

Haim Zafrani

CONSCIENCE HISTORIQUE ET MÉMOIRE COLLECTIVE JUDÉO — BERBÈRES

לזכרו המבורך של
הרב יצחק ראש ג"ע

Mon intervention se situera dans un cadre plus large que celui annoncé dans le titre. Elle englobera l'ensemble de ce qu'on pourrait appeler «conscience et mémoire collective judéo-maghrébines». Les relations judéo-berbères en sont, en effet, l'un des aspects, plus spécialement au Maroc que je connais le mieux et où j'ai pu effectuer mes enquêtes et recueillir une documentation précieuse, notamment la «*Version berbère de la Haggadah de Pesah, texte de Tinrhir du Todrha (Haut-atlas)*», sous la forme orale, le plus éminemment intéressante, et sous forme écrite, très occasionnelle, reproduite en caractères hébraïques, pour la circonstance.

D'entrée de jeu, je dirai que le judaïsme maghrébin et marocain vit, comme tout autre judaïsme, sous l'emprise de règles et de lois dont les sources sont inscrites dans la Bible, le Talmud et la *Halakha*, celle-ci constituée par le contenu des divers codes et autres traités de droit hébraïque.

Le judaïsme maghrébin (le judaïsme historique s'entend) entretient, avec la pensée juive universelle et ses divers modes d'expression, des liens étroits, des relations privilégiées au niveau de l'écrit hébraïque et de la création littéraire classique et traditionnelle, les «humanités juives», en quelque sorte. Il faut immédiatement ajouter que ce judaïsme est aussi le produit du terroir maghrébin où il est né, où il s'est fécondé et où il a vécu, durant près de deux millénaires, cultivant avec l'environnement, dans l'intimité du langage et de l'analogie des structures mentales, une solidarité active, une dose non négligeable de symbiotisme, voire de syncrétisme religieux, et cela au niveau des manifestations de la vie quotidienne et des moments

privilegiés de l'existence, tels que la naissance, le mariage et la mort, avec les rites et les cérémonies qui leur sont associés, comme, du reste, au niveau de la création littéraire orale, populaire et dialectale, tout un espace de convergence, un lieu de compromis où s'est élaborée une personnalité complexe mais authentique, une identité socio-culturelle originale et multiple. Cette personnalité judéo-maghrébine, pour ainsi dire à double polarité, se caractérise par une conscience et une mémoire qui se développent sur divers plans: au plan de l'histoire, quand on pose un regard sur son destin et ses origines, sur les noms des lieux et des hommes; au plan du paysage culturel, quand on interroge les apports multiples des civilisations hébraïque, arabe, berbère et castillane, la production intellectuelle et la création littéraire; au plan de l'imaginaire social, marqué du sceau de la religion et de la magie qui, aux moments les plus solennels de l'existence, s'associent toutes deux dans le rituel propre à chacun des groupes confessionnels pour donner à ce dernier à la fois sa dimension universelle et sa mesure locale.

Ma réflexion concernera successivement ces trois niveaux.

L'histoire, les noms des lieux et des hommes

Si l'on pose un regard historique sur le judaïsme maghrébin et que l'on interroge son destin et ses origines, on constate qu'il plonge ses racines dans un passé lointain. Historiquement, les juifs sont le premier peuple non berbère qui vint au Maghreb et qui ait continué à y vivre jusqu'à nos jours.

Sur l'établissement de colonies proprement juives sur les côtes africaines, à l'époque de Tyr et de Sidon, nous n'avons pas de documents épigraphiques, et guère d'autres témoignages. Ce monde appartient au domaine de la légende et les récits concernant cette période n'ont été recueillis qu'à une époque récente. En divers lieux du Maghreb, dans l'île de Djerba (Tunisie), à Tanger, à Fez, dans la vallée du Drâ, aux confins sahariens du Maroc, ces récits apparaissent, parlent de pierres-frontières posées par Joab ben Seruya, chef des armées du roi David, venu jusque-là à la poursuite des Philistins qui, pour certaines populations juives des montagnes, ne sont autres que les Berbères (on notera qu'on traduit ici l'hébreu *Plishtim* de la Bible par *Braber*).

Sur l'époque gréco-romaine, il existe une information précieuse dans la littérature talmudique et homilétique (*Midrash* et *Aggadah*), dans les

documents épigraphiques et archéologiques actuellement disponibles, dans les écrits d'historiens, anciens et modernes, juifs et non juifs qui ont eu à traiter de cette période historique, évoquant le judaïsme de Cyrénaïque, la révolte juive sous Trajan, les récits de Procope, etc... D'une façon générale, les autorités romaines semblent avoir été tolérantes envers les Juifs qui vaquaient tranquillement à leurs affaires, bénéficiant, pour certains d'entre eux, de la plénitude des droits civils. La population juive ou judaïsée vit son nombre s'accroître à la suite de l'établissement de nouveaux juifs immigrés et du fait d'un assez fort courant de conversions à la religion mosaïque, parmi les autochtones et les étrangers.

La théorie selon laquelle la majorité des juifs maghrébins serait d'origine berbère est soutenue par un certain nombre d'historiens chez qui la «judaïsation des Berbères» a acquis la réputation d'une donnée fondamentale. D'autres la révoquent en doute, comme H.Z. Hirschberg qui s'exprime en ces termes :

Il semble, dit-il, qu'il n'existe aucune base solide à la théorie des *Berbères judaïsés*, ceux qui se seraient faits juifs en toute chose et qui constitueraient ainsi l'élément ethnique fondamental du judaïsme maghrébin... La preuve déterminante de l'absence de toute assimilation de groupements berbères importants est l'inexistence absolue de la pénétration des langues berbères dans la littérature juive. A l'opposé, il existe des textes en judéo-arabe maghrébin.¹

Sans prendre part au débat, ni revenir, ici, sur le fond du problème, il convient, sinon de contester certaines assertions de H.Z. Hirschberg, du moins de compléter, sur un point précis, l'information qu'il donne sur les parlers juifs du Maghreb et la charge culturelle qu'ils véhiculent. Nos enquêtes en milieu juif berbérophone du Maroc (*mellahs* du Sud marocain et des vallées de l'Atlas) montrent bien que l'enseignement traditionnel utilisait, dans ces communautés, le berbère comme langue d'explication et de traduction des textes sacrés au même titre que, dans le reste du pays, les autres communautés employaient, aux mêmes fins, le judéo-arabe ou le judéo-espagnol.² Il faut, à cet égard, abandonner, au domaine de la légende,

1 *Histoire des Juifs d'Afrique du Nord*, Jérusalem 1965 (en hébreu), II, p. 86 et 36.

2 voir *Journal Asiatique*, 1964, fascicule 1; *Revue des Etudes Juives*, 1964, fascicules 1 et 2; *Pédagogie Juive en Terre d'Islam*, Paris 1969.

la geste merveilleuse et les récits fabuleux qui travestissent l'histoire de la *Kahéna* et qui mettent en scène cette reine et «prêtresse» judéo-berbère qui opposa à l'invasion arabe du Maghreb une farouche résistance.

Nous nous trouvons devant un vide profond et un silence quasi-total des sources quant à la période qui sépare l'époque romaine la plus tardive des débuts de la conquête arabe.

Avec la conquête arabe, on assiste à une islamisation progressive, mais assez rapide, des autochtones, y compris une bonne partie des tribus berbères judaïsées.

Les Juifs du Maghreb comme tous ceux de *Dar-al-Islam* («Terre d'islam») connaissaient la condition de *dhimmi* imposée par la religion dominante, condition certes dégradante et souvent précaire, mais statut juridique, somme toute libéral (très haut degré d'autonomie judiciaire, administrative et culturelle) comparé à celui, arbitraire, que connaissaient les juifs de la chrétienté, en pays ashkenaz. Par ailleurs, le caractère largement sécularisé de la civilisation médiévale de l'Orient et l'Occident arabes permettait aux *dhimmis* — gens du livre (juifs et chrétiens) — de se sentir les héritiers d'une grande et respectable tradition culturelle; et sa langue dominante, l'arabe, moins étroitement attachée à la religion régnante que le latin à l'Eglise de Rome ou d'Orient, était utilisée couramment et sans réserve quand ils abordaient l'étude de leurs propres textes sacrés, abandonnant leur ancienne langue véhiculaire, l'araméen, confiné désormais dans les textes talmudiques (ou kabbalistiques), lui substituant la nouvelle langue de civilisation et de culture du monde arabo-islamique.

Depuis le siècle dernier, la civilisation et la culture européennes font irruption au Maghreb, un monde où le Moyen-Age se prolongeait avec ses structures socio-économiques et religieuses. Elles pénètrent les communautés juives, d'abord en Algérie, puis en Tunisie et au Maroc, par le truchement du français, perçu comme langue de prestige, d'émancipation et de promotion sociale, plus spécialement au sein des élites bourgeoises. Sécularisation, laïcisation et assimilation sont le résultat de la présence française, qui, par ailleurs, a modifié le visage de ces sociétés, politiquement et économiquement. A noter toutefois la résistance contre cette pénétration du monde occidental et la méfiance à l'égard de sa culture, manifestées par les chefs spirituels de communautés relativement nombreuses, pour qui

l'école nouvelle — la escuela — est esh-kullah (hébreu), c'est-à-dire «toute de feu» et menant droit à la géhénne.

Après la création de l'Etat d'Israël (1948) et l'avènement de l'indépendance des pays maghrébins, on assiste à l'émigration massive de communautés entières, à leur transplantation en Israël pour la majorité d'entre elles, en France, en Espagne, au Canada, et ailleurs. Avec la dislocation de ces sociétés deux fois millénaires, disparaît tout un système de vieilles structures, de traditions linguistiques et culturelles riches et originales.

Les hommes et leurs lieux d'établissement

a. Groupes ethniques, linguistiques et socio-culturels

Abstraction faite des récentes mutations consécutives à la colonisation ou à la mise sous tutelle française et espagnole, et qui n'ont, au demeurant, concerné qu'une fraction réduite de la population, nous nous trouvions au moment où s'effectuaient nos enquêtes sur le terrain en Occident musulman, il y a une vingtaine d'années, en présence de trois grands courants socio-culturels correspondant, *grosso-modo*, à trois groupes ethniques et linguistiques, d'importance variable: les communautés arabophones, berbérophones et de langue espagnole (la population juive dépassait alors 250.000 âmes).

Les juifs appartenant à la communauté de langue espagnole constituent une partie des descendants des anciens *megorashim* («expulsés») d'Espagne et du Portugal, établis généralement dans l'ancienne zone espagnole du Maroc ou dans d'autres localités de la côte atlantique et de l'intérieur, à la suite de diverses migrations. La vieille langue castillane s'y est conservée comme langue de communication (*haketiya*), de culture et d'enseignement traditionnel (*ladino*). On les trouve à Tanger, Tétouan, Arzila (Asila), Al-Ksar Kebir, Chichaouen (Shawen), Melilia, comme du reste à Fès, Casablanca, Rabat, Salé, Marrakech, etc...

Les communautés arabophones réunissent les descendants d'anciens *megorashim* arabisés et la grande masse des *toshabim* («indigènes»), la population juive autochtone dont le premier établissement au Maghreb et l'origine ethnique ont posé à l'histoire des problèmes qui n'ont pas trouvé à

ce jour de solution satisfaisante. C'est encore, pour une bonne part, un domaine qui appartient au monde de la légende.

Ces communautés arabophones peuplent un espace qui recouvre l'ensemble du pays, la montagne et la plaine. Bilingues, parfois même trilingues, elles utilisent, avec leurs dialectes propres, les autres parlers locaux, le judéo-berbère ou le judéo-espagnol.

Les juifs berbérophones des pays *chleuh* et *tamazight*, de l'Atlas et du Sous, avaient, outre leur dialecte vivant et un folklore qui n'a rien à envier à celui de leurs voisins musulmans, toute une littérature orale traditionnelle et religieuse, guère soupçonnée par les historiens et linguistes juifs et non juifs et dont il n'a été malheureusement conservé que les quelques vestiges recueillis au cours de nos enquêtes, et spécialement la *Haggadah de Pesah*, («rituel de la veillée pascale»), un document totalement inédit, recueilli à *Tinghir du todgha* (Haut-Atlas) sous la double forme écrite et orale, et qui a fait l'objet d'études linguistiques, littéraires et historiques, réalisées avec la collaboration de Mme Pernet-Galand, et qu'on évoquera dans la dernière partie de la présente communication.

Dans la vallée du Todgha (Tinghir), dans la région de Tiznit (Wijjan, Asaka), de Ouarzazat (Imini), le Demnat (Aït Bu-Welli), à Oufrane de l'Anti-Atlas, à Illigh et ailleurs, les juifs étaient généralement bilingues, berbéro-arabophones, quelques-uns exclusivement berbérophones. Ils constituaient naguère de petites agglomérations, appelées mellahs établis là depuis un ou deux millénaires.

Pour toutes les communautés juives du pays, quel que soit leur vernaculaire, l'hébreu reste la langue principale de la liturgie et de l'enseignement traditionnel.

b. Migrations internes et distribution géographique des communautés

On notera, d'entrée de jeu, la grande mobilité des juifs marocains à l'intérieur des frontières du pays, comme du reste leurs mouvements réguliers et fréquents vers l'extérieur; on les verra en effet, quitter assez facilement leur pays natal pour se rendre en Orient, en Europe ou dans les Amériques.

Les juifs traversaient aisément le Maroc, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, de Tetouan à Taroudant, de Sijilmassa à Meknès et Salé, malgré les difficultés des communications et, particulièrement pour un *dimmi* et un

juif, l'insécurité quasi-permanente des routes qui se transformaient en coupe-gorges pendant les périodes anarchiques d'interrègnes et de guerres intestines.

Cependant, l'extraordinaire mobilité des populations juives s'explique essentiellement par des considérations socio-économiques, par l'organisation des activités professionnelles, par les besoins du commerce et de l'industrie. Artisans ambulants, colporteurs distribuant dans les campagnes les marchandises importées de l'extérieur ou fabriquées dans les ateliers des grandes villes marocaines, agents de commerce chargés par leurs commanditaires de collecter les produits indigènes (céréales, cire, huile, amandes, gomme sandaraque, etc...), propriétaires agricoles (ou simples créanciers hypothécaires de terres cultivables) surveillant les travaux de leurs champs ou de leurs vergers ou y participant personnellement, ils entreprennent des déplacements périodiques bien loin de leurs résidences habituelles, centres urbains ou mellahs ruraux. Il leur arrive de pénétrer profondément dans des régions peu sûres, dans les territoires de tribus en rupture de ban, rebelles aux autorités centrales du makhzen. Ces commis-voyageurs et migrants de tout acabit sont souvent victimes de malencontreuses mésaventures, actes de brigandage dans le meilleur des cas; ces errances peuvent aussi finir tragiquement, par des disparitions qui ne laissent pas de traces, et de assassinats dont on trouve l'écho dans les *responsa* et arrêts des tribunaux relatifs au statut des *agunot*.

Distribution géographique des communautés juives

L'étude du problème des migrations juives à travers les provinces chérifiennes nous a déjà fourni quelques indications sur la distribution géographique des mellahs, à l'intérieur des frontières marocaines.

D'autres documents de provenances diverses, sont susceptibles de nous éclairer un peu plus sur ce sujet.

La liste rabbinique de 1728 qui énumère vingt-six localités dont chacune est suivie du nom de la rivière qui y passe ou du cours d'eau avoisinant, détail nécessaire à la rédaction des actes de mariage (*ketubbah-s*) et de divorce (*get-s*), appartient à un formulaire de droit rabbinique intitulé *El Sofer* («plume du scribe») rédigé par Jacob Aben Sur, un auteur marocain du 17e/18e siècle.

Voici, selon l'ordre retenu par la liste de 1728, les noms des localités habitées par les juifs, soit 26 au total: Fès, Marrakech, Tlemcen, Agmari (non identifié), Taroudant, Salé, Tafilalet, Gherslewin, Gheris, Demnat, Aït Attab, Izzaghine, Al-Ksar-Kébir, Tafza (Efza), Debdou, Aït Abd Kafra, Meknès, Amismiz, Oujda, Taza, Butat (Outat al-Hadj), Bou-lhya, Beni-Ayyaṭ (Beni-Ayyad), Tetouan, Sefrou, Azrou.

Les indications contenues dans divers manuels sont susceptibles de compléter cette énumération des établissements juifs au Maroc; mais bien plus important est le parti qu'on peut tirer d'une exploitation systématique de la littérature rabbinique marocaine encore accessible, de l'investigation méthodique des documents juridiques en notre possession, particulièrement des *taqqanot* et *responsa* qui sont l'image de la vie quotidienne des individus et des collectivités, le reflet de leurs conditions d'existence et l'écho de leurs aventures et mésaventures dans leurs divers lieux d'établissement ou dans leurs fréquentes migrations.

Au cours de nos recherches, nous avons pu dépouiller un nombre assez considérable de documents de cette nature dont on pourrait faire une abondante moisson de renseignements sur la distribution géographique des communautés juives à l'intérieur du territoire marocain et sur ses franges algériennes et sahariennes.

Nous nous limiterons ici à reproduire quelques échantillons qui nous donneront un aperçu sur l'extraordinaire dispersion des mellahs, particulièrement ceux appartenant à un monde malheureusement peu exploré, celui des vallées de l'Atlas, du Maroc oriental et des zones pré-sahariennes où des collectivités juives, actuellement disparues, émigrées en Israël ou éparpillées ailleurs, ont vécu depuis des siècles, sinon un ou deux millénaires.

Dans un ouvrage de prédication (recueil de sermons) nous relevons, après l'avant-propos, les listes des communautés qui ont souscrit à sa publication. Y figurent les localités suivantes, quasiment toutes situées dans les vallées de l'Atlas, le Maroc Oriental et Méridional, soit 37 localités:

Telwat, Mezgita, Tamengult, Agidz (Agdz) Wa-Sellem, Dades, Tedgha (Todgha), Ferkla, Tafilalt, Al-Gerfa, Gi-Igla, Ulad Ḥsin, Mezgida, Irara, Bu-zemla, Ḡlaḡla, Tezwimi l-M'adid, Zrigat, Qṣer Es-Suq, Te'lalin, Grama (Gurama), Tulal, Tit n'Ali, Uṭat d'Ait Zdeg, Al-Kṣabi, Bu-Dnib, Bu-'nan, Bessar, (Colomb-Bechar), Beni-Wunnif (Ounif), 'Ayen Sefra, Al-Mesri

(Meshra'), Bu-Ruta, Demnat, Beni-Mellal, Qaṣba di Tadla, Bu-Za'd (Boujad), Mzab, Ztat (Zettat).

On voit mentionner, dans un autre, les noms de nombreux autres mellahs:

Der'a, Timsia, Akhelluf, La'rumiyat, Beni-Sbiḥ, Amzerru, Taroundant, Aqqa, Ufran, Tiznit, Agadir etc...

Onomastique judéo-maghrébine

L'onomastique (ou, si l'on veut, la toponomastique) peut aussi contribuer à une meilleure connaissance de l'identité historique judéo-maghrébine et judéo-berbère.

Les noms et les prénoms des juifs d'Occident musulman sont le reflet de l'espace et du temps; ils se réfèrent au lieu d'établissement et à l'histoire; ils évoquent les vieilles et récentes origines; ils témoignent de l'enracinement dans le terroir maghrébin, de la vie symbiotique au sein de ses populations dans la diversité de leurs origines ethniques, de leurs langues, de leurs occupations et préoccupations, de leurs structures mentales et socio-culturelles, du paysage intellectuel et du spectacle de la nature.

L'examen des états onomastiques judéo-marocains révèle, à première vue, une variété remarquable de langues: soit, par ordre de fréquence, les dialectes arabes et berbères (le berbère y tient une place de choix), les idiomes hispaniques, l'hébreu, l'araméen, voire le grec, le latin et le punique, avec de multiples combinaisons et transpositions de l'une avec l'autre, de l'une à l'autre. On y reconnaît aussi, et du même coup, la diversité des origines des juifs marocains et on y lit, comme à livre ouvert, les différentes étapes de leur implantation dans le pays depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, leur histoire, leur vie sociale, économique et religieuse. On y apprend comment les juifs ont fait souche en terre berbère, quand les Phéniciens venaient fonder des comptoirs sur ses rivages et les Romains s'y établir en colonisateurs durant plusieurs siècles; comment la conquête arabe a marqué de son sceau, et très profondément, la vie des juifs maghrébins, leur culture et leur langue, sans pour cela altérer le moins du monde leur solidarité active avec le judaïsme universel, leurs liens spirituels avec les écoles talmudiques de Palestine et d'Irak. Le monde méditerranéen connaissait alors, sous la bannière islamique, durant plus de sept siècles, une unité de civilisation et de langue qui rendait plus aisées les

communications entre l'Orient et l'Occident, plus féconds les échanges des idées et des biens, plus fréquents et plus réguliers les mouvements de population.

L'onomastique judéo-marocaine évoque, par la richesse de ses composants ethniques et toponymiques, un vaste espace géo-politique et les populations qui l'habitent, notamment d'innombrables sites et lieudits maghrébins et arabo-berbères.

On notera encore que, dans la séquence patronymique, l'indice de filiation arabo/hébreu **BEN/IBN** alterne avec le berbère **U** et **WA**: Uḥayun (Ben-Ḥayun), U-Sa'dun (Ben-Sa'dun), U-Yusef (Ben-Yusef), U-tmezguine, Waqrat, Wa'qnine etc... On connaît aussi, dans le même nom, l'emploi successif d'indices de filiation appartenant à deux langues différentes: Abraham **Ben Dawid U**-Yusef.

Voici quelques patronymes berbères notés dans nos listes: Abuzaglo (l'homme à la perche), Amghar (l'ancien, le chef), Amlal/Mellul (blanc), Amozeg/Ben-Amozeg (le fils du berbère), 'Aqnin/Wa'qnin (dérivé de l'hébreu Ya'aqob/Jacob), Assouline (le rocher), Assudri (arabo-berbère, châte), Awday (le juif), Bahlul (le simple, le niais), Ittaḥ, Illuz, Ben Tata, Timsit, Waḥnish, Waqrat etc... Il faut ajouter à cette catégorie celle des noms issus de toponymes et qui sont légion.

Les surnoms, diminutifs ou équivalents arabo-berberes de l'hébreu, sont fréquemment attestés: Bakhkha, Bidukh, Dokho et Ukhkha se substituent à Mardochee; Meshshan/Messan à Moshé/Moïse; Haddan et Haddush à Yehudāh (Judah); Bihi et Brihmat à Abraham; Issan et Issa à Joseph etc...

Les prénoms féminins présentent une importance particulière. Précédés de l'indice de filiation arabe (**Ben**) ou berbère **U**, ils constituent, plus que ceux des hommes, l'élément essentiel du patronyme, dans les mellahs de l'Atlas et du Sud du pays. Les prénoms féminins berbères sont bien plus fréquents qu'on ne pense: 'Allu, 'Alya, Hennu, Iṭṭo, Izza, Tammu, Tata, etc...

Le paysage culturel et la création littéraire

Interrogeons maintenant la production intellectuelle et la création littéraire juives d'Occident musulman. On y trouvera, plus encore qu'ailleurs, des éléments non négligeables d'une conscience et d'une mémoire collectives judéo-marocaine et judéo-berbère.

Ma contribution à la connaissance de la diaspora marocaine a débuté, il y a une vingtaine d'années, par une enquête sur l'enseignement juif traditionnel au Maroc dont les résultats ont été publiés sous le titre *Pédagogie juive en Terre d'Islam* et par des études sur les langues juives et les littératures (écrites et orales) en hébreu, en judéo-arabe et judéo-berbère. Ces travaux se sont poursuivis par une vaste entreprise englobant l'ensemble de la vie intellectuelle juive au Maroc entre la fin du 15^e et le début du 20^e siècle. Ils ont donné naissance à une tétralogie dont les trois premiers volumes ont vu successivement le jour en 1972, 1977 et 1980. Le premier est consacré à la pensée juridique et aux environnements socio-économiques et religieux du droit; le second est dédié à la poésie d'expression hébraïque (et de ses modèles orientaux et hispano-maghrébins). J'ai réuni, dans le troisième, des études et des textes sous le titre de «Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman». Y a été reproduite la version berbère de la *Haggadah de Pesah*. On examinera, dans le quatrième volet de cette tétralogie, les écrits kabbalistiques et la vie mystique du judaïsme marocain plus spécialement.

C'est dans l'avant-propos du troisième volet que j'ai précisément développé le thème que j'ai intitulé: «Conscience et mémoire collective maghrébines dans les littératures populaires et dialectales juives d'Occident musulman».

J'en rappelle ici les grandes lignes:

Si la littérature d'expression hébraïque concerne, d'une façon générale, le savoir écrit, la science élitaine d'une société lettrée se recrutant quasi-exclusivement parmi les hommes, la création littéraire d'expression dialectale s'adresse, elle, à tout le monde, aux catégories de la population insuffisamment alphabétisées ou médiocrement instruites, spécialement aux femmes et aux enfants. L'une et l'autre participent, au demeurant, à la transmission du savoir, de la coutume et des usages et remplissent, à des niveaux et des degrés différents cependant, les mêmes fonctions initiatiques, pédagogiques et liturgiques. La seconde est, par ailleurs, la fidèle gardienne des traditions non écrites, constitue l'instrument d'information par excellence, et possède, en outre, en certains de ses aspects laïques et profanes, une vertu remarquable, celle d'un pouvoir intégrateur et socialisant, comme en portent témoignage un certain nombre de compositions.

On ne peut cependant échapper à l'impression qu'il existe comme un divorce entre «l'écrit» hébraïque et «l'oral» dialectal. L'hébreu, langue du Livre et du Rituel, sert à communiquer avec Dieu. C'est en judéo-arabe et en judéo-berbère (en *ḥaketiya* — «judéo-espagnol» — dans les sociétés hispanophones) qu'on communique avec les hommes, son parent et son prochain, et la littérature dialectale est le miroir où l'on se regarde; elle est l'expression de l'âme profonde, des manifestations de la vie quotidienne, profanes, voire religieuses, de toutes sortes de choses qu'il est interdit ou qu'on est dans l'impossibilité de dire dans la langue sacrée.

Les littératures d'expression dialectale sont orales, essentiellement. S'il en est d'écrites, elles le sont accessoirement et occasionnellement; elles sont reproduites pour mémoire, au hasard des circonstances, par le scribe musulman en caractères arabes et par le copiste juif en caractères hébraïques. L'analogie des structures mentales des populations juives et musulmanes — arabes et berbères — a donné naissance, au Maghreb, à une littérature et à un folklore où le substrat culturel juif et l'héritage arabo-berbère s'associent en une création originale. Notons ici que les grandes pièces historiques de la littérature orale et d'expression dialectale, les chroniques prophétiques de l'*Aggadah* juive et des *Qiṣaṣ* musulmanes appartiennent à la mémoire collective du monde sémitique qui en a recueilli des versions multiples et variées et les a façonnées à partir d'une tradition écrite. Citons, à titre d'exemples, les récits légendaires qui circulent sur la vie d'Abraham, l'histoire de Joseph, la mort de Moïse, l'aventure de Job, en Orient et au Maghreb, dans les divers dialectes éthiopiens, coptes, arabes, morisques et berbères... Chaque élément, chaque mot de cette culture intériorisée est un écho répondant directement ou allusivement à un appel, à un besoin de dire et de s'exprimer. On y perçoit, par ailleurs, le soin d'adapter l'élément exotique, parfois mythique, au paysage maghrébin et aux traditions de l'espace environnant, le souci de procéder, en quelque sorte, à son ethnicisation, d'intégrer un événement et un personnage étrangers dans l'univers local, de manière à rendre l'histoire plus familière. Il en va ainsi, dans nos pièces judéo-arabes du Maroc, des héros exemplaires bibliques ou des saints et thaumaturges palestiniens (le Mardochee de notre *Mi-Kamoha*, le Job de notre chronique historique, le *Bar-Yohay* de notre *qissa* de Tingir, etc...), de l'iconographie de la *Haggadah* de *Pesaḥ* (*shefokh*, simple forme verbale, y devient, dans

l'imagination populaire, tantôt un saint vieillard légendaire, tantôt une figure démoniaque). Les traductions de la Bible elles-mêmes sont une vision autochtone des textes scripturaires sacrés, une manière personnelle de les lire, de les concevoir et de les interpréter, intégrées qu'elles sont au cadre de la vie existentielle, à l'environnement linguistique et socio-confessionnel, à une aire géo-politique.

Toute cette production littéraire même celle, dite «folklorique», qui ne semble viser qu'à divertir et amuser (les pièces parodiques de *Purim*, par exemple), poursuit l'instruction de son auditoire et participe à son initiation. La fonction initiatique est, en effet, primordiale. Il suffit de rappeler le scénario des fiançailles enfantines du *kuttab*, et le cérémonial grave et solennel de *bar-miṣwah* dont l'élément essentiel est le «sermon» que prononce l'adolescent effectivement promu à la majorité religieuse.

Il arrive aussi, et plus fréquemment qu'on ne le croit, que la production littéraire juive d'expression dialectale quitte le domaine du sacré pour se livrer à d'autres genres et à d'autres thèmes, moins polarisés sur la religion et la liturgie, relevant d'une littérature populaire commune aux sociétés juives et musulmanes dans laquelle on ne perçoit rien qui en rappelle l'origine, confessionnelle ou ethnique.

Cette littérature est, en quelque sorte, le lieu de rencontre privilégié des deux collectivités qui réalisent, dans ce domaine précis de la culture, une véritable symbiose. C'est dans ce genre de littérature que l'on perçoit la perméabilité des frontières confessionnelles et socio-culturelles; par son truchement, s'effectue une communication aisée entre les masses populaires et s'opère une fécondation mutuelle de leurs folklores. Le dialogue des cultures y remplace l'affrontement des idéologies (nationales) et des consciences religieuses. Les deux sociétés vivent certes dans la différence religieuse, jalouses de leur identité, intransigeantes sur leur foi et leurs croyances, mais elles se rejoignent dans une même forme d'expression de la pensée, dans la fusion des mentalités, et coexistent somme toute paisiblement.

Mémoire collective judéo-maghrébine et imaginaire social

La mémoire collective se nourrit aussi aux sources de l'imaginaire social. C'est un ensemble de phénomènes que l'on perçoit à l'occasion des moments privilégiés de l'existence, des solennités familiales et religieuses:

naissance, éducation de l'enfant et de l'adolescent, mariage, mort etc... Au caractère essentiellement religieux, pour ainsi dire universel, du cérémonial propre à chaque groupe confessionnel, vient se juxtaposer, chaque fois, une substance magique, folklorique, qui lui donne sa dimension locale et populaire.

La naissance et le rituel du *taḥdid*; Lilith vaincue et désarmée.

De tous les rites qui accompagnent la naissance, plus spécialement celle d'un garçon, retenons celui du *taḥdid* où intervient l'usage d'une lame de «fer» (*ḥdid*), ce métal jouant un rôle important dans certaines croyances et cérémonies communes aux sociétés juives et musulmanes. Mais le *taḥdid* relève à la fois de la religion, avec une liturgie spéciale, et de la magie, avec le cérémonial gestuel qui accompagne cette liturgie, les deux étant destinés à protéger l'enfant de sexe mâle, plus vulnérable que la fille, semble-t-il, durant les sept jours qui précèdent son entrée dans l'Alliance d'Abraham et la circoncision salvatrice qu'il doit subir, sa vie étant constamment menacée durant cette période, plus spécialement par la démons Lilith.

Quand sonne minuit, on ferme portes et fenêtres et, pendant que se déroule le rituel, on passe³ un vieux sabre ou un gros couteau sur les murs et les issues hermétiquement closes de la pièce où se trouve l'accouchée (*nfsa*), puis on dépose l'objet métallique sous l'oreiller de l'enfant blotti contre sa mère. Lilith est ainsi mise hors d'état de mure et chassée de la chambre de l'accouchée.

Rites et cérémonies du mariage

Le cérémonial est rythmé par des moments privilégiés qui culminent un mercredi, le jour des «sept bénédictions», par un rituel qui connaît mille et un «gestes», une assez longue période de solennités, de festivités qui durent de trois ou quatre semaines à un minimum de huit jours et dont l'éclat, le luxe et le faste varient selon les moyens et les prétentions des familles. On notera aussi, qu'à l'exception de la double procédure de la *ketubbah* (contrat de mariage), et des *qiddushin* (sanctification) qui sont la marque

3 *Le Taḥdid* est aussi l'action de tracer les limites d'un espace, de fixer les frontières d'un lieu où ne pénétrera pas l'étranger, en l'occurrence, Lilith.

universelle de l'union matrimoniale juive, nous sommes en présence d'un ensemble de pratiques d'usages et de coutumes, tout un système de rites à caractère sacré ou symbolique, à un espace magico-ritualiste où toutes les sociétés maghrébines se rencontrent, sans distinction d'origine ethnique ou confessionnelle, qu'elles soient arabo-berbères ou judéo-musulmanes, un paysage culturel, un «lieu commun» anthropologique où toute une humanité autochtone, aborigène se retrouve aussi dans la crainte du monde mystérieux des démons, du royaume des puissances surnaturelles. C'est que le temps du mariage est considéré comme une période éminemment critique et dangereuse, comme toute période de passage de la vie, et les mariés tenus pour très vulnérables, menacés qu'ils sont par toutes sortes de maléfices, de sortilèges, d'opérations magiques malfaisantes, plus particulièrement le redoutable nouement de l'aiguillette, l'*itqaf* ou *ribat* (arrêt ou fermeture), ce rite de ligature destiné à provoquer l'impuissance sexuelle et la consommation du mariage. Il faut donc assurer leur protection par des talismans et des amulettes des *shemirot* (inscriptions magiques) analogues à celles qui «gardent», à la naissance, la mère et son enfant. Il faut également attirer sur le nouveau couple la *berakhah* (la *baraka* des sociétés arabo-musulmanes), le bonheur et le succès. C'est là le but des rites nombreux et variés qui sont toujours associés à la musique et au chant, à la danse aussi, qui en renforcent le caractère magique, à la *qasida* et au *carubi*, ballades et ritournelles d'expression arabe ou berbère, aux *cantigas* et *canciones* dans les communautés hispanophones d'origine castillane, et plus spécialement aux *pyyutim*, épithalames d'expression hébraïque intégrés à la liturgie nuptiale et que l'on chante à la synagogue ou aux offices que l'on célèbre dans la maison des nouveaux mariés.

Evoquons rapidement l'un de ces rites. Le jeudi qui précède la semaine du mariage est le jour de l'*azmumeg*, terme berbère dont l'étymologie m'échappe et qui s'applique à une cérémonie au cours de laquelle on casse un oeuf sur la tête de la fiancée, le liquide coule sur les cheveux relâchés; les assistantes, à tour de rôle, trempent la main dans un bol de henné et portent la pâte parfumée sur la tête de la patiente dont on attache ensuite avec un morceau de calicot la chevelure qui doit être conservée dans cet état jusqu'au mardi suivant, «jour du bain et du henné».

La mort: culte, rites et croyances populaires

La mort, celle qui survient par accident ou à la suite d'une maladie, donne lieu à un nombre considérable de rites, orthodoxes et hétérodoxes. Elle est l'occasion d'un rituel conforme aux règles et prescriptions inscrites dans la *halakhah* (droit hébraïque en général) et dans les divers codes, plus spécialement celui en vigueur dans les sociétés maghrébines et méditerranéennes, le Code de Joseph Qaro, *Shulhan Arukh (Yoreh De'ah)*. C'est l'aspect universaliste juif confessionnel, religieux et légaliste de ce rituel qui en présente d'autres relevant de l'imaginaire social, autochtone et indigène, du folklore local et de la magie, avec un culte et un cérémonial où les populations arabo-berbères, juives et musulmanes, de structures mentales analogues, se rencontrent, se retrouvent et se reconnaissent. Dans cet espace privilégié qu'est la mort, comme du reste dans d'autres comme la naissance et le mariage, se manifeste un symbiotisme culturel, voire un synchrétisme sur le terrain religieux qui se traduit par les mêmes croyances, les mêmes gestes, les mêmes formules incantatoires, parfois les mêmes cris et les mêmes plaintes quand il s'agit précisément de la mort.

Les croyances et idées sur la mort sont, par ailleurs, celles véhiculées par les écrits juifs, bibliques ou rabbiniques (*Talmud*, *Midrash* et légendes, *Zohar*, etc.) ou par une littérature orale, populaire et dialectale dont les grandes pièces appartiennent à la mémoire collective du monde sémitique et méditerranéen qui en recueille des versions multiples et variées, façonnées le plus souvent à partir d'une tradition écrite.

Pèlerinages judéo-musulmans

La même sépulture peut constituer un lieu de pèlerinage judéo-musulman, un espace de compromis où l'on assiste parfois à des manifestations de symbiotisme culturel, voire de synchrétisme religieux qui peuvent paraître surprenantes, juifs et musulmans recherchant, auprès des mêmes saints et santons, intercession et protection, se livrant aux mêmes pratiques et aux mêmes gestes, procédant aux mêmes offrandes, utilisant les mêmes invocations, les mêmes formules de prière. De leur visite au même saint, les uns et les autres repartent riches en imagination de tous les biens qu'ils fondaient sur le succès de leur pèlerinage, rentrant chez eux chargés à tout le moins d'un supplément de foi et d'espérance.

Les sociétés juives connaissent, par ailleurs, des rites de l'eau et du feu,

rites agricoles et saisonniers, en tout comparables à ceux pratiqués par leurs congénères musulmans (aspersions d'eau, sauts par dessus les feux de joie portant le nom caractéristique de *taberyanut*, etc...)

**La version berbère de la Haggadah de Pesah
texte de Tinrhir du Todrha (Haut-Atlas)**

Nous en arrivons au document fondamental, celui qui témoigne de l'existence incontestable d'un patrimoine culturel judéo-berbère et de traditions dont les origines remontent bien loin dans l'histoire du Maghreb. Ce document est la version berbère de la *Haggada de Pesah* que nous avons publiée, Mme Pernet-Galand et moi.⁴ Les textes reproduits dans mon ouvrage, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulman* (Paris, Geuthner, 1980) en sont des extraits. On en fera, ici, une brève présentation, nous servant, au demeurant, des textes appartenant aux deux ouvrages ci-dessus mentionnés.

Préliminaires: Histoire et littérature

Notre version de la *Haggadah de Pesah* a été recueillie au cours d'une enquête sur l'enseignement traditionnel juif au Maroc. C'est le premier texte berbère issu d'un groupe juif maghrébin à être publié. Il offre un double intérêt: pour les études juives d'une part, en tant que texte traditionnel appartenant à des communautés dont l'origine pose bien des problèmes, pour les études de linguistique berbère d'autre part, en tant que témoignage de langue venant de groupes distincts des populations musulmanes. Si les études antérieures sur les Juifs marocains faisaient état de berbérophones, aucun échantillon de parler berbère juif, une dizaine de lignes exceptées, n'avait été noté. L'émigration et la dispersion des communautés juives berbérophones du Maroc, au cours de ces dernières années, donne plus de prix encore à cette *Haggadah* berbère.

Nous avons déjà dit quelques mots sur l'ensemble des communautés juives berbérophones du Maroc.

Sur les communautés juives du Todgha nous avons publié⁵ une note

4 En supplément (I) aux Comptes-Rendus du G.L.E.G.S, 374 pages de texte et 26 pages du fac-Similé d'un manuscrit, le tout en 2 tomes en octavo, Paris 1970.

5 revue des Etudes Juives, Tome III de la quatrième série, 1964.

surtout destinée à illustrer l'enseignement traditionnel juif dans cette région, mais qui contient aussi une information intéressante, datant du début du 20e siècle, sur la répartition de la population dans trois localités (Asfalo, Tinrhir et Taourirt), sur les activités économiques des habitants, sur leur situation sociale et culturelle.

Un document beaucoup plus ancien, la préface d'un recueil de sermons, *Peraḥ Lebānōn*, imprimé à Berlin en 1712, dont l'auteur, Yéhudah Ben Yosef Pereş, est originaire du Dadès, projette un éclairage inattendu sur l'établissement des juifs au Maroc après les grandes expulsions d'Espagne de 1391 et 1492. Pendant que leurs frères malheureux cherchaient refuge dans les villes de la côte marocaine ou dans les métropoles de l'intérieur, notamment à Fez, les ancêtres de notre auteur pénétraient à l'intérieur du pays, parvenaient jusque dans les grandes vallées de l'atlas, «achetaient à prix d'or, aux seigneurs du pays, le territoire du Dadès... puis celui voisin de Tilit... (sic) pour y édifier des maisons et cultiver les terres, se tenant à distance des autres groupements juifs, s'interdisant toute alliance avec "ces étrangers" pour conserver à la maison de Pereş la pureté de la race du roi David auquel ils font remonter leur généalogie».

Notre enquête sur l'enseignement traditionnel juif au Maroc nous a permis de recueillir quelques rares et précieux documents écrits et sonores sur la vie intellectuelle de ces communautés judéo-berbères de l'Atlas et du Sous. Le plus important de ces documents, le plus complet et qui présente à nos yeux un intérêt capital, est précisément la *Haggādāh de Pesah*, composition liturgique récitée au cour de la veillée pascale. Ce texte, dont le thème fondamental est l'histoire de la sortie d'Egypte, est une traduction traditionnelle en berbère — comme il en existe en judéo-arabe ou en ancien castillan — du texte hébraïque au regard duquel elle présente néanmoins des variantes et des nuances d'interprétation que nous avons minutieusement relevées.

Notre *Haggadah* est un manuscrit originaire de Tinrhir. Il y fut copié à une date relativement récente, en caractères hébraïques carrés munis de voyelles et nous avons pu procéder à son enregistrement sonore en le faisant lire par un lettré juif de cette même localité, ancien maître d'hébreu à Tinrhir et Rissani, actuellement établi en Israel. C'est cette lecture cantillée à la manière traditionnelle qui fait l'objet de notre étude, confrontée au texte du manuscrit dont elle diffère parfois, ce qui laisse

supposer que le récitant connaissait de mémoire une autre version berbère et corrigeait, à l'occasion, celle qu'il lisait.

Pour élucider un certain nombre de difficultés linguistiques et éclairer des passages susceptibles d'interprétations diverses, nous avons eu recours aux versions en parlers arabes du Maroc méridional que ces communautés bilingues connaissent parfaitement.

Ajoutons que certaines des ambiguïtés du texte sont consécutives au procédé habituel de la traduction littérale et juxtalinéaire, aux «déalques» berbères du texte hébraïque. Comme dans les autres versions en arabe ou en castillan ancien, la récitation berbère recouvre celle de l'original hébraïque, soulignée par le même rythme et la même mélodie. Il en est d'ailleurs toujours ainsi pour toutes les traductions, en quelque langue que ce soit, des textes sacrés, fixées qu'elles sont dans leurs lignes essentielles par une tradition séculaire et transmise oralement d'une génération à l'autre.

La «Haggadah» et ses traductions.

S'adressant aux enfants et aux femmes qui ne comprennent pas l'hébreu, langue de la liturgie, la *Haggadah* fut traduite dans les dialectes de tous les pays où était établie une communauté juive, en Occident comme en Orient. Ce procédé didactique fut recommandé par les autorités religieuses de la diaspora (et même de Palestine où l'hébreu n'était plus une langue de communication) dès les premiers siècles de notre ère.

Il existe des traductions de la *Haggadah* en allemand, en anglais, en arabe, en français, en italien, en espagnol, dans les langues slaves... Nous avons recueilli au Maroc plusieurs versions orales en arabe et en vieux castillan (importé dans la zone septentrionale par les exilés d'Espagne, en 1492), une en berbère de Tinrhir et quelques fragments en chleuh, dans le Sous. Les traductions imprimées en arabe et en espagnol sont très nombreuses; elles accompagnent généralement le texte hébraïque. Il n'en existe point en berbère.

La langue du texte

Lieu d'enquête. Le texte qu'on pourra lire, dans les deux éditions que nous en avons faites (voir ci-dessus), en transcription phonétique, avec

traduction en regard, est le texte lu de la *Haggadah*, tel qu'il a été enregistré par un lettré juif de Tinrhir dans l'été de 1963. Le texte manuscrit reproduit à la suite du texte oral et de sa traduction avait été écrit en 1959 par un copiste de qui l'on ne sait rien, sinon qu'il était lui aussi un lettré et qu'il résidait également à Tinrhir. Tinrhir se trouve dans la vallée du Todrha, affluent du Rhéris, c'est-à-dire dans le sud intérieur du Maroc, pays où déjà les palmeraies marquent les oasis sur le cours des oueds descendus du Haut Atlas.

L'origine du texte. Les conditions de la collecte n'avaient pas permis de recueillir de commentaire sur le texte, ni du lecteur, ni des membres de la communauté juive de Tinrhir. La dispersion du mellah de Tinrhir, quelque temps après que la *Haggadah* eut été recueillie, n'a pas permis d'enquêter davantage sur le parler berbère des Juifs de Tinrhir, ni de définir leur bilinguisme (arabe et berbère). Il n'était cependant pas difficile de reconnaître ce texte, à l'audition, comme un texte beraber.

Le vocabulaire: quelques caractéristiques

Les arabismes. La forte proportion de noms et de verbes empruntés à l'arabe dans la *Haggadah* de Tinrhir ne surprendra pas. Il est bien connu que tous les parlers berbères d'Afrique du Nord ont fait des «emprunts massifs de termes arabes».

Les hébraïsmes. Si l'on excepte les noms propres, il y a un très petit nombre de termes empruntés à l'hébreu, dans ce texte, et ils sont motivés par la nature même du texte;⁶ c'est là une caractéristique remarquable; Les textes judéo-arabes du Maroc en comportent un nombre beaucoup plus considérable. A Tunis, M. David Cohen signale, pour le langage littéraire du groupe juif, que «le lexique se caractérise non seulement par une plus grande richesse mais aussi par l'extrême profusion, du moins dans la littérature religieuse, des emprunts à l'hébreu». Ainsi, dans ce texte, ce sont des calques syntaxiques qui constitueraient les hébraïsmes, tandis que pour le vocabulaire religieux, savant, littéraire, il est fait appel soit au stock usuel

6 Si l'on ajoute *turat* («*torah*») aux termes prononcés avec un **p**, on a probablement fait le tour des termes hébreux du texte.

des emprunts arabes en berbère, soit à des termes empruntés propres à cette traduction; on se trouve donc, pour le vocabulaire, dans une situation presque identique à celle des textes littéraires chleuhs.

Langue littéraire, langue composite. Un autre problème de méthode est posé par la nature du texte. Il est bien évident que, même si toute estimation chronologique est de hasard, on n'est pas en présence d'un texte occasionnel, mais d'un texte traditionnel. Or, si l'on examine ce qui se passe dans les groupes berbérophones musulmans et dans les groupes arabophones juifs du Maroc, on constate l'existence d'une littérature orale, profane et religieuse, qui a des racines anciennes. Il serait bien étonnant qu'il en fût autrement dans la région de Tinrhir. La langue de traduction de la Haggadah serait donc à replacer dans un contexte de littérature d'expression berbère qui nous manque actuellement pour les groupes juifs du Todrha. Mais nous devons la considérer comme une langue littéraire, même si nous ne sommes pas en mesure d'en déterminer de façon précise les caractéristiques.

La traduction berbère

La bande et le manuscrit. Deux versions? La bande enregistrée représente, en principe, une lecture du texte écrit. Néanmoins, un certain nombre de divergences entre le texte oral et le texte écrit amènent à penser qu'il existe deux versions, proches mais non identiques, de la *Haggadah* berbère de Tinrhir.

Certaines variantes viennent d'une erreur matérielle de lecture — car il y a bien lecture dans la majeure partie du texte comme le prouvent certains lapsus que le lecteur corrige aussitôt. Mais en dehors des variantes superficielles, il en est d'autres, et plusieurs fois pour des passages de sens difficile, qui représentent très probablement deux interprétations différentes du texte de base.

La traduction berbère et le texte hébreu. La traduction berbère manifeste une certaine autonomie par rapport au texte hébreu. On comprendra que, toute traduction étant une option, en certains passages difficiles, le traducteur berbère ait choisi une solution qui ne suit pas exactement le texte hébreu ou l'interprétation traditionnelle qui en est donnée.

La version berbère et les versions arabes du Maroc. Les lettrés auxquels on doit la traduction berbère semblent ne pas s'être servis seulement du texte hébreu. En effet, ils avaient probablement en mémoire, comme c'est le cas du copiste et du lecteur de Tinrhir, le texte d'une ou de plusieurs versions en arabe de la *Haggadah*. Il n'est pas toujours possible d'indiquer si une variante est inspirée par une version arabe, mais ce que l'on peut dire, c'est que, en plusieurs passages, notre version berbère est proche de la version en arabe dialectal de la *Haggadah de Pesah* qui a cours dans la région d'Essaouira (Mogador) et dans le Sous et qui existe sous forme imprimée ou d'autres versions marocaines connues de l'auteur.

Conclusion

Arrivant au terme de mon exposé, je dirai simplement que je me suis efforcé de réunir les éléments d'une mémoire collective judéo-maghrébine d'une part, judéo-berbère de l'autre. La leçon à tirer, c'est le constat d'une solidarité active des cultures appartenant à un même espace où se sont rencontrés, durant deux millénaires, des groupes confessionnels distincts. L'univers culturel judéo-maghrébin et judéo-berbère est une réalité qui est actuellement entrée dans l'histoire.