionné, la présence d'un Saint était une donnée de base dans la réalité culturelle du marocain juif, un idiome central autour duquel s'articulaient ses expériences<sup>31</sup>. Le point culminant dans la vénération de chaque Saint est le pèlerinage collectif à son sanctuaire (*ziara* en arabe), pour l'anniversaire de sa mort, et là-bas, la *Hilloula*. En décrivant l'atmosphère qui règne dans la Hilloula de Ouezzan, Gracia rapporte :

La Hilloula de Fès était suivie par celle de Ouezzan. Les pèlerins venaient de toutes les villes du Maroc et même de plus loin encore. [...] Le Rav Amran Ben Diouane était très connu dans tout le pays et au-delà en raison des nombreux miracles qu'on lui attribuait. [...], il y avait énormément de monde autour de la tombe du saint. Les gens se poussaient, se bouscuaient, criaient, plaisantaient même tout en essayant de se frayer un chemin. Bien peu de pèlerins parvenaient à toucher le tombeau de Rabbi Amran Ben Diouane. Pendant que des centaines de bougies brûlaient, des hommes et des femmes priaient.<sup>32</sup>

La combinaison d'une spiritualité intense et de l'absorption de grandes quantités de nourriture et d'eau-de-vie, de déchaînements extatiques avec une atmosphère détendue, proche de celle d'un pique-nique, transformait la *Hilloula* en un événement que tous les participants, sans considération d'âge, de sexe ou de rang social, pouvaient véritablement apprécier :

Après avoir tant bien que mal accompli notre pèlerinage, ma sœur Simy et moi retournâmes sous la tente de nos amis. Sous cette tente magnifiquement décorée, les gens semblaient heureux. Nos amis trinquaient avec de grands verres d'eau-de vie à la main. Ils avaient emporté un ravitaillement énorme. La cuisine se faisait en plein air sur des kanounes. La kefta, viande hachée avec du persil, du cumin, du sel, du poivre, [...] Cela sentait bon, c'était délicieusement parfumé !<sup>33</sup>

Sociologiquement, ces festivités constituaient une occasion de catalyser et de canaliser des sentiments collectifs contribuant à la consolidation de l'identité juive ethnique. Le

---

<sup>29</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 255.

<sup>30</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 407.

<sup>31</sup> Vincent Crapanzano, *op.cit.*, p. 403.

<sup>32</sup> Colette Roumanoff, *Gracia Cohen, Récit d'une enfance marocaine*, Paris L'Harmattan, 2003, pp. 165 - 166.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 166.

concept de *communitas*<sup>34</sup> semble ici à propos, en ce sens que ces célébrations se caractérisent par une dissolution anti-structurale des liens sociaux et par un esprit dominant de communauté et de fraternité :

On mangeait, ajoute-t-elle, on riait, on buvait, on priait aussi ! Une fête joyeuse avec une forte dimension religieuse et cela jusqu'au petit matin. Lorsqu'on se levait, de nouveau on se rassemblait, on se retrouvait avec les juifs de tout le pays. Quel merveilleux lieu de rencontre !<sup>35</sup>

En outre, Les sanctuaires des Saints fonctionnaient comme des centres de pèlerinages collectifs, mais drainaient également un flot continu de pèlerins qui se tournaient vers le *Tsaddiq* pour des problèmes personnels qui relèvent du quotidien : les maladies physiques et psychologiques de toutes sortes, le célibat ou la stérilité non désirés, les difficultés conjugales, familiales, interpersonnelles, économiques, etc: « *Quiconque avait quelque chose à demander au saint se trouvait là.* »<sup>36</sup> On constate alors, qu'aucun problème humain ne pouvait être considéré comme déplacé ou insoluble pour le *Tsaddiq*, dont le rôle premier était celui d'intermédiaire entre Dieu et l'Homme. Autour des tombeaux, les véritables vedettes des festivités, c'est l'affluence :

Des jeunes filles, vierges ou non, prostrées en suppliques, présentent leurs prétentions matrimoniales aux squelettes saints. Les tuberculeux, vérolés, femmes stériles (seules des femmes pouvaient être stériles dans un mellah !) et autres victimes de la médisance, du mauvais œil et de la sorcellerie réclament secours à grands cris écorchés ou à vagues murmures torturés.<sup>37</sup>

Dans le même contexte, la narratrice de *La Renaicendre* rapporte :

[...] nous l'achevions par la visite incontournable du tombeau de Rabbi Abraham Moul Ness. [...] Maman vénérât ce Saint parce que c'était après l'avoir imploré de l'aider à vivre le bonheur d'être mère après 6 années de stérilité, qu'elle avait appris une semaine après son pèlerinage, qu'elle était enceinte de mon frère.<sup>38</sup>

Concernant la vénération partagée des Saints, Nicole Banon se rappelle qu'elle a souvent fait des pèlerinages avec des amies musulmanes qui le lui demandaient parce qu'elles avaient un vœu à formuler : « [...] elles étaient quelque peu persuadées que le Saint juif allait être plus efficace que le musulman parce que beaucoup moins sollicité depuis

---

<sup>34</sup> Michael Sallnow, «Communitas Reconsidered : The Sociology of Andean Pilgrimage», *Man*, vol.16, 1981, pp. 163 –182.

<sup>35</sup> Colette Roumanoff, *op.cit.*, pp. 166 – 167.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>37</sup> Ami Bouganim, *Récit du melleh*, Paris, J.C, Lattés, 1981, pp. 157 - 158.

<sup>38</sup> Nicole Elgrissy Banon, *La Renaicendre, mémoires d'une juive marocaine patriote*, Afrique Orient, 2010, p. 146.

*l'exode...* »<sup>39</sup> Pour la narratrice, ce pèlerinage commun constitue un grand moment de spiritualité partagée, une occasion unique de se faire des serments « d'amitiés éternelles »<sup>40</sup> La narratrice considère, aussi, les saints communs aux deux communautés comme un symbole de symbiose culturelle :

Il existe au Maroc des Saints juifs qui ont 2 appellations. Une juive et une musulmane. Par exemple, le Saint Rabbi David U Moshé enterré à Agouim, à 60 Kms de Ouarzazate a deux noms. Cette dernière citée pour les juifs, et celui de Cheikh d'Amekhzen pour les musulmans. N'est-ce pas un magnifique symbole de paix et de partage ?<sup>41</sup>

Comme nous l'avons déjà indiqué, le Saint est à la fois un être proche et un homme touché par le sacré. Il permet l'identification et assure la valeur d'unanimité du groupe. Ainsi, les pèlerinages semblent en même temps libérer des tensions individuelles et renforcer l'unité et la solidarité du groupe. Nicole Banon affirme dans ce sens:

Quand je sentais mon âme en phase d'explosion, je lui programmais une séance d'éclosion en organisant avec une amie musulmane ou juive une journée de pèlerinage dans un de nos multiples lieux Saints.<sup>42</sup>

Sous l'égide d'une coutume institutionnalisée et en présence du groupe, on arrivait à se défouler par un processus d'abréaction affective qui se trouve dans toutes les manifestations collectives de religiosité en Orient, mais qui ne peut être remplacé ailleurs.

## **VI- Culte des saints en diaspora : entre héritage et transmission des traditions**

### ***1- Le maintien des traditions comme garant identitaire***

La tradition, les mœurs, les rites, et leurs diverses représentations donnent à la société une impression de pérennité quasi-éternelle, là où toute société humaine en soi n'a qu'une durée de vie limitée. Par le maintien des traditions, le respect des mœurs et la répétition des rites, la mémoire collective évolue en se transmettant et se trouve modifiée par ses diverses interprétations. Aussi, pour la préserver un maximum, les individus qui composent la société perpétuent leur héritage culturel grâce au respect d'un ensemble de pratiques. Selon Danièle Hervieu-Léger, la tradition est définie principalement par le fait « qu'elle confère au passé une autorité transcendante. »<sup>43</sup> Elle est, ajoute-t-elle, « un univers de significations collectives dans lequel les expériences quotidiennes qui plongent les individus et le groupe dans le chaos, sont rapportées à un ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupes

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>43</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, p. 125.

eux-mêmes »<sup>44</sup>. C'est ainsi que prennent toute leur importance les avertissements contre les évolutions susceptibles de menacer, voire d'anéantir une société. « Rien n'est plus comme avant » : cette simple phrase, entendue partout et en tout temps résume le caractère faillible, indomptable et capricieux de la mémoire, spécialement dans le domaine de la tradition et des mœurs. Pourtant, c'est le changement, synonyme d'adaptation, qui garantit la survie mais surtout la vie d'une société. Comme le remarque Jean-Claude Schmitt, « une croyance ou un rite doivent être vécus et non survécus, sinon, ils disparaissent. »<sup>45</sup>

Lucette Heller-Goldenberg soutient que c'est loin du Maroc, ailleurs, dans d'autres contrées, que l'identité première des marocains juifs se manifeste amplement.<sup>46</sup> Lorsqu'il quitte son pays natal, le marocain juif est confronté à une prise de conscience brutale : il n'est pas uniquement juif comme il l'a toujours cru, il est aussi foncièrement Marocain. Il est imprégné par sa culture ancestrale, porteuse des croyances populaires et des traditions qui constituent un imaginaire marocain éminent et bien particulier (histoire de *jha*, de *jnnoune*, mauvais œil, *Hilloula*,... etc.). D'une part, cette prise de conscience de sa différence identitaire l'amène inévitablement à une attitude d'affirmation de son origine marocaine, de sa culture et de sa religiosité judéo-marocaine et orientale dans un esprit d'enrichissement et de complémentarité. D'autre part, comme son imaginaire porte l'ancrage solide d'un désir de repartir, retourner, il aménage des espaces d'ouverture et élabore des points de fuite pour se retrouver sur ces « lieux de mémoire ».

En diaspora, les marocains Juifs ont revendiqué fièrement leur héritage culturel. Ils ont vénéré avec passion leurs saints. Mais le fait que les endroits associés aux saints avaient été laissés au Maroc, demandait des assouplissements, voir une adaptation à cette nouvelle réalité géographique qui s'est manifestée à travers l'annexion d'anciens sites de pèlerinages, l'enterrement à nouveau des reliques des saints juifs du Maroc en Israël et la célébration des *Hilloulas* qui persistent toujours que ce soit au Maroc ou dans les nouveaux pays d'accueil.

## ***2- La Hilloula, des traditions multiséculaires qui persistent***

Beaucoup de nos auteurs affirment que la *Hilloula*, en tant que tradition multiséculaire persiste même après le départ définitif d'un bon nombre de la communauté. En exil, les Juifs

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>45</sup> Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie : l'église et le clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Editions EHESS, coll. « Civilisations et Sociétés, 56 », 1978, p. 946.

<sup>46</sup> Lucette Heller Goldenberg, « les juifs marocains au Québec : l'exil et le royaume », dans Peter Klaus (dir.), *Cultures et littératures immigrées*, n°18, Québec – Canada, New Romania, 1997, pp.171- 183.

rèvent l'importance de ce vécu religieux et de cette atmosphère de piété collective, qui donnent la force de survivre et l'espoir d'un avenir meilleur :

En Israël, on fête la Mimouna, on commémore les saints. En Israël, nous avons notre héritage en actes, en rites, en fêtes. On fête la Mimouna comme là-bas, et Lag Baomer, tu devrais voir ! La vénération autour de Baba Salé !<sup>47</sup>

Bien qu'elle soit fêtée en Israël, ce besoin d'assister à la *Hilloula* en terre natale persiste. Chaque année, les membres de la communauté juive n'hésitent pas à traverser les océans afin de visiter les tombes de leurs Saints. Ces pèlerinages attestent de l'attachement de la diaspora juive à sa marocanité, c'est un signe de confirmation identitaire, un refus de « la rhétorique de l'État-nation centrée sur l'appartenance à un seul lieu. »<sup>48</sup> Tous les membres veillent à être au rendez-vous et incitent leurs coreligionnaires à faire de même. Des énoncés comme : « *N'oubliez pas la Hilloula* »<sup>49</sup> ou encore « *Pense à la Hilloula et fais passer la consigne !* », font du pèlerinage un devoir qu'il faut à tout prix accomplir et qui autorise par conséquent l'emploi de l'impératif en dépit de toute hiérarchie sociale. Dans ce sens, la raison de ces voyages au pays natal « n'est jamais définie comme un plaisir »<sup>50</sup>, mais plutôt comme un devoir qui s'inscrit dans la sauvegarde et la transmission d'un patrimoine culturel et culturel voué à l'oubli. La majorité des marocains juifs qui ont quitté le Maroc, ne peuvent que regretter cette atmosphère spéciale introuvable ailleurs : « *Tu ne sais pas dont tu te privas, tu retrouverais au Maroc, tout ce que tu aimes, tout ce que tu as laissé derrière toi. Un monde perdu* »<sup>51</sup>, souligne Eliette Abécassis.

« La destruction d'un lieu vise la mise à mort d'une mémoire »<sup>52</sup>, on comprend alors la nécessité qu'il y ait à entretenir les sanctuaires des Saints juifs qui constituent le lieu de mémoire le plus important pour les marocains juifs aujourd'hui. Il faut noter également que la plupart des lieux de la mémoire juive font l'objet d'une intention particulière aussi bien de la part du Roi que de la part du ministère de la culture et de la Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain, qui veille à la conservation et à la restauration de ce patrimoine. Des donateurs juifs y collaborent aussi montrant leur attachement à la terre ancestrale. La réhabilitation des sites de pèlerinages a été remarquée, par Miriam lors de sa dernière visite à

---

<sup>47</sup> Eliette Abécassis, *op.cit.*, p. 177.

<sup>48</sup> Andry Levy, « Pèlerinage voyageurs en patrie diasporique, les retours des juifs au Maroc », *Critique internationale*, n°47, 2010, p. 67.

<sup>49</sup> Edmond Amran El Maleh, *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, La Découverte, 1983, p.129.

<sup>50</sup> Andry Levy, « To Morocco and Back : Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », in Eyal Ben-Ari and Yoram Bilu (dir.), *Grasping Lands: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, State University of New York Press, 1994, p.34.

<sup>51</sup> Eliette Abécassis, *op.cit.*, p. 177.

<sup>52</sup> Zannad Bouchara, *La Ville mémoire. Contribution à une sociologie du vécu*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 18.

Mogador. La narratrice raconte qu'un changement notable était fait autour du tombeau du Saint grâce à de riches donateurs juifs qui conservent toujours des attaches et des liens innombrables avec le Maroc :

La piste était maintenant devenue une autre goudronnée menant directement au tertre du tombeau vénéré, et les multiples constructions autour du sanctuaire, routes et maisons modernes construites par de riches donateurs juifs, montraient bien le lien insécable et l'attachement inéluctable de cette minorité à la terre marocaine.<sup>53</sup>

Pendant des siècles,

le marocain juif a connu une vie baignant dans une atmosphère de religiosité et de piété intenses : la synagogue, où il se rend deux fois par jour, par la prière liturgique, les ablutions sacrées, l'étude de la Bible, du Talmud et du Zohar ; au foyer dans ses gestes les plus quotidiens, par les rites alimentaires, le repos du Shabbat, la célébration des fêtes et des événements importants marquant la vie d'un individu ; enfin, par les références constantes à l'histoire juive, à la Bible et par le rêve de retour en Terre Sainte<sup>54</sup>.

C'est ainsi qu'il a mis en place des cadres de référence à la fois religieux et sociaux. Les auteurs d'origine judéo-marocaine ne manquent pas de souligner que l'immigration, surtout en Europe ou au Canada, a sapé complètement ces fondements culturels ; il y a en France, comme l'écrit Freddy Raphaël, confessionnalisation du judaïsme<sup>55</sup>. Cette même vision des choses est confirmée par Eliette Abécassis :

*Le judaïsme en diaspora n'a pas d'avenir, et ce n'est pas grave...  
- Si tout le monde disait cela, nous n'existerions pas toi et moi.  
- On existerait sous des formes différentes.*<sup>56</sup>

On aborde ici une caractéristique importante et apparemment contradictoire des juifs du Maghreb, c'est-à-dire la tendance à adapter les pratiques religieuses aux contraintes extérieures, tout en restant profondément pieux et religieux et en tenant à tout prix à continuer de se différencier du monde des non-juifs. Cette tentative d'adaptation s'inscrit dans une quête constante d'harmonie avec le milieu et une recherche d'ordre et de règles. Ce gonflement de l'aspect rituel remué de toute portée spirituelle, revêt désormais une dimension folklorique. Ce caractère symbolique des rites a été largement évoqué dans la littérature judéo-marocaine, comme le souligne El Maleh dans le propos suivant : « C'est notre folklore,

---

<sup>53</sup> Marcel Crespil, *op.cit.*, p. 348.

<sup>54</sup> David Rouach, *Les Talismans : Magie et tradition juives*, Paris, Albin Michel, 1989, p.21.

<sup>55</sup> Raphaël Freddy, « Les Juifs du M'zab dans l'est de la France. Problématique et première étape d'une recherche », in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (XIXe-XXe siècles)*. Actes du Colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre-Mer, organisé par Jean-Louis Miège, Abbaye de Sénanque, oct. 1978, Paris, CNRS, 1980, p.23.

<sup>56</sup> Eliette Abécassis, *op.cit.*, p. 146.

c'est l'expression de notre histoire et de nos traditions. Je ne pourrais vivre ainsi, mais la disparition de cet univers me peinerait. »<sup>57</sup>

Dans le cadre de cette analyse qui porte sur l'inscription du culte des saints dans l'œuvre judéo-marocaine d'expression française, nous avons constaté que cet ensemble de traditions et de légendes a pour but de renforcer l'identité collective juive. Par ces évocations, il associe aussi le Juif au passé le plus lointain et à l'existence quotidienne de la société maghrébine en général, marocaine en particulier : « Qu'un jeune veuille s'émanciper, ce sont tous ces héritages qu'il devra rejeter, dans un même mouvement d'exclusion du groupe originel et de refus des valeurs traditionnelles communes à la société maghrébine. »<sup>58</sup>

### **Conclusion**

Dans ce travail qui porte sur le culte des saints, nous nous sommes penchées sur un certain nombre de points relatifs aux problèmes de la sainteté intercommunautaires, de la mystique commune et au pèlerinage en tant que domaine de rapprochement culturel et cultuel judéo marocain. Les diverses analyses que nous avons effectuées, de quelques œuvres judéo-marocaines d'expression française, nous ont permis d'affirmer que grâce à l'interaction permanente entre juifs et musulmans au Maroc, ce domaine, en l'occurrence le culte des saints qui relève de la religiosité populaire, a subi beaucoup d'interférences qui subsistent aujourd'hui encore. Il s'agit d'un habitus communautaire hybride qui porte en lui les traces de sources diverses aussi bien que de nombreux processus d'adaptation. En fait, c'est une identité plurielle et compliquée qui est questionnée par les protagonistes.

Nous avons constaté qu'au-delà de toute religion, la cohabitation judéo musulmane au Maroc a donné lieu à une culture populaire et à une religiosité populaire commune. Cette dernière est traduite par la présence d'un système de croyances et de pratiques qui, loin d'être marginales et irrationnels, sont souvent en dehors de toutes idées religieuses bien définies. Les études sur le culte des saints au Maroc ont montré qu'il existe une vénération manifeste ou parfois cachée des saints juifs par les musulmans. Les juifs, de leur côté, ont aussi vénéré certains saints musulmans auxquels la tradition attribue toujours une origine juive. L'un des facteurs majeurs de cette vénération commune des saints résulte de la notion de la baraka. Comme le Marabout musulman, le saint juif, en plus de son mérite d'origine divine, possède la baraka, qui est une source de bénédictions pour ceux qui le côtoient. Les rituels de pèlerinages

---

<sup>57</sup> Edmond Amran El Maleh, *Aïlen ou la nuit du récit*, op.cit., p. 203.

<sup>58</sup> Guy Dugas, *La littérature judéo- maghrébine d'expression française: Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 36.



appelés *Moussem* chez les musulmans et *Hilloula* chez les juifs montrent également divers points de convergences. Dans les récits étudiés, les auteurs confirment qu'au niveau du culte des saints, non seulement les rituels étaient identiques, mais il y avait aussi des pèlerinages communs qui constituent, selon nos narrateurs, un moment de spiritualité partagée. Il s'agit là d'une loi de partage et d'un métissage culturel qui donne lieu à une certaine symbiose intercommunautaire. Selon Khatibi,

il ne suffit pas de répéter que toute culture réside dans cette volonté soutenue de s'identifier à elle-même en un tout organique, qui puisse distinguer un groupe d'un autre, une société d'une autre, mais de se demander dans quelle mesure toute culture est fondée sur un jeu de dissimulation. Plus ou moins opaque cette dissimulation est pourtant un code de communication où les semblables se retrouvent par des signes de reconnaissance : dans le langage, le comportement, les idées et croyances communes<sup>59</sup>.

Ces aspects qui sont de l'ordre de la culture populaire sont des éléments constitutifs de la mémoire juive marocaine. Elles représentent la profondeur du judaïsme dans sa constitution caractérisée par une double portée identitaire, à savoir la judaïté et la marocanité, voire une identité culturelle hybride.

En diaspora, il est essentiel de noter que les Marocains juifs ont tenté de préserver cet héritage culturel et ont exprimé leur identité, dans la nouvelle société d'accueil, de différentes manières. En revendiquant fièrement leur héritage culturel, la vénération populaire des saints a joué un rôle central en tant qu'idiome à recultiver et à employer de nouveau. Mais le fait que les endroits associés aux saints avaient été laissés loin en arrière, dans le pays d'origine, exigeait des assouplissements qui se sont manifestés selon trois modèles : l'« annexion » d'anciens sites de pèlerinages, l'apparition de nouveaux saints et la reprise du culte de certains saints marocains. La présence de ces adaptations est la preuve de la ténacité avec laquelle ces croyances ont été maintenues, indiquant leur signification dans la société judéo-marocaine contemporaine.

### **Corpus (littérature judéo-marocaine d'expression française)**

Ami Bouganim, *Récit du melleh*, Paris, J.C, Lattés, 1981, pp. 157 - 158.

Colette Roumanoff, *Gracia Cohen, Récit d'une enfance marocaine*, Paris L'Harmattan, 2003, pp. 165 - 166.

Edmond Amran El Maleh, *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, La Découverte, 1983, p. 129.

Eliette Abécassis, *Sépharade*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 170.

Marcel Bénabou, *Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXe siècle », 1995, p.89.

---

<sup>59</sup> Khatibi Abdlekbir, « la loi du partage » in Bencheikh Mustapha, Develotte Christine (dir.), *L'Interculturel : réflexion pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.11.

Nicole Elgrissy Banon, *La Renaissance, mémoires d'une juive marocaine patriote*, Afrique Orient, 2010, p. 146.

## Bibliographie et webographie

- Abdelkebir Katibi, *Amour bilingue*, Casablanca, Ediff, 1983.
- Andry Levy, « To Morocco and Back : Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », in Eyal Ben-Ari and Yoram Bilu (dir.), *Grasping Lands: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Andry Levy, « Pèlerinage voyageurs en patrie diasporique, les retours des juifs au Maroc », *Critique internationale*, n°47, 2010.
- Bencheikh Mustapha, Develotte Christine (dir.), *L'Interculturel: réflexion pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Bernard Lamizet, *La Médiation culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.
- David Rouach, *Les Talismans : Magie et tradition juives*, Paris, Albin Michel, 1989, p.21.
- Entretien avec Jean-Paul quel Jean-Paul Gabilliet, « La notion de " culture populaire " en débat », *Revue de recherche en civilisation américaine [En ligne]*, mis en ligne le 17 Juin 2009, consulté le 14 Mars 2018, URL : <http://journals.openedition.org/trca/173>
- Guy Dugas, *La littérature judéo- maghrébine d'expression française: Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Issachar Ben Ami, « Le Culte des Saints chez les Juifs et les Musulmans au Maroc », in Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (XIXe-XXe siècles). Actes du Colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre -Mer, organisé par Jean-Louis Miège, Abbaye de Sénanque, oct. 1978, Paris, CNRS, 1980.
- Issachar Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulman au Maroc*, Paris, Maisonneuve& Larose, 1990.
- Jean-Claude Lasry et Claude Tapia (dir.), *Les juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie : l'église et le clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Editions EHESS, coll.« Civilisations et Sociétés, 56 », 1978.
- Joseph Chetrit, « Pour une socio-pragmatique de l'identité socioculturelle : L'identité judéo-marocaine et sa lente évolution au XXe siècle », in Pierre-Christophe Cathelineau (dir.), *Heurs et malheurs de l'identité, Colloque de Fez 2007*, Paris, Association Lacanienne Internationale, 2008.
- Klaus Peter (dir.), *Cultures et littératures immigrées*, n°18, Quebec – Canada, New Romania, 1997.
- Lucette Heller Goldenberg, « les juifs marocains au Québec : l'exil et le royaume », *New Romania*, n°18, 1997.
- Michael Sallnow, «Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage», *Man*, vol.16, 1981.
- Micheline La liberté, « Religion populaire et superstition au Moyen Âge », in *Erudit [En ligne]*, mise en ligne le 20 octobre 2002, consulté le 6 Août 2017, URL : <http://id.erudit.org/iderudit/005012ar>
- Norman Stillman, « Saddiq and Marabout in Morocco », in Issachar Ben Ami (dir.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage, Studies*, Jerusalem, Magnes Press, 1982.
- Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », n° 4, 1980.
- Raphaël Freddy, « Les Juifs du M'zab dans l'est de la France. Problématique et première étape d'une recherche », in Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord (XIXe-XXe siècles). Actes du Colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre -Mer, organisé par Jean-Louis Miège, Abbaye de Sénanque, oct. 1978, Paris, CNRS, 1980.

Vincent Crapanzano, Vivian Garriso (dir.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York, Wiley Interscience, 1977.

Zannad Bouchara, *La Ville mémoire. Contribution à une sociologie du vécu*, Paris, Klincksieck, 1994.