



HAL
open science

Le rituel entre orthodoxie et pratiques populaires : sacrifice et mascarade au Maroc

Toufik Ftaïta

► **To cite this version:**

Toufik Ftaïta. Le rituel entre orthodoxie et pratiques populaires : sacrifice et mascarade au Maroc. Revue (In)Disciplines, A paraître. halshs-01990550

HAL Id: halshs-01990550

<https://shs.hal.science/halshs-01990550>

Submitted on 23 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le rituel entre orthodoxie et pratiques populaires : sacrifice et mascarade au Maroc

Toufik Ftaita

Anthropologue,
Université Nice Côte d'Azur – LIRCES
toufik.ftaita@univ-cotedazur.fr

Résumé :

La mascarade caractérisée par des inversions sexuelles et politiques a souvent été appréhendée comme une survivance païenne en terre d'Islam. Ainsi, lors de la période coloniale, de nombreux travaux s'intéressant à l'Afrique du Nord ont essayé de séparer les rituels et les pratiques populaires de l'orthodoxie musulmane, voyant dans ces pratiques les résurgences d'une ancienne religion. Une relecture des rituels – et notamment de la mascarade et du sacrifice musulman « *Aid El Kébir* » – à la lumière de certains travaux, notamment ceux de Abdallah Hammoudi, révèlent au contraire les articulations nécessaires entre orthodoxie et rituels populaire.

Mots clés :

Rituel, islam populaire, sacrifice musulman, mascarade, inversions, Maroc

Aux yeux de l'orthodoxie musulmane, toutes les pratiques rituelles non prescrites par l'Islam sont proscrites. Les théologiens ne cessent de mettre en garde les fidèles contre toute pratique ne respectant pas les préceptes de l'Islam. Ces pratiques et croyances populaires sont considérées comme des hérésies en contradiction avec l'orthodoxie musulmane. Pour ces théologiens, les croyances populaires relèvent des *Bid'a*¹ qui ne sont que des innovations : des pratiques hérétiques qui conduisent en enfer – « kolo Bid'atin Dalala wa kolo Dalalatin fi Anar » (« toute croyance populaire est une hérésie et toute hérésie conduit en enfer ») –. Pourtant, dans tous les pays musulmans, on observe des rituels relevant des croyances et des pratiques populaires, quand bien même celles-ci apparaissent en totale contradiction avec les valeurs et les pratiques relevant de l'orthodoxie musulmane. Ces pratiques rituelles s'inscrivent davantage dans ce que nous pouvons appeler un Islam populaire où magie et religion se trouvent mêlées.

Il convient ici de souligner un fait important souvent négligé ou minimisé, à savoir que l'Islam a imprégné des sociétés et des cultures diverses et différentes à un tel point que l'on n'a constamment vu dans les pratiques rituelles populaires que des survivances d'anciens rites païens, en d'autres termes des pratiques antérieures à l'Islam, mais qui coexistent avec l'orthodoxie musulmane. Cependant, on ne peut raisonnablement caractériser toutes les pratiques rituelles ne respectant pas les valeurs de l'orthodoxie comme étant de simples survivances et des pratiques païennes. L'analyse fine de certains rituels révèle l'ambivalence entre Islam populaire et orthodoxie, où sacré et profane s'entremêlent. De fait, certaines pratiques rituelles populaires, bien qu'elles se caractérisent par des inversions sexuelles et politiques et par des obscénités – comme celle de la mascarade sur laquelle nous reviendrons plus bas –, s'inscrivent bien dans l'orthodoxie par des prières, des invocations.

Les recherches anthropologiques récentes sur les pratiques rituelles tentent de donner une autre lecture des sociétés arabo-musulmanes : non connotées idéologiquement, au contraire de celles qui ont été produites lors de la période coloniale, elles montrent les liens et les articulations nécessaires, comme dans toute analyse, entre orthodoxie et pratiques rituelles populaires. Le plaidoyer de Joseph Chelhod pour un renouvellement de la recherche ethnologique sur le monde arabe et l'islamologie, entamée lors de la période coloniale, va dans ce sens (Chelhod 1969). Le monde arabo-musulman offre une variété de terrains de recherche en anthropologie, mais la méconnaissance de ces pays, notamment lors des récentes révoltes connues sous le nom de « printemps arabe », ont conduit à des analyses erronées et ont révélé le déficit d'investigation anthropologique et l'urgence d'y remédier.

Si la rencontre tardive de l'anthropologie avec le monde arabe et musulman a pu toutefois produire un certain nombre de savoirs ethnologiques, elle a néanmoins contribué à asseoir durablement un certain nombre de présupposés théoriques, en particulier évolutionnistes, sur ces sociétés. Les travaux menés notamment lors de la période coloniale ont conduit à l'émergence d'une anthropologie coloniale avec tout ce que cela peut signifier. Ainsi, les travaux sur les pays de l'Afrique du Nord portant sur les rituels et l'Islam populaire, comme sur les organisations politiques des tribus, sont aujourd'hui d'une grande importance sur le plan ethnographique, mais restent largement discutables sur le plan interprétatif et idéologique

¹ « Bid'a (بِدْعَة) : Innovation. Ce terme fait référence à toute action ou croyance qui n'a pas de précédent ni de continuité avec le texte coranique ou la tradition prophétique. Si cette innovation est à l'encontre des sources premières de l'Islam, elle est considérée comme erronée et source d'égarement selon le haddith suivant : “Toute innovation est un égarement” (Rapporté de al-'Irbâd. ibn Sâriya par al-Tirmidhî). Voir aussi : Sunna (سنة) », d'après le glossaire de la revue *Les Cahiers de l'Islam*, <https://www.lescahiersdelislam.fr>

(Mouliéras 1895 ; Doutté 1909 ; Laoust 1920 ; Montagne 1930 ; Westermarck 1936). Nous reviendrons sur ces travaux lorsque l'on abordera l'étude du rituel du sacrifice et de la mascarade au Maroc.

Rituel et inscription sociale

L'anthropologie s'est intéressée depuis ses débuts aux croyances et représentations des sociétés qu'elle étudiait. La religion et la parenté ont occupé un pan important de la production ethnologique. Cependant, les études spécifiquement consacrées aux rituels ne sont que tardives (Turner 1969). En effet, la spécificité du rituel est que cette pratique est une manifestation sociale qui donne à voir ce que la société ne donne pas à voir en temps normal, car le rituel est caractérisé par une pratique qui est célébrée périodiquement sur une période plus au moins longue. Certains rites interviennent chaque année suivant ainsi un calendrier précis (les rites agraires observés dans les sociétés agricoles, les rites et fêtes religieuses dans les pays musulmans). D'autres sont célébrés occasionnellement comme les rites de pluies lors de grandes sécheresses, ou lorsque la société éprouve le besoin d'honorer ses ancêtres comme chez les Tsembaga de Papouasie Nouvelle-Guinée, où l'élevage des cochons destinés au sacrifice occupait une place très importante au sein de la société (Rappaport 2000). Certains rituels accompagnent l'individu de sa naissance jusqu'à sa mort, ce sont les rites d'initiation et les rites de passage (Van Gennep 1981).

Le rituel peut apparaître *a priori* comme une pratique immuable. C'est pourquoi les rituels ont été vus comme des pratiques fondatrices de tradition et de continuité (Balandier 1974). Or, le rituel est un haut lieu de contestation sociale et politique. Les travaux ethnologiques font état de plusieurs pratiques rituelles, où ces manifestations nous éclairent sur les processus de réajustement des pouvoirs et sur les renégociations sociales. Ce qu'il faut souligner, c'est que les pratiques rituelles visent à maintenir la cohésion sociale du groupe et à réaffirmer les principes de sa reproduction. En regard de cela, la cohésion – recherchée – du groupe social ne signifie pas pour autant la suppression des hiérarchies sociales et des distinctions des positions et statuts entre clans et lignages au sein d'une même société. Les travaux de Georges Balandier sur le culte des ancêtres en Afrique sont significatifs de la double fonction du culte des ancêtres : la totalisation et la différenciation. Sous sa forme sacrée, le culte des ancêtres vise à intégrer et à célébrer l'ensemble des ancêtres de tous les clans. Cependant, sous ses aspects profanes, le culte des ancêtres procède à des distinctions entre ancêtres afin de légitimer les hiérarchies et, par conséquent, le pouvoir politique et religieux d'un clan sur les autres.

Certains rituels sont des inversions sexuelles ou politiques (Augé 1978) permettant à la société de contester les ordres sociaux, religieux et politiques sans pour autant remettre en cause le fonctionnement de la société. Il s'agit là d'une contestation et d'une rébellion ritualisées (Glukman 1963) qui permet de critiquer les normes, les rôles instaurés en temps normal par la société, mais sans conduire au désordre. Il va de soi de noter la diversité des pratiques rituelles, ainsi que leur portée ou leur efficacité symbolique (Lapassade 1977). Les rituels sont loin de s'inscrire dans une continuité immuable, mais ils nous révèlent les expressions les plus diverses dans lesquelles les sociétés expriment leurs contradictions et portent un discours sur elles-mêmes. Les rituels et pratiques populaires dans les pays musulmans n'échappent pas à ces problématiques.

Le phénomène rituel en Afrique du Nord

L'une des caractéristiques des pays de l'Afrique du Nord est la rencontre entre éléments berbères et arabes lors de l'islamisation. La présence de l'Islam a profondément modifié les structures sociales et les pratiques rituelles des différentes tribus. L'antériorité de certains rituels à l'islamisation ne fait aucun doute. Néanmoins, tous les rituels et toutes les pratiques populaires ne peuvent être appréhendés sans tenir compte de l'articulation entre orthodoxie et pratiques populaires, afin de cerner et comprendre l'ambivalence entre sacré et profane. Certains rituels, comme la mascarade sur laquelle nous reviendrons longuement, ont été caractérisés comme obscènes eu égard à la rigueur des valeurs de l'orthodoxie musulmane. Pourtant, quand bien même ces pratiques rituelles sont obscènes, elles ne peuvent être vues comme de simples survivances d'une ancienne religion berbère. Ces inversions sexuelles ou politiques doivent plutôt être appréhendées comme autant d'exutoires et d'échappatoires permettant à la société de contester rituellement un ordre social, religieux et politique.

Les travaux ethnologiques et anthropologiques portant sur les rituels, les jeux et mascarades en Afrique du Nord relevaient traditionnellement et essentiellement de travaux occidentaux réalisés lors de la période coloniale. Ces recueils sont le fruit d'une rencontre largement inscrite dans le phénomène colonial – toutes réserves nécessaires faites. Ainsi, loin de renier ces travaux et le recueil des manifestations folkloriques, nous devons toutefois les contextualiser et les restituer dans leurs contextes historiques, en tenant plus particulièrement compte de leur portée politique et idéologique à une époque où la puissance coloniale cherchait à établir une distinction, voire une session, entre élément arabe et berbère en Afrique du Nord. À titre d'exemple, les travaux sur l'organisation politique tribale chez les arabes et chez les berbères ont conduit à considérer les berbères comme démocrates, proches donc des occidentaux (Montagne 1930). Cependant, tous les travaux de cette période sont d'une grande utilité ethnographique, puisque certaines pratiques populaires observées jadis ont disparu, notamment en milieu urbain, et d'autres ont été modifiées. Aujourd'hui, on assiste ici ou là à une réintroduction de certaines pratiques rituelles disparues. Une réinvention largement revisitée et patrimonialisée, comme c'est le cas pour la mascarade et ses inversions.

Le sacrifice et la mascarade et leurs manifestations rituelles en Afrique du Nord

La mascarade et ses manifestations rituelles ont été observées un peu partout en Afrique du Nord avec des variations d'une région à une autre. Ce qui caractérise le plus ces mascarades, ce sont l'inversion sexuelle et politique et une certaine obscénité qui dénotent avec les valeurs et les pratiques quotidiennes des communautés locales. C'est en ce sens que le rituel donne à voir ce que la société ne donne pas à voir en temps normal : un moment privilégié de la vie de la société. Pour notre part, nous allons nous limiter à la mascarade observée au Maroc.

Afin de mieux cerner les articulations entre islam populaire et orthodoxie musulmane, il convient de souligner un fait majeur, à savoir que ces manifestations rituelles (sacrifice, mascarades et fête du nouvel an – *Achoura*) interviennent dans une période de 40 jours chargée de significations religieuses, suivant un calendrier musulman précis, qui rythme la vie sociale et économique des communautés en présence. Ces manifestations rituelles interviennent entre la fête du sacrifice musulman *Aid El Kébir* (nommé *Tfaska* en berbère) et la fête du jour de l'an musulman, l'*Achoura* (caractérisée par les feux de joie), qui inaugure une nouvelle année. Tous ces rites interviennent dans une période chargée de significations religieuses. Il est à noter que le rituel du pèlerinage à la Mecque, cinquième pilier de l'Islam, intervient dans cette période charnière, ainsi que le sacrifice musulman *Aid El Kébir*, qui clôt

la cérémonie du pèlerinage des musulmans après la visite du Mont *Arafat* et la lapidation, par jet de pierres, de Satan.

La mascarade intervient dans cette période charnière juste après le sacrifice musulman. Cependant, certains observateurs ont voulu voir dans ces mascarades des survivances païennes en terre d'islam (Doutté ; Mouliéras), voire la référence à une religion berbère originelle. Certains l'ont qualifiée de rituel païen capturé par le calendrier musulman (culte du renouveau de la nature). Or, les observations et les analyses récentes tentent de réfuter ces assertions en montrant les liens qui existent entre la mascarade, postulée comme une survivance païenne, et le sacrifice musulman, comme rite fondateur (Hammoudi 1988). Pour ce dernier, on ne peut réellement appréhender ces manifestations sans les articuler les unes aux autres. C'est de cette sorte que l'on peut comprendre les normes et les valeurs qui structurent la société, mais également les pratiques rituelles qui les violent et qui révèlent *in fine* les tensions d'une société et ses aspirations de changement. Le rituel est, en ce sens, loin d'être une pratique immuable renforçant et reconduisant les statuts et les rôles, mais il est, au contraire, une pratique permettant la contestation, quand bien même elle est ritualisée et par conséquent largement encadrée.

Le rituel Boujloud entre sacrifice musulman et mascarade

Boujloud ou *Boulbtayen* est littéralement celui qui est couvert de peaux de bêtes. C'est le personnage principal d'une mascarade qui intervient après le sacrifice musulman *Aid El Kébir* : la mascarade suit le rite du sacrifice. *Boujloud* est nommé aussi dans d'autres régions *Ba-Cheikh*, *Herma* (décrépité), *Bilmaun* en pays berbère. Cette mascarade est observée dans les grandes villes, mais aussi dans les petites bourgades en milieu rural. Cette célébration est inscrite dans le calendrier musulman lunaire et, par conséquent, observée dans toutes les saisons. La mascarade consiste en un cortège formé de plusieurs personnages déguisés et masqués jouant des scènes d'inversions. Nous observons que, si les scènes jouées lors de la mascarade entrent en contradiction avec les préceptes de l'islam en violant les valeurs de la société par le recours à des inversions sexuelles et à des obscénités, lors des préparatifs des acteurs de la mascarade, ces derniers se tournent davantage vers l'orthodoxie en effectuant des prières et en demandant à Dieu le pardon pour ce qu'ils vont faire.

Notre description se limitera à la mascarade décrite par Abdellah Hammoudi, qui nous offre un certain nombre d'éléments de réflexion. En effet, elle a été observée dans un village du Haut-Atlas en pays berbère : Aït Mizane (Hammoudi 1988). Les personnages de la mascarade sont tous de jeunes adultes non mariés, à l'exception de celui qui joue le personnage de *Boujloud/Bilmaun* qui doit être impérativement un homme marié. Cette indication est capitale pour cerner la portée du contrôle social lors de la célébration d'un rituel d'inversion sexuelle et politique comme celui de la mascarade. En effet, seul le personnage *Bilmaun* rentre directement en contact avec les femmes, tous les autres personnages se trouvent exclus de la rencontre avec les femmes. Ces dernières font des offrandes à *Boujloud* en lui demandant guérisons et *Barakas*. *Bilmaun* est représenté, par son masque et son déguisement, comme un personnage mi-homme mi-animal, doué de pouvoirs surnaturels.

Les préparatifs des personnages de la mascarade se font dans une pièce, qui est juxtaposée à la mosquée du village – d'où le caractère sacré de ce lieu de préparation. Des prières et des invocations de Dieu, en lui demandant le pardon, rythment le début de ce rituel. Chaque personnage est façonné par un masque et des habits spécifiques selon le personnage joué (le cadi, l'esclave, le vieillard, le juif et sa femme, l'âne). Cependant, seul le personnage principal

de *Bilmaun* se trouve réellement métamorphosé : il est entièrement vêtu de peaux de moutons fraîchement sacrifiés, porte un masque avec des cornes et à l'extrémité de ses mains sont attachées des pattes de mouton. Ce déguisement plonge *Bilmaun* dans une dimension surnaturelle, comme on l'a dit précédemment, et fait de lui un personnage à la fois recherché et craint par la foule. Recherché, car on lui demande *Baraka* et guérisons, et craint, car il fait référence, dans le mythe de *Bilmaun*, à un homme qui a abusé des femmes dans un sanctuaire ; Dieu l'a alors métamorphosé de la sorte.

Les déguisements des autres personnages de la mascarade sont moins spectaculaires même si leurs traits sont forcés. Le vieillard (*Herma*) est déguisé avec des aubergines comme attributs sexuels et ses déboires sexuels sont étalés sur la place publique. Celui déguisé en âne porte sur sa tête un véritable crâne d'âne. Le personnage jouant le juif porte un masque avec un grand nez et deux queues de vache pour représenter les mèches. La femme est représentée par deux courges pour les seins. Le personnage du cadî/juge est bien habillé et porte un morceau de liège représentant le livre sacré et l'esclave est enduit de cendre.

Après une prière et des invocations demandant pardon à Dieu des offenses occasionnées, le cortège se dirige vers les ruelles du village. Les enfants qui suivent les personnages sont pourchassés par l'esclave qui protège le personnage de *Bilmaun*. Les scènes jouées sur la place publique relèvent des inversions et témoignent de pratiques prohibées en temps normal. La mascarade peut être séquencée en quatre temps : (1) la préparation des personnages, (2) la procession, les chants et les scènes inversées, (3) la visite aux femmes et (4) le repas rituel final auquel participe tout le groupe social.

Les travaux agricoles sont inversés : on laboure une aire à battre au lieu d'une terre, on sème les cendres à la place des graines, on fait la prière en s'orientant vers l'Ouest au lieu de l'Est, les déboires sexuels du vieillard sont étalés sur la place publique. Incontestablement, le personnage le plus important de cette mascarade réside dans le personnage de *Boujloud/Bilmaun*. Ce dernier est le seul autorisé à entrer en contact avec les femmes, et ces dernières sont seules dans les maisons. Les maris sont absents, alors qu'en temps normal ce sont les chefs de familles qui accueillent les hommes étrangers. Les femmes recherchent *Boujloud* pour bénéficier de sa *Baraka* : il a le pouvoir de guérison (femmes ou enfants malades, femmes stériles, etc.). En effet, dans la mascarade décrite par Hammoudi, les chefs de familles restent, tout au long de la mascarade, en dehors du village. Seules les femmes et les jeunes assistent aux scènes de la mascarade. Ce sont donc les femmes qui accueillent *Boujloud* dans leurs maisons et lui font des offrandes. Les hommes, étant exclus du village, doivent demeurer à l'extérieur jusqu'au soir où l'on célèbre un repas rituel collectif : un *Ma'ruf* préparé avec les offrandes recueillies lors de la mascarade et auquel sont conviés tous les habitants. À noter que, dans la représentation populaire, ce repas est chargé de bienfaits.

Une analyse fine de la mascarade fait ressortir les articulations entre le sacrifice musulman et la mascarade qui le suit immédiatement. Comme le sacrifice, la mascarade projette un discours fondateur : le sacrifice rétablit la pureté et la mascarade insiste sur les contradictions sociales. Dans la mascarade, *Bilmaun/Boujloud* ne touche jamais directement les femmes avec ses mains, mais à travers les pattes de l'animal sacrifié, et il reçoit d'elles nourriture et offrandes. Ce sont ces dernières qui commercent avec les forces obscures surnaturelles, de même que lors du sacrifice musulman, ce sont elles qui procèdent, par le jet du sel sur la terre avant l'immolation de l'animal par l'homme, à recueillir le sang de l'animal sacrifié. Dans les représentations populaires, la terre est habitée par des forces surnaturelles : des *Djens*. Traditionnellement, on égorgait un poulet, un mouton ou une chèvre lorsque l'on souhaitait

bâtir un édifice ou que l'on préparait le creusement d'un puits par exemple. Le but recherché est de répandre du sang sur l'endroit même de l'édifice afin d'apaiser les esprits chtoniens et de s'en protéger. Dans le sacrifice musulman, le sel jeté sur l'endroit où l'animal va être sacrifié sert comme voile de protection contre toutes les forces chtoniennes pour pouvoir recueillir le sang de l'animal. Par ce geste, on apaise les *Djens* assoiffés de sang et on peut, par cet acte, recueillir un peu de sang de l'animal sacrifié : un sang conservé à des fins thérapeutiques servant à la préparation d'un remède – non comestible – pour guérir les jeunes enfants malades.

Dans le mythe, *Bilmaun* est un personnage ayant été métamorphosé en homme animal après le viol de femmes dans un sanctuaire. Il sort la nuit pour recueillir la nourriture des femmes et pour ne pas effrayer les enfants. Dans la mascarade, les femmes accueillent *Bilmaun* sans la présence des enfants. Ce que l'on peut retenir de ce rituel, c'est que le mythe et le rite se commentent mutuellement : violation du sanctuaire / violation de la maison sans la présence des hommes. Dans le mythe et le rite, le personnage de *Bilmaun* sort pour aller demander de la nourriture aux femmes.

Quant aux inversions de statuts, notamment entre homme et femme, il est intéressant de souligner que ce sont les femmes qui jouent le rôle des hommes en accueillant *Bilmaun* dans la maison, alors que les chefs de familles se trouvent exclus du village pour s'occuper des travaux féminins.

Les analyses faites par Hammoudi concluent en soulignant un fait important, à savoir que dans le rite, le personnage de *Bilmaun* joue l'initiateur par lequel la reproduction du groupe est possible, au même titre que le sacrifice musulman. Les scènes jouées sont l'œuvre de jeunes gens non mariés à l'exception du personnage de *Bilmaun*. Là aussi, même si la mascarade procède par inversions sexuelle et politique, ces inversions se trouvent largement contrôlées dans le rituel. C'est pourquoi, seul un jeune homme marié, capable de se contrôler en présence des femmes seules, peut jouer le personnage de *Boujloud*.

Nous avons pu noter que les rituels populaires puisent et légitiment leurs actions dans l'orthodoxie musulmane. On est loin des conclusions de certains chercheurs ne voyant dans les pratiques populaires que des survivances païennes en terre d'Islam ou les traces d'une ancienne religion berbère. Comme le souligne à juste titre Hammoudi, ces travaux ont été victimes de leurs présupposés théoriques. Les contradictions et les tensions observées dans ces rites révèlent les discours que porte la société sur elle-même. C'est en ce sens que les études sur les rites et rituels populaires demeurent importantes en anthropologie pour appréhender en profondeur les structures et les représentations sociales.

Bibliographie

AUGÉ, Marc, « Quand les signes s'inversent », *Communications*, 28, Idéologies, discours, pouvoirs, 1978, 55-67.

BALANDIER, Georges, *Anthopo-logiques*, Paris, PUF, 1974.

BOURDIEU, Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, XXXIII, 1982, 58-63.

CHELHOD, Joseph, « Ethnologie du monde arabe et islamologie, *L'Homme*, 1969, tome IX, 4, 24-40.

DOUTTÉ, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan, 1909.

GLUCKMAN, Max, *Order and rebellin in tribal Africa*, Londres, Cohen & West, 1963.

HAMMOUDI, Abdallah, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Seuil, Paris, 1988.

LAOUST, Emile, *Mots et choses berbères*, Paris, Augustin Challamel, 1920.

LAPASSADE, Georges, *Les rites de passages*, Paris, Anthropos, 1977.

MONTAGNE, Robert, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, Alcan, 1930.

MOULIÉRAS, Auguste, *Le Maroc Inconnu : étude géographique et sociologique. Exploration du Rif*, Paris, Editions J. André, 1895.

RAPPAPORT, Roy. A, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the ecology of a New guinea people*, Waveland Press, Second Editions, 2000.

TURNER, Victor, *Le Phénomène rituel*, Paris, PUF, 1969.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passages*, Paris, Picard, 1981.

WESTERMARCK, Edward, *Survivances paiennes dans la civilisation mahométane*. Traduction Robert Godet, Paris, Payot, 1936.