

NOSTALGIE DE LA FÊTE CHEZ LES JUIFS DU M'ZAB (SUD ALGÉRIEN) RÉFUGIÉS EN ALSACE

FREDDY RAPHAEL

De nombreuses familles juives du Maghreb se sont établies en Alsace, surtout après 1962. Pour la plupart d'entre elles cette transplantation brutale a constitué une mutilation, l'arrachement à paysage physique et humain, le renoncement à un mode de vie séculaire, qui s'est trouvé brusquement dévalorisé dans une civilisation où priment les valeurs de l'efficace et de la rentabilité. En fait, chaque communauté juive a toujours emporté «ses patries» – pluriel choquant pour les seuls esprits chauvins, émules d'un jacobisme centralisateur – à la semelle de ses souliers : dans leurs bagages, les Juifs maghrébins transportaient et la nostalgie de la Terre Promise et celle du pays antérieur, dont les différentes cultures, berbère, musulmane, andalouse ..., les avaient profondément marqués. Au cours d'une longue histoire, faite d'hostilité, de mépris cordial, mais aussi d'amitié vraie, les influences réciproques ont modelé des cultures originales, judéo-berbères et judéo-arabes, et assuré dans les villes la prééminence de la culture occidentale qui accusait les clivages des générations.

Des Juifs du Sud algérien se sont installés dans l'Est de la France, plus particulièrement à Strasbourg et à Lunéville. Ces Juifs mozabites font partie des communautés des marches du Sahara, qui, de par leur éloignement et leur isolement, ont maintenu une tradition juive très vivante. Celle-ci prenait en charge tous les aspects de la vie quotidienne et insufflait un esprit spécifique aux multiples pratiques de l'existence. Aucun domaine n'échappait à l'emprise de la Loi, le privé et le public avaient tendance à se confondre dans ces communautés qui se savaient tout entières sous le regard de Dieu.

Au M'Zab, les Juifs ne furent pas les commis voyageurs d'une culture étrangère : Juifs et Musulmans ne sont pas allés «en rang dispersé» vers la civilisation occidentale. En effet, la plupart des Juifs mozabites n'accédèrent à la citoyenneté française que très tardivement. Cela résulte de facteurs objectifs : le M'Zab ne fut rattaché à la France qu'après la promulgation du Décret Crémieux, qui faisait des Juifs algériens des citoyens à part entière : par ailleurs, les Juifs mozabites opérèrent un choix délibéré : tout comme leurs coreligionnaires, alsaciens de l'époque de la Révolution et de l'Empire, ils n'étaient guère pressés de servir dans les rangs de l'armée en trahissant les impératifs rituels de la Loi juive : de plus, ils craignaient de se couper de leurs voisins Ibadides et Malékites en se désolidarisant de leur destin, et en acceptant une promotion qui faisait d'eux une catégorie privilégiée mais isolée. Cette crainte et ce refus de se séparer des autres, en se désolidarisant de leur sort, les Juifs la conservèrent jusqu'au cœur même de la guerre d'Algérie, à une époque où les menaces verbales de certains Malékites à l'égard de leurs femmes et filles se firent plus pressantes. Ce n'est qu'en 1961 et en

1962, peu de temps avant leur départ, au plus fort de la tension que suscitait la guerre, qu'ils optèrent pour la France et qu'ils obtinrent la pleine citoyenneté grâce au dévouement exemplaire des administrateurs civils, inquiets quant à leur survie.

La communauté juive mozabite présente la particularité, comme celles du Sud-Tunisien, de Djerba, et de l'Atlas marocain, d'avoir mieux résisté à l'influence de l'occidentalisation introduite par la colonisation. Cela s'explique par des raisons géographiques, culturelles et historiques. A la différence du Judaïsme des plaines côtières, des ports et des villes, elle a vécu retranchée dans un relatif isolement aux portes du désert, dans une région hostile que seul le travail acharné de l'homme a su mettre en valeur. La majeure partie de la population du M'Zab est constituée par une communauté schismatique, les Kharedjites, que l'on a surnommés «les puritains du désert». Réfugiés dans cet environnement aride, ils ont réussi, à force de travail et de patience, à mettre en valeur le désert. Les Kharedjites constituent une communauté soumise à un régime théocratique, que les chefs religieux dirigent d'une main de fer, maintenant un contrôle rigoureux sur les mœurs publiques et les pratiques privées. Les Juifs, sans rien abdiquer de leur certitude de détenir la vérité, et quoiqu'ils fussent en butte au mépris de la population Kharedjite, respectaient le rigorisme religieux et les vertus laborieuses de cette dernière. Même si les deux communautés ont entretenu des liens essentiellement fonctionnels, chacune ayant besoin de l'autre mais n'établissant pas de relations amicales gratuites, même si elles se sont employé à maintenir une certaine distance, il n'en demeure pas moins que l'influence réciproque est profonde. A cela s'ajoutait une troisième population, appartenant à l'orthodoxie islamique, les Malékites. Au M'Zab, pour les Kharedjites comme pour les Juifs, la religion constituait un phénomène social total, un facteur d'intégration de tous les secteurs de la vie individuelle et collective.

La plupart des familles mozabites sont venues à Strasbourg pour y retrouver une «atmosphère juive». Certaines d'entre elles ont dû, dans un premier temps, accepter de s'installer dans de petites communautés juives (telles Sarre-Union, Niederbronn ...), éloignées de 80 à 100 kms de la ville, afin d'y trouver un logement et un travail. Pour certains Juifs ce fut une période heureuse ; d'autres, par contre, ont conservé le souvenir d'un isolement progressif. Après trois ou quatre années, en moyenne, ils s'efforcèrent de se regrouper à Cronembourg et à Bischheim, dans la banlieue strasbourgeoise, afin de recréer, même en se logeant dans les «H.L.M.» exiguës et déjà délabrées, une communauté, un office, un réseau d'échanges et un tissu social proches de leur monde originel. En fait, il semble que cette tentative ait en partie échoué. Certes, un office scrupuleusement fidèle au rite de Ghardaïa réunit certains Mozabites pour la prière, dans un baraquement aménagé en synagogue. Certes, il fait bon, par un soir d'hiver où la neige tombe à gros flocons, s'y retrouver autour du Rabbin Abraham Elbaz, dernier rabbin de Ghardaïa, aujourd'hui installé en Israël, et autour d'un «pajtan», un compositeur d'élégies, presque aveugle, pour y chanter les «baqqachot» du M'Zab, où s'exhale toute la nostalgie de Sion, le ferveur messianique et «la flamme du Shabbat». Mais à l'heure actuelle, plusieurs familles ont quitté la banlieue, pour

s'installer au centre de la cité près du lieu du travail du père ou, plus souvent, de celui de l'un des enfants. La communauté s'est disloquée, géographiquement et spirituellement. Ce qui fait le plus cruellement défaut aux familles mozabites, c'est la vie sociale chaleureuse, spontanée, jamais assoupie, du pays antérieur. Face à la société occidentale, atone et terne, elles exaltent les échanges d'autrefois : après l'office, le Shabbat matin, «les hommes allaient d'une maison à l'autre», tandis que les femmes «rendaient visite» à leur mère ou leur sœur dans l'après-midi. La trame des relations sociales s'est défaite, la famille s'est éparpillée dans différentes régions de France. La transplantation a détruit l'équilibre précaire d'autrefois : les normes occidentales ont contraint chaque famille à se débattre avec ses propres difficultés, à s'adapter aux normes de l'efficace et de la compétitivité, et à se renfermer sur elle-même. Chaque famille est contrainte d'affronter seule les obstacles qu'elle rencontre. On «n'ose» plus aller voir le rabbin, on est trop fier pour demander conseil : «chacun est renvoyé à ses problèmes».

De plus en plus rares sont les occasions lors desquelles des gens, qui ont en partage les mêmes souvenirs, se rencontrent. Il y a pourtant de courts moments de retrouvailles, lors de certains temps forts de la vie religieuse, qui connaissent un prolongement festif à la synagogue, tels l'allumage des bougies et les jeux à 'Hanouca, et surtout la «hiloula» de Shimon Bar Yo'hai à Lag Baomer. A cela s'ajoutent certaines soirées de «baqqachot», chants poétiques qui évoquent la précarité de la vie dans l'Exil, la nostalgie de Sion, la certitude de la pérennité du peuple juif que Dieu n'abandonnera jamais, et l'espoir du retour sur la Terre. Les étapes du cycle de la vie, que sanctionne le Judaïsme, constituent également des temps forts de l'activité sociale : la famille et les amis dispersés convergent vers la synagogue où a lieu la circoncision et le mariage, et se retrouvent autour de la tombe du mort. Mais déjà les rangs se creusent ; certains jeunes sont absents : on feint de ne pas s'en apercevoir, ou n'en parle pas. Les anciens acceptent parfois cette désertion comme la rançon obligée du mieux être et se résignent devant la marche implacable du «progrès». «Cette civilisation est venue vite, trop vite pour nous. On croit la suivre, et c'est là qu'on perd». La famille, dispersée et ramenée à la cellule nucléaire, ne parvient pas toujours à promouvoir une vie commune, dont les temps forts seraient marqués par l'accomplissement de rites religieux, familiaux ou collectifs. Il ne reste plus de la culture originelle que des aspects discontinus sous forme de comportements, réactions, attitudes «souvent peu compréhensibles à l'observateur extérieur s'il ne peut les replacer dans un tout cohérent et fonctionnel qui est le propre de chaque culture» (M. Cohen). La dimension de la vie qui paraît irrémédiablement saccagée, amputée de ce qui lui donnait sa saveur et lui conférait un sens, c'est la fête. Cette convivialité semble irrémédiablement perdue. Le mot qui revient le plus souvent lorsque jeunes ou vieux évoquent la splendeur de monde d'autrefois, c'est «la fête».

*

**

A Ghardaja on se retrouvait toute l'année durant environ une heure avant l'office matinal pour réciter des «baqqachot», poèmes nostalgiques de l'exil et de la

rédemption. Chaque Shabbat du mois était caractérisé par des «baqqachot» précises, qui étaient reprises selon le même ordre le mois suivant. Aujourd'hui, la communauté mozabite repliée à Strasbourg ne se réunit plus que quelques soirées dans l'année pour lire collectivement ces poèmes liturgiques. Nous avons eu le privilège de participer à certaines d'entre elles, au cœur de l'hiver rigoureux d'Alsace. Dans une baraque surchauffée de la banlieue strasbourgeoise, alors qu'au dehors la neige tombait à gros flocons, une trentaine d'hommes se pressaient autour de leur ancien rabbin, aujourd'hui établi à Jérusalem, et d'un «paytan», vieillard érudit qui a composé d'admirables poèmes ; dans une petite pièce contiguë quelques femmes âgées étaient regroupées autour d'une table. Durant près de trois heures, les chants se sont succédés dans une atmosphère de bonheur retrouvé : le temps était aboli, le pays antérieur revivait, la réalité quotidienne s'estompait. Le «paytan» est le porte-parole de la communauté, son émissaire attitré («chalia'h tsihbour»). «Il conte ses malheurs et dénombre ses doléances, il plaide sa cause devant Dieu, dans la prière et la supplication» (H. Zafrani). Partageant avec sa communauté les dures réalités d'une même existence, animé du même esprit, le «paytan» semble faire fi de ses préoccupations pour exprimer celles de la collectivité toute entière. En fait, les baqqachot qui, comme le souligne H. Zafrani (1), participent de l'hymne et de l'élégie, associent avec un rare bonheur «des sentiments collectifs, lyriquement exprimés», et d'autres qui «procèdent du plus intime de la personne et de la foi». Ce qui qualifie le «paytan» c'est non seulement son aptitude à témoigner des craintes et des espoirs de la communauté, mais aussi sa capacité de composer des vers réguliers, à la rime riche. Il entretient une tradition vivante : il compose une œuvre à la fois poétique et musicale, dans laquelle l'ancien et le moderne se confondent. Il est à la fois le créateur qui improvise des compositions originales et le fidèle interprète des compositions traditionnelles. De plus, l'une des fonctions essentielles de la poésie est d'ordre didactique : dès l'époque de Justinien (vers 553), qui interdit aux Juifs l'étude de la Michna, un certain nombre d'enseignements de la Loi orale furent condensés dans les poèmes liturgiques.

La fragilité de l'existence de la communauté juive dans un environnement tantôt accueillant, ou du moins tolérant, et tantôt hostile, le fait que seul le «mellah» (le quartier juif), à l'abri des murs de la cité, lui conférait une relative sécurité, ainsi que l'empreinte culturelle des civilisations du désert, semblent avoir émoussé le sentiment de la nature du Juif maghrébin au profit de la méditation intérieure et de la quête mystique. Cette dernière reconnaît l'importance de la musique à la fois pour communiquer avec les sphères célestes, pour exprimer un enseignement que les mots ont du mal à traduire, et pour transmettre des visions et des révélations ésotériques. Lorsque la Kabbale s'efforce de communiquer les secrets de la création elle a souvent recours à des symboles musicaux, à des allégories et des métaphores empruntées au domaine de la danse et du chant. Au chœur des anges

(1) Haim ZAFRANI, *Poésie Juive en Occident Musulman*, Paris, 1977, p. 319.

doivent répondre les chants de louange d'Israël, «afin que le Saint-Béni Soit-Il soit glorifié depuis les cieux et depuis la terre en pleine harmonie». Le Zohar exige aussi que la prière se fasse dans la joie car la «She'hina», la présence de Dieu parmi les hommes, ne réside pas parmi l'abattement et le désespoir. C'est pourquoi Elisée (II *Rois III, 15*) dit : «Et maintenant, que l'on m'amène un musicien» ... Or il arriva que, dès que ce dernier se mit à jouer, la main de Dieu vint sur Elisée». L'école de Safed, groupée autour d'une personnalité charismatique, «ha-Ari ha-Kadoch» (Isaac Luria), insista sur la dimension musicale de l'expérience mystique et de son expression symbolique, tandis que le chant des fidèles représente la plénitude de l'accomplissement de la «mitswa» (du commandement divin). Dans le «*Sépher ha-Yira*», le livre de la Crainte de Dieu, publié en 1601 par Eléazar Azikri, il est écrit que lorsqu'un homme prie «son âme doit être sans cesse embrasée par l'amour de Dieu tout comme l'amant éploré ne cesse de penser à celle qu'il aime ... L'amour de Dieu doit être encore plus fervent dans le cœur des fidèles. Or, il est normal que l'amoureux exprime sa passion par le chant : et comme l'amour pour le Créateur ne saurait se comparer à celui que l'on porte à une femme, il convient que ses fidèles lui adressent des chants du fond du cœur». Le mouvement kabbaliste entretient l'aspiration rédemptrice et l'espérance de la délivrance messianique. Isaac Luria, lui-même, écrivit des chants mystiques en araméen, tels que «*Azammer Bichva'hin, Atkinou Seoudat, Benei He'hala*», qui se répandirent rapidement dans les communautés juives orientales. Israël Najara, qui vécut à Safed dans la seconde moitié du xvi^e siècle et au début du xvii^e, publia en 1587 son «*diwan*», «*Zemiroth Israël*». C'est d'une façon tout à fait conscience qu'il emprunta des airs populaires arabes, grecs, turques et espagnols, sur lesquels il fixa des vers hébraïques, respectant le rythme, et même les sons du texte initial, afin de détourner ses coreligionnaires des chants profanes et de leur communiquer un enseignement traditionnel.

C'est sous l'influence de l'enseignement kabbaliste d'Isaac Luria que se répandit au xvi^e siècle, à partir de Safed, la coutume de se lever une demi-heure avant l'aube et de se hâter vers la synagogue pour y réciter des poèmes de supplication en attendant la prière du matin. «Le rite des «baqqachot», ainsi qu'une autre dévotion liturgique, le «tiqqoun hatsot» («la plainte de minuit»), avaient acquis une importance toute particulière auprès des kabbalistes de Safed. Les disciples de cette école, pour la plupart des descendants des expulsés d'Espagne, croyaient fermement à la délivrance imminente du peuple juif, croyance qui donna naissance à toute une série de pratiques ascétiques dans lesquelles la liturgie devait revêtir un rôle rédempteur»⁽²⁾. Certains kabbalistes lurent la Bible dans une perspective purement eschatologique et confèrent une signification messianique à chaque mot des «*Psaumes*». Pour l'auteur de «*Kaf Ha – Ketoret*», manuscrit qui remonte au tout début du xvi^e siècle, les psaumes ont le pouvoir mystérieux de

(2) Cf. Paul FENTON, Les Baqqachot d'Orient et d'Occident, in *Revue des Etudes Juives*, 134, janv. 1975, p. 102.

guérir les maux et les peines de ceux qui les lisent, et constituent une arme magique, capable de purifier l'univers et d'annihiler toutes les forces du mal. Les mots des «*Psaumes*» sont «un glaive aiguisé entre les mains d'Israël», une arme décisive pour le combat ultime⁽³⁾. La coutume de se lever quelques heures, ou encore une demi-heure, avant l'aube et de se dépêcher vers la synagogue pour y réciter des supplications, prend appui sur un verset de «*Job*» (38,7) : «Tous les fils de Dieu poussaient des cris de joie, alors que chantaient en chœur les étoiles du matin». Paul Fenton⁽⁴⁾ rappelle que si, au départ, les cantiques que l'on chantait appartenaient sans doute à l'héritage de la poésie hébraïque de l'école espagnole classique, des compositions locales vinrent progressivement s'ajouter à ce premier corpus. «Le foisonnement ultérieur des baqqachot et leur diffusion suivit plus ou moins la propagation foudroyante de la kabbale dans tous les secteurs du Judaïsme assoiffé de rédemption».

Selon le Professeur Jossi Chetrit, que nous avons consulté, les «*piyyutim*» (les poèmes liturgiques) et les «*baqqachot*» contenus dans les deux recueils en usage à Ghardaja⁽⁵⁾ diffèrent peu de ceux auxquels on a recours dans les autres communautés d'Afrique du Nord. Rares sont d'ailleurs les auteurs originaires du M'Zab, «la plupart, sinon la totalité des piyyutim se retrouvant dans la tradition des autres centres juifs du Maghreb». Il est donc difficile de discerner dans ces pièces poétiques la trace d'une interférence avec la culture mozabite environnante, puisque les thèmes traités sont spécifiquement juifs et communs à tout le Judaïsme d'Afrique du Nord. Un seul poème, dû à Rabbi Abraham Cohen, se réfère directement à Ghardaja. L'auteur, qui était un «*Chelia'h Kollél*», un émissaire de la Terre Sainte, se dirigeait vers le M'Zab ; alors qu'il traversait un lieu désert, un cavalier se précipita sur lui pour le dévaliser : «Il me dévisagea avec colère et me demanda d'une voix tonitruante : «A quel peuple appartiens-tu ?» «Je lui répondis le cœur tremblant : «Je suis Juif. Pourquoi t'emporter ? Si tu me malmènes, Dieu sera à mes côtés, comme toujours». Rabbi Abraham remercie le Très Haut, qui lui a inspiré ces paroles courageuses, et qui a frappé de crainte le fils d'Agar, l'Ismaélite ; et il ajoute une prière pour la Rédemption et le retour à Sion. Ce piyyut était chanté à Ghardaja lors des fêtes et de tous les occasions heureuses. En 1926, Rabbi Amram Sebban édita un volume rassemblant les baqqachot traditionnelles de Ghardaja, qui jusque là étaient consignées dans le carnet passablement usé d'un vieillard. L'ouvrage s'intitule : «*Vajika'h Amram*» («Et Amram a pris ... (pour femme Jokebed)» Ex. 6,20). Il fut réédité en 1966 à Jérusalem.

Les thèmes des baqqachot s'articulent autour de quelques grands axes : l'appel au repentir, la brièveté de la vie, la mansuétude infinie et la grandeur de Dieu ; les tourments de l'Exil, l'espoir et le caractère imminent de la rédemption finale ; Elie

(3) Cf. G. G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Paris, 1960, p. 265.

(4) P. FENTON, *op. cit.*, p. 103.

(5) Rabbi Amram SEBBAN *Shib'hé Tsadiqqim*, Jerusalem, 1948 («*Les Louanges des Justes*») ; *Vajika'h Amram*, Jerusalem, 1966.

le prophète, symbole de l'attente fervente et annonciateur de l'ère messianique : la nostalgie de la Terre, des quatre «cités perdues» : Jerusalem, Hevron, Safed et Tibériade. Chacun de ces thèmes, comme le souligne P. Fenton, est tissé autour des motifs midrachiques et des figures mystiques propres à la doctrine lurianique, «voilés d'allusions subtiles et entendus uniquement des initiés». Ces hymnes célèbrent les noces mystiques de Dieu et d'Israël dans un langage profondément inspiré du *Cantique des Cantiques*, l'amour pour Dieu ayant recours à l'allégorie de l'amour humain. L'âme, parée d'attributs féminins, aspire à retourner vers son Créateur. Les baqqachot de Ghardaja associent la détresse, l'exil et la nuit. Elles soulignent l'antagonisme qui oppose les Bené Israel (les enfants d'Israel) aux Bené Ismael (les enfants d'Ismael). Sur les premiers pèse le joug de l'asservissement ; l'oppression s'accompagne de la raillerie des «gojim» (des Gentils). Alors se noue un dialogue poignant entre Dieu et son peuple, qui demande qu'arrive enfin le terme de l'Exil et que sonne l'heure de la délivrance messianique. Les fidèles supplient Dieu de rassembler les dispersés de son peuple, livrés aux mains d'un ennemi cruel, de réunir les rescapés à Sion, la plus belle des villes, et de les protéger par «une muraille de feu». Que Dieu «réveille le temps des amours», qu'il renoue ses liens avec Israel, épouse adultère.

Les «baqqachot» ne prennent point en charge les contraintes de la vie quotidienne, les multiples préoccupations d'une existence souvent difficile ; elles sont orientées vers le Shabbat, qui seul confère un sens à la semaine et rend supportables l'humiliation et le mépris dont les Juifs sont parfois l'objet. Elles s'évadent de la dure réalité du moment en exaltant un passé prestigieux, et en célébrant l'avènement de la rédemption, qui restaurera la gloire d'antan. Le Juif mozabite supporte toutes les avanies de la semaine car il sait qu'au jour du Shabbat «il sera libre dans son âme». Arrive ce jour, et il oublie l'errance et la précarité : chaque semaine il découvre le Shabbat avec un regard neuf, comme le fiancé découvre l'épousée le jour du mariage. Un poème à la gloire du prophète Elie, chanté en judéo-arabe à l'issue du Shabbat, annonce la chute de Rome et la reconstruction de Jérusalem : alors le messie viendra, il ouvrira les yeux de son peuple, qui verra des temps nouveaux.

Il nous semble que les «baqqachot», qui exaltent la beauté et la sainteté de la Terre, expriment la même nostalgie de la splendeur du passé et le même espoir en un futur réparateur que les «Mizrach», les tableaux qui indiquaient la direction de l'Orient au Juif de la campagne alsacienne : à la peinture naïve, qui présente une géographie mythique des lieux saints, correspond dans les pays d'Islam, qui se méfient de la représentation imagée, la poésie. Celle-ci, bien que le lourd fardeau de la domination étrangère suscite quelque amertume, n'exprime pas le désespoir. Les Juifs ont la certitude que leurs épreuves connaîtront un terme, que la «Geoula», la délivrance, fait partie du plan divin. La souffrance ne peut être que passagère, l'asservissement prendra nécessairement fin. Les poètes évoquent «la blessure de l'exil» et interpellent Dieu en le tutoyant, avec la confiance de l'enfant qui s'adresse à son père, pour qu'il mette fin à la meurtrissure de son peuple. Les Juifs mozabites ont conscience de faire partie d'une entité plus vaste, le peuple

juif : quelque soit la précarité de la condition de cette petite communauté, elle n'erre pas à la dérive ; elle a un point d'ancrage, certes lointain, mais toujours présent à l'horizon de son univers spirituel. Les Juifs de Ghardaja chantent leur fervent espoir en la venue du messie : celui-ci les ramènera en Israël, sur les « ailes de l'aigle ». La Terre est magnifiée par la nostalgie et la séparation ; elle est parée de toutes les vertus. Un poème en arabe proclame que le messie, fils de David, ramènera les Juifs à Jerusalem et y reconstruira le Temple ; il sonnera le « shoffar » (la corne du bélier de la délivrance) devant les nations interloquées. Les justes assisteront, aux côtés des Patriarches, au banquet du Leviathan ; ce sont les Mères (les épouses des Patriarches) qui dresseront la table. La restauration nationale, qui signifie le recouvrement de l'indépendance, symbolisé par le rétablissement de la royauté de David, s'accompagne toujours de la rédemption spirituelle : le Temple sera reconstruit, et le service des Cohanim, des prêtres, rétabli.

Au M'Zab la nostalgie pour la « geoula » (la délivrance) n'est jamais désespérée ni révoltée ; elle est marquée par la confiance du Juif en la miséricorde infinie de Dieu.

**

La période qui sépare la Pâque juive de Chavouot, la fête du don de la Loi, s'étend sur quarante neuf jours, qui constituent le temps de l'« Omer ». Elle est marquée par une relative austérité, telle l'interdiction de se couper les cheveux, de contracter mariage et de jouer de la musique. Le trente-troisième jour de cette période s'appelle Lag Ba-Omer ; il marque une interruption dans cette trame grave ; il est célébré comme une fête de réjouissance. Les raisons qui fondent ce retour à la joie sont sujettes à caution. On prétend que c'est ce jour là (le 18 Iyar) que la manne est tombée pour la première fois dans le désert ('Hatam Sopher sur le *Shoul'han Arou'h, Yoreh Dé'ah* 233), ou encore, que c'est à ce moment que prit fin l'épidémie de peste qui s'était abattue sur les élèves de Rabbi Akiba « parce qu'ils ne témoignaient aucun respect l'un pour l'autre » (*Yeb.* 62B). Ce sont surtout les kabbalistes qui ont conféré à cette journée une importance primordiale. La période de l'Omer constitue, selon eux, le cheminement qui, à travers quarante neuf « portes », mène de l'impureté de l'esclavage à la pureté de la Révélation du Sinäi. Ils ont enseigné que Rabbi Shimon Bar Yo'haj, l'auteur présumé (à tort) du Zohar, est mort ce jour là, et qu'avant de mourir il a révélé nombre de secrets à ses disciples, qui les ont consignés dans le « Livre ». Cette journée s'appelle encore « Hilloula » de Rabbi Shimon Bar Yo'haj, « mariage de R.S.B. Yo'haj », afin d'insister sur l'union harmonieuse du ciel et de la terre qui fut scellée à la mort du Rabbi. « Hilloula » est un terme araméen, qui signifie la fête, plus particulièrement le mariage (*Ber.* 30, B et 31, A). Par la suite, il en vint à désigner l'anniversaire du décès de rabbins ou d'exégètes de renom, car leur mort, selon une interprétation de *Job* 30, 23 (« Je sais que tu m'emmenes à la Mort, et au rendez-vous de tout vivant »), est le prélude des noces mystiques entre leur âme et Dieu. Les fidèles chantent un hymne à Rabbi Shimon Bar Yo'haj, comportant dix strophes, qui correspondent aux dix sphères (« sefirot ») de la cosmologie kabbalistique. Lag Ba-

Omer inaugurerait, à Ghardaja, une période faste qui durerait jusqu'à la fête de Chavouot, période au cours de laquelle on célébrait le «Ketab», l'entrée du petit garçon de cinq ans dans le cycle de l'étude, et où l'on concluait des mariages. C'est vers cette époque aussi que l'on coupait pour la première fois les cheveux du jeune garçon, avant que de les peser et de donner leur équivalent en argent pour le secours aux malheureux. La journée elle-même était ponctuée de repas collectifs, offerts par les familles les plus influentes, où l'on récitait et chantait des «piyyoutim» en l'honneur du Rabbi. La «Hévrá Kadicha» (la sainte confrérie, celle des enterreurs) organisait, vers la fin de l'après midi de Lag Ba-Omer, une «seouda» (un repas collectif) au cimetière. On vendait alors aux enchères une bougie pour Rabbi Shimon et pour chacun de ses sept disciples, qu'on allumait près de la «gueniza», c'est-à-dire de l'endroit où étaient enterrés les objets culturels usagés. Voici le lien que la tradition de Fes établit entre la «Hévrá» et Rabbi Shimon :

«Les Juifs étaient persécutés par le roi, musulman, cela va sans dire. Rebbi Siméon bar Yohaj, qui enseignait la Tora, réussit à s'enfuir de la ville avec son fils et quelques uns de ses disciples. Il se cacha non loin de là dans une grotte. Un caroubier, qui se trouvait juste à l'entrée de la cachette des fugitifs, leur fournit assez de fruits pour les nourrir, et Dieu fit jaillir une source pour les désaltérer. Au bout de treize ans, le roi musulman ayant cessé de persécuter les Juifs, le Rebbi et son fils se décidèrent de quitter la grotte. Tous leurs compagnons étaient morts. En sortant, ils virent un cadavre qui gisait sur le toit brûlant. Ils lui rendirent les derniers devoirs et l'ensevelirent selon les prescriptions mosaïques. Revenus à la ville, ils racontèrent comment ils avaient pu passer, grâce à Dieu, treize années dans l'isolement de l'étude, et comment leur dernier acte avait été un acte de piété à l'égard d'un mort. Les gens décidèrent alors de constituer une société, une Hévrá, qui se chargerait de l'inhumation des morts»⁽⁶⁾.

La «seouda» (le repas collectif) de la Hilloula de Rabbi Shimon bar Yo'haj, organisée par les Juifs mozabites de Strasbourg, a lieu généralement le jour même de Lag Ba-Omer vers midi. Elle est offerte à la communauté par les différentes branches d'une même famille, et se déroule dans un baraquement en bois rue de Vendenheim à Bischheim, qui tient lieu d'oratoire. Sur les tables on a préparé des assiettes débordant de cacahuètes, d'olives, d'anchois, d'oignons et de carottes marinées, ainsi que des bouteilles de vin, d'anisette, de whisky, de bière et de jus d'orange. Les premiers-venus grignotent des cacahuètes et des olives, ainsi que des poivrons effilés ; puis on sert une salade de tomates et de cœurs d'artichauts, des boulettes de viande aux champignons, des «briques» farcies à la viande et du poulet rôti. Le dessert comporte des oranges et des pommes. L'atmosphère qui prédomine est celle d'abondance, voire de superflu, de revanche sur une quotidienneté où l'on est contraint de «compter» et «d'économiser».

(6) BRUNOT-MAÏKA, *op. cit.*, p. 233.

Tout le monde mange de bon cœur, en appréciant les mets. La famille qui offre le repas en retire un surcroît de prestige ; mais, le plus souvent, elle ne fait que continuer une tradition qu'elle entretenait au M'Zab. Ce qui caractérise cette rencontre c'est tout d'abord la joie d'être ensemble, de se retrouver sous les auspices de Rabbi Shimon Bar Yo'haj, en témoignant de sa fidélité à un rite qui relie un chacun au pays antérieur. Ce bonheur s'exprime dans les chants qui se poursuivent, sans interruption, deux heures durant, avec fougue et conviction, ponctués parfois de gestes démonstratifs. Comparées à la fête mozabite, d'autres «Hilloula» célébrées à Strasbourg paraissent bien ternes, engoncées dans une fausse solennité ; ici, il n'y a pas de spectateurs, tout le monde participe à la fête.

La disposition des tables à l'intérieur du baraquement est elle-même significative à la fois au maintien de la hiérarchie traditionnelle et, cependant, d'une relative évolution. Au fond de la pièce, près de l'Arche Sainte, était dressée la table regroupant le vieillard qui avait offert le repas, ses proches, le rabbin et les anciens : leur sagesse, leur expérience, l'authenticité de la culture dont ils étaient les détenteurs, justifiaient cette place d'honneur. A l'autre extrémité, dans une salle attenante des plus exigües, étaient regroupées les femmes les plus âgées. Elles n'étaient point isolées puisqu'aucune porte ne les séparait de la pièce principale ; elles participaient à la fête, mais à l'écart. A Ghardaja, les femmes assistaient à la cérémonie de la Hilloula, mais dans une pièce séparée, et elles ne participaient point au chant. Perpendiculairement à la table des anciens, il y en avait deux autres qui regroupaient des hommes d'âge moyen et des jeunes gens, sans ordre apparent ; toutefois, ceux qui étaient tenus de reprendre leur travail au début de l'après-midi, s'étaient regroupés à l'extrémité la plus éloignée de l'Arche, tandis que les jeunes qui prenaient part activement aux chants se pressaient près des anciens. Les exigences de la société industrielle contraignaient les Mozabites en bleu de travail à écourter la fête et à se retirer presque à la sauvette. Parallèlement à la table des anciens, il y en avait une autre qui témoignait d'une évolution du statut de la femme à la suite de l'exil : elle regroupait les jeunes mères de famille et les jeunes filles qui refusaient la «mise à l'écart» ; leurs attitudes moins réservées, tout comme leurs vêtements «dans le vent», témoignaient d'une certaine assimilation aux normes de l'Occident. Cependant, le fait que la plupart des femmes bavardaient avec entrain durant la prière à l'issue du repas, et qu'elles s'esclaffaient avec vivacité, tout à la joie de se retrouver, montre qu'aux yeux de leurs maris ce qu'elles faisaient ne comptait guère et, somme toute, n'avait pas d'importance. La plupart des anciens mangeaient avec leurs doigts, alors que tous les jeunes se servaient des instruments obligés de la culture occidentale. Il nous paraît significatif que de jeunes lycéens de Première et de Terminale, qui, dans le passé, avaient été amenés à mépriser les manières «barbares» de leurs parents et avaient honte d'eux parce qu'ils n'étaient pas assez policés, s'insurgent maintenant contre un Occident qui les a «mutilés» ; ils ne savent plus manger avec leurs doigts, «naturellement» disent-ils, comme si leur première culture leur paraissait seule authentique ; ils se sentent appauvris, car ils ont recours à l'artifice et n'agissent plus «spontanément».

En fait, cette «Hilloula» des exilés permet des retrouvailles à plusieurs niveaux. Tout d'abord entre les membres dispersés d'une même famille, qui viennent se regrouper autour du patriarche, afin de l'honorer : on s'embrasse avec effusion, on se donne des grandes tapes sur le dos, le bonheur se lit sur les visages. La même joie anime les amis et les autres membres de la communauté. Ce sont des retrouvailles, aussi, entre des jeunes qui ont suivi des itinéraires différents : il y a là, côte à côte, des professeurs, des radiologues, des artisans, pour qui le mirage de la civilisation occidentale a été un leurre, qui assument leur particularisme avec détermination, et des représentants de commerce, des démarcheurs, des vendeurs, qui sont séduits par «les lumières de la ville», qui dénoncent «l'esprit de ghetto». Ils sont venus, cependant, et participent avec entrain aux chants. Ce sont, ensuite, des retrouvailles entre les générations, une occasion de communiquer : les jeunes lancent les chants, non sans avoir consulté les anciens ; ces derniers critiquent, mais avec le sourire, leur mauvaise prononciation de l'arabe, tout comme les erreurs dans les airs. «C'est une honte, ils ne savent pas» me dit un vieillard, qui est content, cependant, que les jeunes continuent à perpétuer la tradition, qu'ils entonnent les chants avec enthousiasme, sinon avec justesse. Ce sont aussi des retrouvailles avec le pays antérieur, avec le souvenir magnifié de la vie de «là-bas», avec «l'arabité» même : un des participants, originaire il est vrai de Constantine, chante une mélodie arabe de la solitude et de l'exil, du déchirement de l'absence. La Hilloula instaure également une rencontre entre les vivants et les morts : à la fin du repas, après l'action de grâces, on fait une prière pour les âmes des disparus, en mentionnant chacun d'entre eux par son nom hébraïque. Mais surtout, ce sont des retrouvailles avec Rabbi Shimon Bar Yo'haj, et, par son intermédiaire, avec Dieu, qui intervient dans l'histoire, qui jamais n'abandonnera son peuple, et le ramènera sur sa Terre.

Rabbi Shimon est le dernier recours pour nombre de causes désespérées ; il intercède pour la femme stérile ou abandonnée par son mari, il guérit ceux qui souffrent d'un mal implacable, il secourt les plus démunis. Un jour, un couple marié depuis dix ans, qui ne pouvait avoir d'enfants, se présenta chez lui afin que soit prononcé le divorce. Rabbi Shimon se vit contraint, de par la loi rabbinique, d'accéder à cette demande, bien qu'il se rendit compte que l'homme et la femme s'aimaient encore. Il leur déclara que, de même que leur mariage avait été célébré par une grande fête, il convenait d'accompagner leur divorce de réjouissances. La fête amena l'homme et la femme à renoncer à la séparation ; répondant à la prière de Rabbi Shimon, Dieu leur accorda l'enfant (*Pesi'h.* XXII, 147 A). Les fidèles demandent au «Dieu de Rabbi Shimon» d'exaucer leur vœux, de les protéger de tout mal, et de reconstruire le «Beth Hamiqdach», le Temple. A Lag Ba-Omer, quelques Juifs mozabites partaient en pèlerinage sur la tombe du «saint» de Tlemcen, qui, en guérissant la fille du sultan, avait obtenu pour ses coreligionnaires le droit de résider dans la cité, ou sur la tombe des «sages» de Mostaganem, qui avaient introduit en Afrique du Nord l'enseignement de leur pays d'origine, l'Espagne. «Ils ont fait beaucoup de miracles», nous dit-on. La fille qui ne trouvait pas à se marier, tout comme la femme qui avait de la peine, allaient

les implorer et allumer une bougie sur leurs tombes. Ce comportement, qui en appelle à une instance de recours était très développé au Maroc. Voici un témoignage sur la Hilloula au cimetière de Fès en 1939 : «Les malades apportent des fioles remplies d'eau et leur font passer la nuit sur certaines tombes (de saints). Le matin ils viennent les reprendre pour en boire l'eau. Celui qui souffre d'une maladie chronique passe la nuit auprès de la tombe de quelque saint. Les femmes viennent, elles aussi, visiter les tombes et allumer les bougies sur celles des proches parents qu'elles ont perdus. Puis elles se rendent auprès des tombeaux des rabbins allumer encore des bougies. Après quoi, elles inclinent la tête sur la tombe et demandent soit la santé pour elles, soit (le bonheur) pour leurs maris. Il en est qui demandent à Dieu de leur donner un mari. Pendant la Hilloula de l'an dernier, j'ai guetté une vieille femme portant la coiffure de son âge. Elle était penchée, en train de baiser la tombe de Rebbi Haïm Cohen. Je l'ai entendue adresser un vœu en ces termes : «Je te supplie, ô Rebbi Haïm Cohen, de me conserver Rebecca ma fille, de lui donner la santé, et de me laisser vivante jusqu'à ce que je vois sa joie (son mariage) et la joie de ses enfants (leur mariage)» (7).

Qui est Rabbi Shimon Bar Yo'haj ? C'est un décisionnaire du second siècle, natif de Galilée. Les hymnes exaltent l'homme de guerre valeureux qui a témoigné de sa bravoure dans le combat aux côtés de Bar-Korba. Il fut l'un des cinq disciples d'Aquiba qui survécurent à la défaite de la Révolte et «surent redonner vie à la Thora» (*Yeb.* 62 B). Rabbi Shimon n'a pas cédé aux attraits de la civilisation environnante. Il s'est opposé aux assimilationnistes et a refusé le discours lénifiant de ceux qui, pactisant avec les occupants, exaltaient la grandeur de la civilisation romaine. A l'un de ses disciples qui faisait l'éloge du génie bâtisseur des Romains, Rabbi Shimon rétorqua qu'il s'agissait là d'une entreprise purement intéressée, devant les aider à multiplier leurs forfaits. «Ils ont construit des marchés pour y faire étalage de leurs prostituées ; des bains pour se revigorer ; des ponts pour exiger un droit de passage» (*Shab.* 33 B). Condamné à mort, il se réfugia dans une caverne avec son fils ; ils y demeurèrent treize ans, nus dans le sable, s'adonnant à l'étude. Ils se nourrirent des fruits d'un caroubier qui avait surgi miraculeusement, en même temps qu'une source, à l'entrée de la grotte.

Selon une tradition mystique, c'est à Lag Ba-Omer que Rabbi Shimon et son fils sortirent de la grotte à Méron, où ils se cachaient, pour échapper aux Romains (*Shab.* 33 B). Le zèle dont Rabbi Shimon brûlait pour Dieu pouvait l'amener à être injuste à l'égard des hommes. Ainsi, lorsque le prophète Elie lui annonça la mort de l'empereur et qu'il sortit de la caverne, il s'emporta contre des Juifs qui s'adonnaient à l'agriculture, et non point à l'étude. Une «bat kol» (une voix céleste) lui ordonna de retourner dans la caverne ; il devait y rester une année supplémentaire, consacrée à l'étude, pour avoir condamné ses frères. Rabbi Shimon est l'apôtre d'une piété agissante, qui ne se confine pas à l'étude ; il proclame la force toute-puissante du repentir (*Kid.* 40 B). Il dénonce avec violence l'orgueil,

(7) Louis BRUNOT-Elie MALKA, *Textes Judéo-Arabes de Fès*, Rabat, 1939, p. 27.

qu'il assimile à l'idolâtrie (*Sota* 4 B), tout comme le fait d'humilier publiquement son prochain (*Ber.* 43 B). Ajoutons qu'il a tendance à détester les Gentils, ce qui s'explique par la persécution qui frappait les Juifs à l'époque de l'édit d'Hadrien, et à accuser les femmes de futilité, allant jusqu'à prétendre que les plus pieuses d'entre elles étaient enclines à s'adonner à la sorcellerie. Il existe deux «midrachim» apocryphes qui affirment que, pendant qu'il était caché dans la caverne, Rabbi Shimon jeûna quarante jours durant (tout comme Moïse au Sinai) et intercêda auprès de Dieu pour qu'il délivre Israël de la main de ses persécuteurs. Dieu lui révéla alors les dominations successives auxquelles serait soumis Israël et le triomphe final du messie. Un «piyyout» récité à Ghardaja rappelle que, du temps de Rabbi Shimon bar Yo'haj, l'arc-en-ciel, signe de l'alliance renouvelée entre Dieu et les hommes, n'apparut jamais : Rabbi Shimon était, lui, le signe vivant de cette réconciliation, le garant de la survie du monde et de l'impossible retour du déluge. Selon un de nos informateurs mozabites, ses mérites sont tels qu'il est armé pour intercéder pour l'humanité entière, depuis la Création du monde jusqu'à la venue du Messie. N'a-t-il pas étudié les secrets de la Création ? Les choses cachées lui ont été dévoilées et la «couronne supérieure» («Kétér Eljon») lui a été révélée. Rabbi Shimon est monté au «verger» pour y cueillir le «sod» (le mystère) de la Tora, ainsi que les secrets de l'univers. C'est la mystique, et notamment le Zohar, qui constitue la connaissance ultime ; c'est la voie royale qui a permis à Rabbi Shimon de transcender les limites imparties à l'intelligence humaine. «C'est grâce au mérite que tu t'es acquis en lisant le Zohar, dit une baqqacha en arabe, qu'Elie viendra nous annoncer la venue du Messie». Même le prophète Elie l'appelle «Rabbi» Shimon, c'est-à-dire «mon maître», reconnaissant par là sa prééminence. Un poème célèbre le mariage mystique de l'âme de Rabbi Shimon avec Dieu, sous la «houpa», le dais nuptial. Le jour de sa mort fut, en fait, celui de ses noces. Les nombreuses lumières que l'on allume à cette date rappellent que le monde était rempli d'un grand lueur lorsqu'il mourut.

La tradition de Ghardaja rapporte également que les disciples de Rabbi Shimon, ayant senti une odeur de «Gan Eden», le surprirent en train de parler avec Adam. Ce dernier était venu le supplier de ne pas l'humilier en dévoilant aux hommes la nature de son péché. A la mort de Rabbi Shimon, chaque endroit de la Terre Sainte ou étaient enterrés des Sages revendiqua le privilège d'accueillir sa dépouille ; mais le cercueil s'envola dans une lueur de feu, emporté par des anges invisibles, qui le déposèrent à Méron. C'est au jour de sa mort que, selon cette même tradition, Rabbi Shimon dévoila à ses disciples ses plus profonds secrets. Peu de temps auparavant, d'ailleurs, il avait disparu ; à son retour, il avait avoué qu'il avait été choisi sa place au Gan Eden (au Jardin d'Eden) : il allait siéger à côté d'A'hija le Shilonite. Ce dernier était un prophète qui vécut à la fin du règne de Salomon, et qui se dressa contre ce souverain lorsqu'il s'adonna à des cultes étrangers (*I Rois* 11, 33). Il déchira le manteau neuf de Jeroboam en douze morceaux, symbole des douze tribus d'Israël, et lui annonça que Dieu l'avait choisi pour succéder au roi. Mais Jeroboam, à son tour, fabriqua deux veaux d'or et s'écria : «Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Egypte !» (*Ibid.* 12,

28). Lorsque son fils tomba malade, le roi eut peur de se présenter chez le prophète, «dont les yeux étaient figés par la vieillesse» (*Ibid.* 14, 4) ; il envoya son épouse, déguisée, le consulter sur le sort réservé à l'enfant. Dès que le prophète, averti par Dieu, entendit le bruit de ses pas, il dit : «Entre, femme de Jéroboam, pourquoi te fais-tu passer pour une autre, alors que, moi, je suis envoyé vers toi pour une chose pénible ... ?» Il lui prédit et la mort de son fils et la chute de la maison de Jeroboam. En fait, c'est surtout dans la tradition rabbinique, et plus particulièrement dans l'enseignement mystique, qu'A'hija le Shilonite assume une stature exceptionnelle. Les Maîtres enseignent dans la Talmud (*Baba Bathra* 121 B) que sept hommes, qui se succédèrent, couvrirent par la somme de leurs vies individuelles, la durée totale de l'humanité. Parmi eux, A'hija le Shilonite et Elie le prophète, qui lui succéda et «qui vit toujours» ; chacun transmet la tradition sacrée à son successeur, en même temps qu'il protégeait les hommes de sa génération par sa piété. Le Midrach (*Ber. Rabba* 35) affirme que Rabbi Shimon enseignait que le monde repose sur trente «Justes». Il affirmait faire partie de ces «piliers», tout comme son propre fils, ainsi qu'A'hija le Shilonite. Si ce dernier «était, par son mérite, le garant des générations passées», il se faisait fort, lui, de sauver l'humanité présente par le sien propre. La tradition mystique fait d'A'hija le Shilonite, un maître de la Kabbale, détenteur de secrets du monde, et la légende hassidique prétend qu'il eut pour disciple le Baal Chem Tov.

*

**

«Piyyoutim» et «Baqqachot», au même titre que les rites, scandent l'existence de la collectivité juive ; ils constituent «les archives orales et vivantes» de cette communauté, en même temps qu'ils en expriment l'âme. Le langage poético-musical de Juifs mozabites, en raison de l'absence du développement harmonique et de la primauté de la tradition orale, de son caractère scandé et rugueux, de son archaïsme, nous paraît plus proche du langage biblique que la musique élaborée et raffinée de villes. Certes, le chant liturgique de Juifs mozabites est marqué par la musique arabe qui est née dans l'Arabie préislamique et qui survit principalement chez les nomades. Celle-ci se caractérise par la transmission orale et l'absence de notation musicale codifiée, par l'homophonie, par un système modal à schémas traditionnels et par l'approfondissement de la mélodie et des rythmes, qui sont fortement marqués. Or, durant la période anté-islamique, que l'on nomme la «djahilyah» («le temps de l'ignorance»), les Bédouins du Yémen avaient noué des relations suivies avec les Hébreux : il apparaît que leur inspiration musicale était influencée par celle des psaumes hébraïques. La poésie liturgique que chantent les Juifs mozabites se renouvelle grâce aux «payytanim». Tout comme la poésie arabe correspondante, elle présente deux aspects apparemment contradictoires qui, en réalité, se complètent : «elle comporte des formules-types, selon des structures métriques, rythmiques et mélodiques stéréotypées, auxquelles doivent se conformer poètes et chanteurs de tous les temps. Mais elle reste en même temps le fruit de l'improvisation, et appartient pratiquement à une sorte de fonds commun que les générations de poètes et de chanteurs viennent enrichir, mais ou chacun

peut puiser son inspiration»⁽⁸⁾. On retrouve dans cette poésie lyrique, riche d'images et d'accent, l'influence de la parole rythmée et modulée du nomade. «Le rythme musical prolongeait la cadence du vers. L'accentuation et l'alternance des syllabes longues et brèves, ce bondissement verbal de l'arabe s'appuyait sur les coups tantôt vibrants et tantôt secs du tambourin carré à double peau ...»⁽⁹⁾. La rude mélodie s'enrichit cependant de nouveaux mélanges et d'une tendance à l'ornementation, dont les peuplades du désert feront plus tard «cette arabesque sonore analogue à celle de l'écriture, dans son déroulement sans fin».

Le temps du Juif mozabite c'est celui de l'attente. Le lien profond avec Sion, la foi dans un retour sur la terre des ancêtres, furent une force permanente de régénération pour cette communauté vivant dans des conditions de précarité qui auraient probablement causé la désintégration de tout autre groupe humain. Et tout en survivant grâce à l'espoir du retour et de l'accomplissement de la promesse, les Juifs firent de Ghardaja, par l'intensité de leur vie religieuse, par la consécration de leur existence quotidienne au service de la Loi, une «deuxième Jérusalem». Il ne s'agissait point d'une fuite dans l'imaginaire ; s'ils faisaient appel au «midrach» et à la poésie, c'était pour mieux affronter la réalité quotidienne, pour s'armer de courage et ne point se laisser aller au désespoir. Cette culture avait instauré un rapport au temps différent de la relation établie en Occident, où le temps est fragmenté et commercialisé. Au culte de l'efficace et de la rentabilité s'opposait la durée infinie : «on avait la vie devant soi». La transplantation a imposé aux Juifs mozabites un nouveau rapport au temps. Dans le pays antérieur, «on prenait le temps de vivre». En Occident, «le temps, c'est de l'argent», il ne faut pas «perdre» son temps. Ils ont eu du mal à se faire à cette comptabilité, qui supprime toute gratuité, ainsi qu'à l'impératif de la productivité, qui dévalorise la jouissance spontanée et l'échange non-intéressé.

Les «baqqachot» sont l'expression d'une attente exacerbée, qui se rapproche singulièrement de l'espérance apocalyptique. L'apparition de cette dernière est souvent liée à des événements politiques, sociaux, et culturels précis. Le Livre de Daniel est en relation dans ses origines avec l'insurrection des Macchabés, contre l'entreprise d'hellénisation d'Antiochus Epiphane. Ce dernier est représenté par la corne de la quatrième bête qui «profère des paroles contre le Très-Haut, opprime les saints du Très-Haut et forme le dessein de changer les temps et la loi» (*Daniel* 7, 25). Les Juifs offrent ainsi un des premiers exemples historiques de la naissance d'une conscience élitaires à partir d'une situation d'oppression. La vision de Daniel est une vision d'en bas, du fond du désespoir et de l'abaissement. De même, la littérature apocalyptique de la bibliothèque de Qumran paraît avoir été profondément marquée par la prise de Jérusalem en 63 avant notre ère : cet épisode, qui peut paraître mineur si on le compare à l'épopée maccabéenne ou à la

(8) SIMON JARGY, *La Poésie Populaire Traditionnelle Chantée au Proche-Orient-Arabe*, Paris, La Haye, 1970, p. 24.

(9) ALEXIS CHOTTIN, *La Musique Arabe*, in *Histoire de la Musique*, Encyclopédie de la Pléiade, T. 1, Paris, 1960, p. 527.

ruine de Jérusalem par Titus en 70, signifiait l'effondrement de toute une économie du monde, puisque le Romain foulait de son pied vainqueur le sol sacré du temple. Max Weber a été amené à élaborer le concept de «peuple-paria», dont les Juifs constituent le prototype. Selon lui, c'est la fidélité au message prophétique, sa profonde influence sur la communauté exilée à Babylone qui fit des Juifs un «peuple paria». Dès l'exil ils constituèrent, en fait, un peuple paria : ils le devinrent formellement après la destruction du Temple. Weber n'entend pas établir un homologie étroite avec les castes paria de l'Inde, mais il cherche à désigner par cette formule un groupe dépourvu d'organisation politique autonome qui se constitue en une communauté héréditaire particulière, celle-ci étant caractérisée par la prohibition rituelle de l'exogamie et de la commensalité. Déclassés politiquement et socialement, les parias ont un comportement économique spécifique. Weber souligne que l'oppression dont sont victimes les castes indiennes et les Juifs a pour effet de resserrer les liens entre les membres du groupe, de raviver leurs sentiments religieux et leur attachement à leur particularisme, ainsi que de renforcer l'espérance de salut liée à l'accomplissement des devoirs religieux. Le lien qui unissait Dieu à son peuple est devenu d'autant plus indestructible que le mépris et les persécutions sanglantes pesaient plus lourdement sur les Juifs. Alors que sous les Omeyyades les Chrétiens d'Orient se convertirent en si grand nombre à l'Islam que le pouvoir dut rendre les conversions plus difficiles, les Juifs persécutés et menacés de mort refusèrent l'apostasie. Pour les castes de l'Inde comme pour les Juifs, l'unique voie de salut réside dans l'accomplissement des commandements religieux afin d'assurer la pérennité du groupe. Il y a pourtant, selon Weber, des différences importantes entre les Juifs et les tribus paria de l'Inde. En premier lieu le Judaïsme s'est constitué volontairement en caste dans une société sans castes. Mais la différence essentielle entre la religiosité juive et celle des castes indiennes réside dans la nature des espérances de salut. En accomplissant les devoirs religieux qui lui incombent l'Indien attend l'amélioration de ses chances individuelles de renaissance, dont l'ascension ou la réincarnation de son âme dans une caste supérieure. En revanche, le Juif voit dans cet accomplissement la participation de ses descendants à un royaume messianique qui rachètera toute la communauté de sa position de paria et élèvera ses membres à une position éminente⁽¹⁰⁾. Face à la conception de l'Indien pour qui l'organisation du monde en castes et la situation de sa propre caste sont intangibles, le Juif attend son salut personnel d'un renversement de la hiérarchie sociale existante en faveur de son peuple, car celui-ci a été appelé et élu par Dieu non pour une position de paria, mais pour une position de prestige. Les Juifs attendent ainsi un renversement total de l'organisation sociale et politique du monde, qui leur rendra collectivement la prééminence.

Bien des visions apocalyptiques illustrent le mythe du «monde renversé». Alors que certains textes de l'Égypte dynastique déplorent l'ascension des couches

(10) W. E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, 1968.

plébéennes, les apocalypses juives et chrétiennes saluent cet avènement comme la conséquence de la rupture de l'alliance avec Dieu. Wilhelm E. Mühlmann mentionne ce texte de l'Ancienne Egypte qui présente une dialectique des inconciliables, de ce qui n'aurait jamais dû advenir, et qui pourtant a eu lieu. «Celui qui n'avait pas de sandales possède aujourd'hui des trésors ... Les nobles se plaignent, les humbles exultent ... Le pays tourne comme le tour du potier ... L'or et le lapis-lazuli ornent la gorge des esclaves ... Le rire a disparu, le deuil couvre le pays». On lit clairement dans ce texte la référence à des événements sociaux réels : l'ascension de la plèbe, la ruine des nobles qui sont interprétés comme le signe d'une catastrophe cosmique ; ce n'est pas la société, c'est l'univers entier qui se dégrade. Au contraire, la prophétie et l'apocalypse juives justifient la subversion de la hiérarchie sociale. Même si les prophètes ne sauraient être assimilés à des réformateurs sociaux, le «monde renversé» constitue, selon eux, une juste conséquence de la rupture de la berith qui lie Israël à son Dieu. La responsabilité des puissants est écrasante. «Ainsi parle le Seigneur : ôte ton chapeau et dépose ta couronne, car ni le chapeau ni la couronne ne resteront, et celui qui s'est élevé sera abaissé. Je supprimerai la couronne, jusqu'à ce que celui-là vienne, qui doit la porter : car je veux la lui donner» (*Ezechiel* 21, 31). Il s'agit d'une révolution radicale qui transformera l'économie de l'univers. Le monde entier bascule, il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre qui inaugureront l'ère de la justice compensatrice. Dans un passage du Talmud (*Baba Batra* 10 B) un père demande à son fils en extase ce qu'il a vu. L'enfant répond : «J'ai vu un monde renversé : les plus hauts en bas, les plus bas en haut». Sur quoi le père dit : «C'est un monde transformé et juste que tu as vu».

L'espérance tenace de l'apocalypse qui annonce le renversement de la hiérarchie traditionnelle élaborée par un monde perverti repose sur une théodicée de la souffrance, qui valorise l'infortune et lui confère une dimension vicariante. Max Weber⁽¹¹⁾ a analysé la valorisation de la souffrance par l'éthique religieuse. Les opprimés, et tous ceux que la misère menace, ne peuvent accepter que leur souffrance soit dépourvue de sens. C'est donc dans les couches sociales moins favorisées qu'une religion de rédemption prophétique trouve à s'implanter durablement. Ainsi se constitua une théodicée rationnelle de l'infortune qui conférerait à la souffrance une signification positive. Et alors que les classes qui accaparent la richesse, la puissance et les honneurs, élaborent leur légende d'élite en invoquant une qualité spécifique qui leur est immanente, et fondent leur éminence sur «leur être réel ou prétendu», les couches opprimées légitiment leur dignité par la croyance en une mission particulière. Leur valeur est constituée par un impératif, par une tâche que Dieu leur a assignée. L'eschatologie apocalyptique garantit ainsi une juste compensation qui se produira sur terre et dans un avenir très proche. L'idéologie de paria du peuple juif illustre remarquablement les thèses webériennes. Si la communauté juive s'est placée délibérément dans une situation

(11) M. WEBER, *Economie et Société*, vol. 1, Paris, 1971, p. 513-514.

de paria et a cependant réussi à rallier des prosélytes, c'est essentiellement à cause de l'espérance contenue dans le message prophétique. Pour Weber, ce paradoxe inouï d'un Dieu qui abandonne le peuple qu'il a élu, qui le livre à l'ennemi, et qui n'en est adoré qu'avec plus de ferveur, est unique dans l'histoire. La prophétie littéraire de l'exil élaborait une théodicée radicale qui, selon Weber, est une apothéose de la souffrance, de la misère, de la pauvreté et de l'humiliation, qui ne sera même pas égalée par le message du Nouveau Testament. Pour Isaïe, le Dieu d'Israël est le Dieu de l'univers qui éprouve ses fidèles, innocents, dans le creuset de l'adversité. Le serviteur divin apparaît souvent comme la personification du peuple d'Israël qui se charge d'une mission vicariante en assumant la souffrance nécessaire pour le salut de l'humanité. Israël, objet de mépris pour les nations, a pris en charge les péchés de la multitude et s'offre en sacrifice afin d'expié les fautes des impies. La signification de tout cela c'est précisément l'exaltation de la condition imposée à un peuple paria, ainsi que de la patience et de la persévérance que celle-ci exige. En assumant délibérément sa condition de paria et en supportant sans se plaindre ni résister l'opprobre, Israël devient le sauveur du monde. La condition de peuple paria en tant que telle et son acceptation patiente constituent ainsi le degré suprême de la religiosité : elles sont hissées au rang d'une mission décisive pour l'histoire universelle.

L'interprétation marxiste traditionnelle des mouvements religieux collectifs analyse l'apocalypse et le messianisme comme un système de représentations réductible, en dernière instance, à une situation économique et sociale. A l'opposé, pour l'interprétation spiritualiste, le discours religieux est essentiellement la révélation d'une transcendance. Nous faisons nôtre l'analyse d'Henri Desroche qui, s'interrogeant sur les composantes religieuses impliquées dans les phénomènes d'imagination collective, se demande si ceux-ci, à leur tour, ne s'imposeraient pas «comme des phénomènes d'imagination constituante, au titre sinon d'une dernière instance, du moins d'un premier rôle joué par les déterminations qui donnent aux faits sociaux leur sens ...»⁽¹²⁾. La religion apparaît alors comme un système de forces qui mobilise les collectivités humaines et leur permet de durer. C'est à travers la mémoire collective, qui adapte l'image des faits anciens aux croyances et aux besoins spirituels du présent, que ces impulsions se communiquent. «Le point Omega visé par l'imagination s'arc-boute sur un point Alpha réactivé par la mémoire». Ce point d'appui rétrospectif, pour les Juifs du M'Zab, c'est le temps de l'Alliance d'Israël avec son Dieu, leur aventure commune sur la Terre Promise. Maintenant la «che'hina», la présence du Créateur parmi les hommes, est en exil : la société théocratique qui l'a fait vivre a été déportée et déstructurée. Mais «le temps des amours» survit dans la mémoire des hommes et constitue leur rempart contre une suprême aliénation.

L'homme et la société sont à la fois répétition et création. «Le présent, écrit R. Bastide, innove en répétant et répète en innovant». Entre les processus de la

(12) H. DESROCHE, *Phénomènes religieux et imagination collective* in *Supplément*, n° 98, sept. 1971, p. 233.

mémoire collective et ceux du «bricolage», entre l'imagination reproductrice et l'imagination créatrice, il y a une relation dialectique. Le temps social est essentiellement celui de la tradition, qui assure la continuité par l'organisation des souvenirs, et qui permet d'ancrer les événements d'un présent fragmentaire et incohérent dans un passé qui est «comme le déploiement d'un intemporel». L'imagination collective est adossée au temps long de la mémoire commune, l'avenir est cautionné par le passé.

La mémoire collective, qui relie l'imagination du groupe à des expériences fondatrices, est, ainsi que le souligne Henri Desroche, autant et davantage une mémoire «constituante» qu'une mémoire «constituée». Lorsque les Juifs de Ghardaja affirment qu'ils sont venus s'établir sur les confins du Sahara lors de la dispersion qui a suivi la destruction du second Temple, ils revendiquent l'authenticité de leur forme de Judaïsme et manifestent leur volonté d'exister dans la durée, de résister à l'usure du temps.

L'espérance apocalyptique et utopique apparaît comme une dimension fondamentale de tout projet humain. Il se constitue un mythe mobilisateur nécessaire aussi bien à ces Indiens des Tropiques rencontrés par Claude Lévi-Strauss qui, dans quelque savane rongée par les feux de brousse ou dans une forêt ruisselante de pluie, se réunissent au campement pour partager une maigre pitance et évoquer ensemble leurs dieux, qu'aux conquérants de la lune qui prennent possession d'un nouveau monde en prononçant des versets bibliques. Henri Desroche évoque le miracle de la corde⁽¹³⁾, où le chaman ayant lancé en l'air une corde s'y suspend comme si elle était ancrée dans le vide. Et voici que celle-ci le soutient. «Les dieux rêvés des utopies et des millénarismes sont, écrit-il, quelque chose comme ces points d'encrage en l'air, dans le vide, et pourtant lorsque leurs fidèles s'y suspendent, voici qu'ils sont soutenus par un système de forces sans commune mesure avec les systèmes d'idées lisibles par l'assistance». Seule cette espérance permet aux hommes de tenir debout car, comme l'affirment les *Proverbes* (29, 18), «quand il n'y a plus de vision, le peuple se relâche».

Monsieur A. Fraenckel a rappelé récemment un enseignement du traité *Sanhédrin* du Talmud, selon lequel c'est le roi Ezechias qui devait être le messie. Mais, ayant été témoin d'une délivrance miraculeuse, œuvre de la mansuétude divine, celui-ci avait omis de chanter : il se disqualifia ainsi définitivement. Le Juif doit chanter, car il refuse ainsi de considérer le bonheur comme allant de soi et manifeste une faculté d'étonnement qui est le fondement de la foi. La composition continue d'hymnes liturgiques, à travers les siècles, selon un rythme poétique encore proche de la poésie biblique, témoigne de la créativité ininterrompue des Juifs mozabites. Que la noble figure de Rabbi Moché Attia, ce «payytan», qui, dans la nuit de l'hiver alsacien, chantait soutenu par sa communauté vibrante les hymnes qu'il avait composés, soit acceptée par les jeunes générations comme une réponse à l'exil et à la tentation de la perte de soi.

(13) H. DESROCHE, *Les dieux rêvés*, Paris, 1972.