

**Le retour des pèlerins:
La fragile renaissance post-coloniale d'un rituel judéo-
maghrébin**

The Return of the Pilgrims:
The Fragile Post-colonial Rebirth of a Judeo-Maghrebian Ritual

Joëlle Bahloul
Indiana University

Abstract: This chapter presents an ethnographic study carried out in 1979 during a Jewish pilgrimage to Constantine during the feast of *Lag-Ba-Omer*. A group of French Jews from Constantine was formed on this occasion to pay homage to Rabbi Sidi Fredj Halimi, who died a few years before Algerian independence and was buried in the local Jewish cemetery. Maghrebian Jewish pilgrimages, considered the main practice of the cult of saints, were an important part of the Maghrebian ritual calendar for more than a century. After decolonization and the Jewish migrations that accompanied it, these pilgrimages virtually disappeared. In the 1970s, some reappeared on the Judeo-Maghrebi ritual scene and were the subject of occasional returns from Maghrebian Jews to the burial sites of the great sages of the Judeo-Maghreb religious tradition. The 1979 pilgrimage was a celebration of the life of the Chief Rabbi of Constantine and the past of the pilgrims in their hometown. It combined, in complex, traditional and highly emotional practical forms, the sense of return, the perception of migration and the reinterpretation of the Jewish history of the decolonization of Algeria.

Keywords: Maghrebian Jews, Cult of Saints, Memory, Diaspora, Migration.

La Méditerranée est redevenue, depuis une décennie, un cimetière marin, un lieu fluctuant et contingent de souffrance humaine assidue. Elle est sans cesse recommencée, cette mer intérieure, comme l'écrivait Paul Valéry au début du 20^{ème} siècle, transportant les migrants d'une rive à l'autre, dans un sens et dans l'autre, d'Est en Ouest et du Nord au Sud et vice-versa. Elle les conduit vers des rives salvatrices, ou du moins le pensent-ils, ces migrants, et avec eux, elle porte les terres qui les ont vu naître, vivre et souffrir. Depuis des siècles, la mer les a vu passer dans tous les sens, au gré des histoires politiques, économiques, commerciales, religieuses et artistiques. Et comme le cimetière poétisé par Valéry, les migrants méditerranéens sont entre terre et mer. Au fil des flots, ils transportent leur terre natale, leurs sociétés et leurs structures, leurs croyances, leurs goûts et leurs gestes quotidiens culinaires, les odeurs de la terre, ses plantes, ses musiques, le son de leurs cris de joie et de détresse. Ainsi les terres qui l'encerclent flottent aussi sur la Mer Méditerranée, et on ne peut comprendre le Maghreb, par exemple, que dans son existence sur la mer,

à travers les multiples passages créés par les migrants qui sortent de ces terres africaines et y reviennent, portés par les nécessités politiques, religieuses, et économiques. D'une certaine manière, on peut dire que la société maghrébine s'est constituée, entre autres, autour de la Mer Méditerranée.

Depuis plus d'un siècle, les juifs d'Afrique du Nord se sont constitués et destitués comme communautés maghrébines dans leur traversée multidirectionnelle de la Méditerranée.

Mais c'est qu'ils avaient traversé la Mer dans toutes les directions depuis l'Antiquité, et ce en réponse à leurs expériences politiques locales et régionales, ou en tant qu'agents du commerce transméditerranéen. Au cours du siècle dernier, ils ont pris la direction de l'Ouest et du Nord pour rejoindre les rives de pays qui leurs offraient l'émancipation politique et économique. Ces migrations ont donc été une partie intégrale de la décolonisation des pays dont les migrants étaient originaires, l'aspect principal de l'occidentalisation moderne des juifs maghrébins et orientaux, et ont déterminé pour longtemps les identités de ces migrants, leurs pratiques religieuses et leur comportement politique. Dans la même période, un certain nombre d'entre eux ont aussi traversé la Méditerranée dans l'autre sens, vers l'Est, pour rejoindre l'État d'Israël et ce essentiellement pour des raisons politiques. Le paradoxe de cette vague migratoire est qu'elle a été vécue comme une autre forme d'occidentalisation et d'émancipation politique par ceux qui l'avaient choisie au lieu d'y être forcés.

Une autre forme paradoxale de migration transméditerranéenne réside dans le retour au Maghreb, ponctuel et circonstancié, dans le cadre de pèlerinages généralement structurés et motivés par certains rituels religieux. Le traditionnel rituel de *Lag BaOmer*, intervenant dans le calendrier hébraïque trente-trois jours après la fin de la fête de *Pessah*, a offert depuis environ quatre décennies, sa structure religieuse à nombre de migrants juifs maghrébins résidant en France et désirant retourner dans leur ville natale pour visiter les tombes de leurs parents décédés avant le grand exode des années soixante. Ce type de rituel est donc un pèlerinage, désigné par le terme hébraïque *hilloula*, ou *ziyāra* en judéo-arabe, et conduit les pèlerins auprès des tombes de rabbins ayant vécu dans le courant du 20^{ème} siècle ou même dans les siècles précédents.¹ La présence des sépultures de ces sages dans certains cimetières juifs ou localités du Maghreb transforme les lieux en terrain sacré

1. Citons quelques-uns de ces lieux de pèlerinage au Maghreb, ainsi que les *tzadiqqim* (saints, sages) qui y sont vénérés. Le rabbin Ephrayim Enkawa dont la tombe se trouve dans la ville de Tlemcen (Ouest algérien) a fait l'objet de plusieurs pèlerinages étudiés par Susan Slyomovics "The Pilgrimage of Rabbi Ephraim Al-Naqawa, Tlemcen, Algeria," *Jewish Folklore and Ethnology Review* 15, 2 (1993): 84-88.

dont les juifs ne sont pas les seuls visiteurs. Les musulmans locaux les y accompagnent, car pour eux, les rabbins enterrés dans leur localité font bien partie de leur tradition religieuse locale. Ces lieux sacrés se trouvent tout autour du Maghreb, au Maroc, en Algérie et en Tunisie, là où sont encore enterrés les sages sanctifiés.² Ils ont pour modèle la *hilloula* du rabbin antique Siméon Bar Yohay à Méron en Israël, qui réunit chaque année des milliers de pèlerins ayant leurs origines dans le monde arabo-musulman.³

Autre lieu sacralisé par les détours de l'histoire juive maghrébine du siècle dernier, la synagogue de la *Ghriba* sur l'île de Djerba dans le Sud Tunisien fait elle aussi l'objet de pèlerinages annuels lors de la fête printanière de *Lag BaOmer*. Bien qu'il ne soit pas consacré à la vénération d'un saint local, ce pèlerinage qui sacralise la synagogue historique elle-même attire des foules spectaculaires de pèlerins juifs d'origine tunisienne implantés dans différents pays.⁴

Ces pèlerinages existaient déjà avant les migrations massives post-coloniales. Un certain nombre d'entre eux ont été interrompus dans les dix ou quinze années qui ont suivi l'exode des années soixante. Puis ils ont réapparu dans les années soixante-dix sous une forme différente, en ce qu'ils ramenaient alors au Maghreb des pèlerins établis en Europe ou même en Israël. Mais ces retours rituels sont toujours ponctuels et pas toujours réguliers, tant ils sont dépendants des situations politiques contingentes propres aux différents pays dans lesquels ils se déploient.

Ce chapitre a pour objet la présentation de l'observation ethnographique de l'un de ces pèlerinages de *Lag BaOmer* et qui eut lieu en mai 1979 dans la ville de Constantine, dans l'Est algérien. Ce projet ethnographique faisait partie de mes observations doctorales de l'époque parmi les juifs d'Algérie installés en France depuis le début des années soixante. Organisé par les membres d'une synagogue parisienne de rite constantinois et à l'initiative de membres de la famille Halimi (les fils du rabbin principalement), le

2. Voir le répertoire et la description de ces pèlerinages, au Maroc, dans les travaux de Issachar Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1990); dans ceux de Norman A. Stillman, "Saddiq and Marabout in Morocco," in *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies*, ed. Issachar Ben-Ami (Jerusalem: Magnes Press, 1982), 489-500.

3. Rabbi Siméon Bar-Yohaï est un rabbin mystique du II^{ème} siècle auquel la tradition juive attribue la rédaction du Zohar. Selon les croyances populaires, celui-ci serait mort le 33^{ème} jour de l'Omer et enterré non loin de Safed, ville du nord d'Israël et berceau de la tradition juive mystique. Voir les travaux de Yoram Bilu sur ce pèlerinage israélien, en particulier "La vénération des saints juifs marocains en Israël," in *Les juifs du Maghreb: Diasporas contemporaines* eds., Jean-Claude. Lasry et Claude Tapia (Montréal-Paris: Les Presses de l'Université de Montréal-L'Harmattan, 1989), 401-27.

4. Voir Abraham Udovitch et Lucette Valensi, *Juifs en terre d'Islam: Les communautés de Djerba* (Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1984).

pèlerinage avait pour but essentiel la visite rituelle de la tombe du rabbin Sidi Fredj Halimi, transformé en l'occurrence en *tzaddiq* de la communauté juive constantinoise pour avoir joué un rôle primordial dans le leadership spirituel et politique des années précédant la décolonisation du pays et le départ des juifs locaux.

L'observation ethnographique et historiquement contextualisée de ce rituel très circonstancié comportait, à l'époque, quelques défis méthodologiques de taille. En effet, cette "*ethnographie événementielle*" d'un processus rituel ni régulier dans le temps ni enraciné dans un espace fixe et habité, et pratiqué par des migrants de retour sur leur terre natale dans des circonstances politiques contingentes, n'était pas, dans les années soixante-dix, une approche épistémologique courante – ou même légitime – de l'anthropologie sociale et culturelle. Le défi méthodologique principal de l'étude anthropologique d'un tel pèlerinage se trouvait dans le caractère mouvant de sa relation à l'espace-temps. Il est vrai que les pèlerins de toutes confessions sont des migrants temporaires. Mais ce qui distinguait nos pèlerins juifs constantinois est qu'ils portaient avec eux la mouvance de leur expérience transnationale animée par le souvenir collectif de leur terre natale. Le pèlerinage fut un retour "chez eux" et un retour du rituel forgé par des pratiques religieuses ancrées dans la culture constantinoise.⁵

L'appel des morts

Le pèlerinage de 1979 fut la deuxième édition du rituel. Son organisation ne fut pas simple. Sur le plan politique et diplomatique, elle exigeait la permission des autorités algériennes, et notamment de celles de la ville de Constantine. Sur le plan religieux et rituel, elle exigeait la sanctification de la personne de Fredj Halimi, alors désigné par le préfixe honorifique judéo-arabe "Sidi," qui consacrait le rabbin en *tzaddiq* (figure sacrée) et en faisait l'objet du pèlerinage de *LagBaomer*. À noter ici l'analogie, à travers la pratique rituelle, entre le lieu de sépulture du *tzaddiq* et la ville sainte de Jérusalem.

L'initiative de l'organisation du pèlerinage à Constantine, auprès de la sépulture de Sidi Fredj Halimi au cœur du cimetière juif de la ville, a été générée par "l'appel du mort." Sidi F.H. donnait à un certain nombre de juifs parisiens d'origine constantinoise la possibilité de retourner dans leur ville natale, dans le cadre d'un rituel religieux collectif, pour visiter les tombes de

5. L'anthropologue suédois Ulf Hannerz fut le premier à introduire le concept de "transnationalité" dans l'étude ethnographique de la globalisation (in *Transnational Connections: Culture, People, Places* (London and New York: Routledge, 1996). Suivant ses prémisses méthodologiques et théoriques, de nombreux ethnologues se sont engagés dans l'étude ethnographique des migrants et des migrations depuis environ trois décennies.

leurs parents décédés avant l'exode et abandonnés en territoire devenu hostile. De ce point de vue, la *ziyāra* de Constantine était de nature funéraire. C'était comme si la visite rituelle des morts consacrait l'expérience diasporique de leurs descendants vivants.

Rite du retour et retour du rite

Voici donc nos soixante-dix pèlerins juifs arrivant à Constantine en mai 1979, dans un état émotionnel très intense, une sorte d'angoisse de revoir les lieux de leur enfance et de réactiver des souffrances passées. La plupart de ces visiteurs inhabituels ont maintenant la quarantaine ou la cinquantaine. Ils sont français et résident en région parisienne depuis presque deux décennies. La plupart sont membres de professions libérales, hommes d'affaires, employés administratifs ou fonctionnaires. Cependant, dans ce printemps algérien de 1979, ce qui les unifiait était leur ville natale; ils constituaient une communauté du souvenir et ne manifestaient aucun souci de hiérarchie socio-professionnelle. Ils avaient répondu à l'appel publicitaire d'une agence de voyages parisienne autour du thème "*Lag-Baomer* à Constantine." Avant le départ, le groupe fut constitué en "association loi de 1901" (à but non-lucratif) sous le nom de "Association Sidi Fredj Halimi." Avant le départ à Orly, on se découvrit même des liens de parenté dans des conversations en forme d'exploration généalogique. Ils étaient déjà reconnaissants à l'égard de leur vénéré rabbin pour avoir créé le miracle des retrouvailles avec d'anciens constantinois, avec Constantine et leur passé dans cette ville. Ils arrivèrent en ville en tant que communauté mémorielle. Ils étaient aussi arrivés en tant que communauté narrative d'un récit qu'ils échangeaient incessamment durant leur voyage et leur séjour: la description de leur maison familiale, de leurs relations locales, des fêtes juives à Constantine d'antan (*ya hasra* en arabe local) du paysage rural et urbain de leur enfance et de leur jeunesse. Ils n'ont pas cessé de parler du passé, dans une cacophonie émotionnelle parfois assourdissante.

Rituellement orchestré par un rabbin d'origine constantinoise dont la tâche était, entre autres, de superviser la conformité des repas aux règles judaïques de pureté alimentaire, le programme du pèlerinage comportait deux types d'activités: 1) les "montées"⁶ au cimetière, cérémonies à caractère

6. L'usage de ce terme, par le rabbin du groupe, pour désigner la visite rituelle au cimetière est une référence géographique à la situation du cimetière local, au sommet d'une des collines de la ville. Il a aussi une signification religieuse, indiquant la valeur suprême des rites funéraires dans le judaïsme, d'où le terme "montée," traduction française de l'hébreu "aliya." Dans la liturgie synagogale, l'appel de certains fidèles à "monter" au côté du rabbin pour lire une partie de la Torah constitue un honneur social et spirituel. Dans cet esprit, le pèlerinage de Constantine a été vécu par les pèlerins comme un ultime honneur historique qu'ils attribuaient à leurs parents défunts.

essentiellement religieux, 2) les excursions en ville et en région constantinoise où nos pèlerins devaient retrouver des sites familiers de leur enfance et de leur expérience avant l'exode.

Le pèlerinage s'ouvrit avec le deuxième type d'activités. Juste après leur arrivée à l'hôtel, tout le monde partit en autobus spécialement affrété pour une visite autour de la ville. Aussitôt, l'itinéraire emprunté se transforma en une décharge bruyante de souvenirs. Nous passâmes devant chez Boufama, l'ancien loueur de vélos; devant l'atelier du menuisier qui fabriqua "toute la chambre à coucher de maman;" devant l'école Montesquieu où "on s'est tellement amusés là-bas derrière à jouer au jeu du filet." Monsieur Z. commença à sentir "une boule au ventre." Mademoiselle A. constata que "rien n'avait vraiment changé": les mêmes gens marchaient dans les rues, les mêmes traversaient le pont suspendu. Sur la Place de la Brèche, le long de la rue Grand, on avait l'impression de reconnaître des visages familiers, des sourires, des sons, des odeurs, des couleurs mémorisés. Le bus fit une pause au boulevard de l'Abîme, qui surplombe les gorges du Rhummel, et quelques-uns s'accoudèrent au parapet. L'un d'entre eux se souvint d'un rendez-vous amoureux, un jour de grand vent, au cours duquel il perdit son chapeau emporté par la bourrasque. Sur la Place de la Brèche, quelques vieilles connaissances arabes reconnurent les pèlerins et se joignirent aux conversations mémorielles. Ayant été averti par la rumeur, Bachir le poissonnier débarqua deux jours plus tard dans le hall de l'hôtel, les bras chargés de poissons locaux, ceux que l'on avait coutume de servir dans les dîners sabbatiques. Quelques pèlerins profitèrent de cet après-midi libre pour visiter leur ancienne demeure. Là, ils furent accueillis par des résidents arabes qui les accompagnèrent dans leur visite avec une hospitalité surprenant certains.

Deuxième épisode: la montée au cimetière, partie religieuse du pèlerinage. Sur le pont suspendu, chacun avait retrouvé son enfance et son adolescence. Au cimetière, on retrouva les morts. Les pèlerins insistaient sur le rapport judaïque entre les vivants et les morts car l'expression hébraïque désignant le cimetière, disaient-ils, était bien *beyit hayim* ou "maison des vivants." Le cimetière juif de Constantine occupait alors une grande partie d'une colline surplombant la ville. Depuis l'exode des années soixante, le cimetière avait été entretenu, disait-on, avec l'appui financier de juifs constantinois installés en France.⁷ De fait, le cimetière était, en 1979, assez bien conservé, à l'exception de quelques tombes endommagées sur ses marges.

7. À ce jour, l'entretien des lieux de sépultures juifs en Algérie fait l'objet d'une campagne importante du Consistoire Israélite de France. Voir Joël Mergui: <https://france.consistoire.org/2016/07/01/cimetieres-juifs-dalgerie-par-joel-mergui/>.

À l'entrée du cimetière, la procession des pèlerins prit une inflexion intensément émotionnelle, comme s'ils appréhendaient les retrouvailles avec des parents qu'ils avaient abandonnés depuis moins de vingt ans. Ils marchaient le long de l'allée principale du beau cimetière boisé en gémissant leurs prières. De quelle mort semblaient-ils faire le deuil définitif? De celle de parents, grands-parents, frères, sœurs ou oncles et tantes décédés avant l'exode? Ou bien de celle de leur communauté de naissance? Ce retour ritualisé consacrait la conjonction de ces deux dimensions, par l'élaboration d'un rituel surgi presque vingt ans après le départ, comme si la mémoire collective ici à l'œuvre opérait en forme de réparation émotionnelle de traumatismes passés.

Ce retour ritualisé pour une visite somme toute assez brève (cinq jours au total), se déployait donc comme la clôture de l'histoire algérienne de ces juifs constantinois. Pour obtenir cette résolution funéraire, il leur fallait réactualiser le lien physique avec leur terre natale, leurs ancêtres et leur communauté d'origine.

Après l'entrée dans le site, les pèlerins firent un passage rapide sur l'emplacement de la sépulture de Sidi Fredj. On y fit des offrandes votives et on y récita des bénédictions judaïques. Le groupe se dispersa ensuite tout autour du cimetière, et chaque pèlerin s'engagea dans la recherche de la tombe d'un ou plusieurs membre(s) de sa famille. Le cimetière connut alors le moment le plus intensément émotionnel de tout l'après-midi. La colline tout entière résonnait des lamentations hurlantes qui suivirent les retrouvailles entre les vivants et les morts, la récitation du *kaddish* (prière pour le défunt), et la sonnerie du *shofar*⁸ par le rabbin officiant. Pendant plusieurs heures, celui-ci courut d'une tombe à l'autre à l'appel de ses pèlerins. À la fin de l'après-midi, de nombreuses tombes avaient été visitées et honorées par l'allumage d'une bougie déposée à l'avant de la pierre tombale. Le cimetière prit alors véritablement des airs de "maison des vivants" où régnait un climat de délivrance similaire à celui de la fin d'un jeûne, associé à un esprit de veille funèbre. La *hilloula* de Sidi Fredj était, comme beaucoup d'autres autour du Maghreb et en Israël, un rituel funéraire. En même temps, la nature transnationale de l'opération, sa relation à une migration forcée et la mémoire collective des migrants, les gestes et échanges rituels qui s'y sont déployés mettaient l'accent sur le "renversement historique"⁹ que nos pèlerins mettaient en pratique, consciemment ou non.

8. Corne de bélier que les rabbins officiants sonnent habituellement lors du rituel synagogaal de Kippour et de Rosh-Ha-Shana, ainsi que lors des prières journalières du mois hébraïque d'Elloul.

9. J'utilise ici à dessein un concept de théorie littéraire élaboré par Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman* (Paris: Gallimard, 1978), 237. Mon but est de mettre l'accent sur la relation, dans le déroulement de ce pèlerinage, entre procédures pratique et symbolique.

L'une des femmes présentes au pèlerinage se fit un honneur de m'expliquer cette procédure en me confiant :

“Le cimetière, c'est toute une vie. On ne peut pas se rendre compte de ce que c'est de quitter ces êtres chers qui sont morts, et qui n'ont aucun pouvoir. Quand vous êtes devant la tombe de quelqu'un qui vous a été cher, vous vous voyez à côté d'une personne que vous avez connue, et puis ça rappelle d'autres souvenirs, et puis d'autres à côté (...). Et en définitive, vous allez pas à pas, vous essayez des tombes qui vous sont inconnues, mais pour vous, c'est un ensemble. Après que vous avez rendu hommage à vos morts, c'est un hommage collectif que vous rendez à tout le monde. Quand j'ai entendu résonner le *shofar*, il me semblait que j'entendais toutes les voix [des morts] se lever. C'était moral, c'était intérieur.”

La figure rabbinique de Sidi Fredj avait donc servi de médiateur entre les (sur)vivants¹⁰ et les morts, entre histoire et mémoire. Elle avait permis à ce miracle de se produire.

Le tsaddiq: Figure mémorielle et saint dans l'histoire

La création du rite de *Lag Baomer* à Constantine dans les années soixante-dix avait donc attribué la sainteté à une figure religieuse très prestigieuse dans la judéité algérienne de la fin de l'époque coloniale. Ce pèlerinage ne se renouvela pas, probablement du fait de la complexité de la situation politique en Algérie et des rapports tendus entre la France et son ancienne colonie.¹¹

Comme pour plusieurs autres villes moyennes du Maghreb (Tlemcen, Séfrou), les croyances populaires avaient fait de Constantine une “petite Jérusalem” du temps où les juifs y vivaient encore comme communauté structurée. Dans le monde religieux juif du pays, elle était la capitale spirituelle de l'Est algérien. Par sa personnalité prestigieuse et ses connaissances théologiques, le Grand Rabbin Sidi Fredj incarnait – et représentait – la ferveur religieuse attribuée à sa ville. Les anciens de la *ka'ashara*, le quartier juif local, conservaient le souvenir d'un homme doué de bonté et de sagesse religieuse qu'il savait transmettre à la jeunesse juive de la ville. On venait le consulter pour régler des conflits familiaux et communautaires de tous ordres. Les juifs constantinois de Paris se devaient donc de créer, presque vingt ans

10. Les survivants de l'exode.

11. Le pèlerinage de *Lag Baomer* sur le lieu de sépulture du rabbin Ephraïm Enkawa à Tlemcen (Ouest algérien) est un rituel plus ancien que celui de Constantine, voir Susan Slyomovics, “Geographies of Jewish Tlemcen,” *The Journal of North African Studies* 5 (2000): 4. Il a pourtant subi les conséquences des complications politiques liées à l'organisation d'un événement public juif dans le pays. En effet, ce pèlerinage est interdit depuis plus de dix ans par les autorités algériennes.

après leur départ, un pèlerinage ayant pour but de consacrer ce leader spirituel local en *tzaddiq* et de l'inscrire dans la lignée des grands théologiens juifs du Maghreb.¹²

Deux jours après l'hommage particulier rendu aux sépultures des parents défunts, le groupe fit une seconde visite au cimetière, cette fois devant la tombe de Sidi Fredj, pour le rite de *LagBaOmer* proprement dit. On remonta de nouveau l'allée principale en chantant les cantiques de la *hilloula* de Rabbi Siméon Bar-Yohai et de celle de Rabbi Meir Baal HaNes. Puis, pendant la récitation des Psaumes de David, les pèlerins se succédèrent devant la tombe pour allumer les bougies funéraires. Chaque allumage était accompagné d'un vœu par une bénédiction personnalisée. Quelques pèlerins aspergèrent la tombe sanctifiée de parfums et de clous de girofles. La sonnerie du shofar vint clore la performance rituelle, et l'on procéda ensuite à la dégustation de pâtisseries et confiseries que les femmes avaient confectionnées à Paris et transportées dans leurs bagages. Le tout fut arrosé par la traditionnelle anisette constantinoise. Le rituel funéraire devint une fête et un autre déferlement de souvenirs s'en suivit. L'histoire d'avant l'exode fut reconstituée: les mariages dans la grande synagogue, la célébration des fêtes juives dans la rue, l'assassinat des leaders juifs au début des années soixante, en particulier celui du chanteur et musicien de folklore andalou Cheikh Raymond Leiris, lui-même enterré là, et dont la mort, disait-on, suscita le départ massif de la population juive.¹³

Avant de quitter le cimetière, les pèlerins pénétrèrent dans la *geniza*¹⁴ où chacun d'entre eux jeta une page d'un livre de prières. Ainsi fut parachevée la *ziyāra*: par un geste hiératique destiné à constituer un mythe nouveau bien

12. Comme indiqué précédemment, il existe aujourd'hui encore plusieurs sites donnant lieu au culte des saints juifs au Maroc, en Algérie, et en Tunisie, essentiellement sur l'île de Djerba. Jusque dans la dernière décennie, ils attiraient des pèlerins juifs vivant toujours dans ces contrées (surtout au Maroc), et aussi des juifs d'origine maghrébine qui faisaient le déplacement d'Israël, de France ou du Canada. Les pèlerins juifs étaient souvent accompagnés de populations musulmanes locales qui avaient participé depuis des siècles à la vénération des saints juifs locaux. Ces rituels furent pendant longtemps des moments de relations fusionnelles entre juifs et musulmans locaux, du fait de la similarité des croyances populaires concernant les saints dans le judaïsme et l'islam. Voir à ce sujet Yoram Bilu, "Reconfigurer le sacré: Le culte des saints juifs marocains en Israël," *Archives Juives* 2, 38 (2005): 103-23; I. Ben-Ami, *Culte des saints*; Norman Stillman, "Saddiq and Marabout in Morocco;" Harvey Goldberg, "Religious Responses among North African Jews in the Nineteenth and Twentieth Centuries," in *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed., Jack Wertheimer (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 119-44.

13. Concernant cet artiste local vénéré par de nombreux constantinois, y compris les musulmans, voir sa biographie récemment publiée par Bertrand Dicale, *Cheikh Raymond: Une histoire algérienne* (Paris: First, 2011).

14. Pièce bâtie à l'entrée du cimetière où sont conservés les livres de prière usagés mais toujours considérés comme textes sacrés.

que ponctuel. La visite à Constantine, initialement organisée par une agence de voyages en forme de pérégrination touristique, avait intégré le domaine du sacré, du mythe d'origine des migrants basé sur une forme de négociation entre histoire et mémoire.

Le “retour” dans l’histoire

Par bien des aspects, le pèlerinage de Constantine constitue un événement insolite dans l'histoire des juifs maghrébins implantés en France depuis soixante ans. D'une part, il ne s'accorde pas avec l'expérience post-coloniale et post-migratoire des pèlerins intégrés dans la société civile. Leur migration vers la France dans les années soixante fut une part importante du processus de décolonisation mais aussi la phase finale de leur émancipation sociale et politique et de leur intégration dans l'ordre de l'identité française initiée avec le Décret Crémieux en 1870. N'oublions pas que ce décret fut abrogé par le gouvernement de Vichy pendant l'occupation allemande et que, conséquemment, les juifs d'Algérie redevinrent résidents “indigènes” du pays et perdirent leurs privilèges de citoyens français pendant trois ans (1940-43). Ils souffrirent pendant plusieurs années de leur rejet des écoles et de la fonction publique, et de certains domaines des professions libérales.

Le retour ponctuel de mai 1979 réaffirmait l'attachement à l'Algérie natale, malgré l'engagement des juifs pour la France, dans ce qu'elle représente politiquement et culturellement. N'oublions pas non plus que la majorité des juifs d'Algérie, contrairement à ceux du Maroc et de Tunisie, ont quitté le pays dans la hâte en moins de deux ans, entre 1961 et fin 1962. Le déferlement d'émotions pendant le pèlerinage m'est apparu comme une résolution thérapeutique du déracinement hâtif. En pleine guerre d'indépendance, on n'avait pas eu le temps de dire au revoir à la communauté, la ville, et aux parents défunts. Le pèlerinage a permis de combler cette lacune historique et rituelle. Les émotions récrivirent l'histoire. Le pèlerinage, processus de nature religieuse avant tout, avait mis l'accent sur l'usage social, politique et historique des émotions.¹⁵ C'est dans ce registre que se sont déployées les retrouvailles avec les anciens voisins arabes. L'ordre du personnel, du privé rejoignait celui du social, du culturel, du politique et de l'universel. Les larmes furent versées en forme de réécriture de l'histoire. D'une manière même plus significative, le pèlerinage se déroula comme une forme pratique de résolution généalogique. Comme l'expliqua Madame C., il fut très difficile d'abandonner les parents morts lors du départ hâtif de 1962. En 1979, on

15. Voir à ce sujet les travaux d'ethnopsychiatrie de Yoram Bilu, *Without Bounds: The Life and Death of Rabbi Ya 'aqov Wazana* (Detroit: Wayne State University Press, 2002); Catherine Lutz and Geoffery M. White, “The Anthropology of Emotions,” *Annual Review of Anthropology* 15 (1986): 405-36.

répara cette faute en visitant rituellement les morts, même si on ne savait pas s'il serait possible de renouveler ce rituel dans le futur, comme l'exige en principe la tradition juive. Le pèlerinage de *LagBaOmer* et Sidi Fredj Halimi ont rendu possible cette réparation de l'ordre généalogique fracturé par l'exode et l'expérience diasporique.

Le folklore musical conclut le pèlerinage avec la part de la culture maghrébine la plus résistante à la francisation. Un concert fut organisé pour les pèlerins en coordination avec les autorités locales, et qui réunissait l'orchestre de Cheikh Salim Fergani, fils de Hadj Mohamed Tahar Fergani, l'un des plus prestigieux musiciens maghrébins de *mâluf*, la tradition musicale arabo-andalouse à laquelle les juifs constantinois avaient activement participé au cours du vingtième siècle.¹⁶ Par ce concert, le maître Fergani honorait le retour des juifs au cœur de la culture urbaine, et reconnaissait leur participation à sa propre éducation musicale. Nos pèlerins avaient beaucoup chanté dans le bus qui les avait conduits de l'aéroport et dans leurs visites autour de la ville. Le concert Fergani les combla de joie et semblait participer à la force émotionnelle qui tentait d'effacer, au moins temporairement et symboliquement, l'exil et la séparation. À les entendre chanter ensemble, on avait l'impression que les juifs et les musulmans locaux n'avaient jamais été séparés. En même temps, c'est l'expérience diasporique elle-même qui fut définie ce soir-là, lorsque les pèlerins et leurs anciens voisins musulmans mettaient l'accent sur le rôle de la musique et des traditions culinaires dans la mémoire collective des communautés passées. De chaque côté de la Méditerranée où ils vivaient respectivement, juifs et musulmans compensaient leur sens de l'absence dans leurs chansons et dans les mets servis lors de leurs retrouvailles.¹⁷

Mémoire collective, diaspora et rituel d'une géographie éclatée

Plusieurs pèlerins ont avoué ne pas être membres de la congrégation synagogale qui avait initié le voyage. Ils admettaient aussi avoir abandonné en France de nombreux rituels religieux qu'ils avaient l'habitude de pratiquer en Algérie avant l'exode. La nécessité de l'intégration dans la société française les avait obligés, disaient-ils, à l'abandon d'une partie des pratiques religieuses. Pourquoi avaient-ils donc choisi de retourner à Constantine dans un cadre puissamment religieux et en consacrant une figure religieuse prestigieuse dans leur communauté d'origine?

16. Cette participation juive fut brillamment représentée à Constantine par le Cheikh Raymond Leiris, mentionné plus haut, en note 12 en particulier.

17. Concernant le versant musulman de cette mémoire, voir l'ouvrage de Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford: Stanford University Press, 2013). Concernant les rapports entre mémoire et cuisine, voir aussi Joëlle Bahloul, *Le culte de la table dressée: Rites et traditions de la table juive algérienne* (Paris: Éditions Métailié, 1983).

En 1979, le pèlerinage à Constantine fut un culte à une communauté passée, sur une autre terre, dans un autre temps. Un culte transnational et trans-temporel. Il a souligné la cartographie éclatée de l'identité diasporique des pèlerins.¹⁸ Il a aussi révélé la participation pratique et symbolique des Musulmans restés sur place à cet esprit diasporique. La *ziyāra* de 1979 a opéré comme procès social trans-maghrébin et trans-Méditerranéen.

Un processus similaire a été observé dans d'autres contextes migratoires, comme par exemple chez les juifs marocains émigrés en Israël qui y pratiquent un pèlerinage mémoriel autour de la sépulture de leur *tšaddiq* Baba Salé,¹⁹ le jour commémoratif de son décès. Dans le même esprit, les Cubains catholiques installés à Miami pratiquent régulièrement un pèlerinage au sanctuaire de leur sainte exportée aux États-Unis.²⁰ Ces rituels de nature religieuse qui ramènent, physiquement et/ou symboliquement, les migrants vers leur ville d'origine, sont aussi – et peut-être surtout – les formes réactualisées du traçage de la géographie historique de l'expérience diasporique.

Bibliographie

- Bahloul, Joëlle. *Le culte de la table dressée: Rites et traditions de la table juive algérienne*. Paris: Éditions Métailié, 1983.
- Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.
- Ben-Ami, Issachar. *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1990.
- Bilu, Yoram. "Reconfigurer le sacré: Le culte des saints juifs marocains en Israël." *Archives Juives* 2, 38 (2005): 103-23
- _____. "La vénération des saints juifs marocains en Israël." In *Les juifs du Maghreb: Diasporas contemporaines*, eds. Jean-Claude. Lasry et Claude Tapia, 401-27. Montréal-Paris: Les Presses de l'Université de Montréal-L'Harmattan, 1989.
- _____. *Without Bounds: The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- Boum, Aomar. *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora, Contesting Identities*. London and New York: Routledge, 1996.
- Dicale, Bertrand. *Cheikh Raymond: Une histoire algérienne*. Paris: First, 2011.
- Goldberg, Harvey. "Religious Responses among North African Jews in the Nineteenth and Twentieth Centuries." In *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer, 119-44. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992.
- Hannerz, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London, New York: Routledge, 1996.
- Lutz, Catherine and Geoffery M. White. "The Anthropology of Emotions." *Annual Review of Anthropology* 15 (1986): 405-36.

18. Concernant cette approche de l'existence diasporique, voir Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora, Contesting Identities* (London and New York: Routledge, 1996).

19. Alex Weingrod, *The Saint of BeerSheba* (Albany: State University of New York Press, 1990); Yoram Bilu, *Without Bounds*.

20. Thomas A. Tweed, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami* (New York: Oxford University Press, 1997).

- Slyomovics, Susan. "Geographies of Jewish Tlemcen." *The Journal of North African Studies* 5, 4 (2000): 81-96
- _____. "The Pilgrimage of Rabbi Ephraim Al-Naqawa, Tlemcen, Algeria." *Jewish Folklore and Ethnology Review* 15, 2 (1993): 84-88.
- Stillman, Norman A. "Saddiq and Marabout in Morocco." In *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage Studies*, ed. Issachar Ben-Ami, 489-500. Jerusalem: Magnes Press, 1982.
- Tweed, Thomas A. *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Udovitch, Abraham et Lucette Valensi. *Juifs en terre d'Islam: Les communautés de Djerba*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1984.
- Weingrod, Alex. *The Saint of BeerSheba*. Albany: State University of New York Press, 1990.

عودة الزيارات: الإحياء المحتشم لطقوس يهودية مغاربية في زمن الاستقلال

ملخص: يعرض هذا الفصل دراسة إثنوغرافية أجريت عام 1979 أثناء زيارة من قبل اليهود إلى قسنطينة في الجزائر بمناسبة إحياء ذكرى الصّدِّيق لاج با عمر. تم تشكيل مجموعة من اليهود الفرنسيين من قسنطينة بهذه المناسبة لتكريم الحاخام سيدي فرج حليمي، الذي توفي قبل سنوات قليلة من استقلال الجزائر ودفن في المقبرة اليهودية المحلية. وكانت رحلات الزيارات اليهودية المغاربية، التي تعتبر الممارسة الرئيسية لتبجيل القديسين، جزءاً مهماً من التقويم المغربي للطقوس لمدة أكثر من قرن. وبعد نهاية فترة الاستعمار والهجرات اليهودية التي صاحبت ذلك، اختفت ممارسة هذه الزيارات بصفة فعلية. وفي سبعينيات القرن الماضي، ظهر البعض منها في المشهد الطقسي اليهودي المغاربي، فصاروا موضع عودة من حين لآخر من يهود المغرب إلى مواقع دفن حكام وعظماء القديسين ضمن التقاليد الدينية اليهودية والمغاربية. وكانت الزيارة التي شهدتها سنة 1979 فرصة لإحياء الاحتفال بحياة كبير حاخامات قسنطينة وماضي الزوار في مسقط رأسهم. لقد جمعت، في أشكال عملية معقدة وتقليدية وعاطفية للغاية، بين الإحساس بالعودة وتصور الهجرة وإعادة تفسير التاريخ اليهودي لمرحلة إنهاء الاستعمار في الجزائر.

الكلمات المفتاحية: اليهود المغاربية، تبجيل القديسين، الذاكرة، الشتات، الهجرة.

Le retour des pèlerins: La fragile renaissance post-coloniale d'un rituel judéo-maghrébin

Résumé: Ce chapitre présente une étude ethnographique effectuée en 1979 lors d'un pèlerinage juif à Constantine durant la fête de *Lag-Ba-Omer*. Un groupe de juifs français constantinois s'était constitué à cette occasion pour rendre hommage au rabbin Sidi Fredj Halimi mort quelques années avant l'indépendance de l'Algérie et enterré dans le cimetière juif local. Les pèlerinages juifs maghrébins, considérés comme la pratique principale du culte des saints, furent une part importante du calendrier rituel maghrébin pendant plus d'un siècle. Après la décolonisation et les migrations juives qui l'ont accompagnée, ces pèlerinages ont quasiment disparu. Dans les années soixante-dix, certains ont ressurgi sur la scène rituelle judéo-maghrébine et ont fait l'objet de retours ponctuels de juifs maghrébins sur les lieux de sépulture des grands sages de la tradition religieuse judéo-maghrébine. Le pèlerinage de 1979 fut la célébration de la vie du grand rabbin de Constantine et du passé des pèlerins dans leur ville natale. Il combinait, dans des formes pratiques complexes, traditionnelles et hautement émotionnelles, le sens du retour, la perception de la migration et la réinterprétation de l'histoire juive de la décolonisation de l'Algérie.

Mots-clés: Juifs maghrébins, culte de saints, mémoire, diaspora, migration.