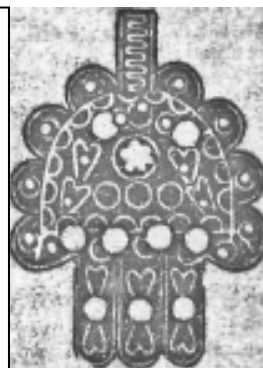


**CAHIERS DES ARTS ET
TRADITIONS POPULAIRES** revue
du centre des arts et traditions
populaires (Tunis), no. 4 (1971), pp.
203-211



SAINTS OF THE ATLAS

ERNEST GELLNER

*Coll. The Nature of Human Societies Series
Weissenfels & Nicholson, Londres 1969;*

I.

La thèse manuscrite de GELLNER (1961) a laquelle Jeanne FAVRET a consacré un commentaire détaillé en 1969, vient enfin d'être publiée. Cet événement était attendu des années dans le monde des sciences sociales par tous ceux qui s'intéressent à la partie ouest de l'Afrique du Nord : le Maghreb (cf. GEERTZ 1968 p. 124).

Après le compte-rendu (II) que je présenterai de la thèse de GELLNER, j'en discuterai les points suivants : la présentation (III), l'analyse par GELLNER de la structure sociale (IV), et sa façon de traiter la religion (V).

Ma critique se base aussi sur l'étude que j'ai faite sur le terrain de la religion et de l'organisation sociale chez la population sédentaire des chaînes Est de par (BINSBERGEN 1970, 1971 est en préparation). Cette étude a été réalisée dans le cadre du projet d'entraînement des étudiants de l'Université d'Amsterdam, en collaboration avec le Centre des Arts et des Traditions Populaires de Tunis,

II.

L'ouvrage de GELLNER analyse le système politique traditionnel chez les Berbères du Haut-Atlas Central.

L'économie de cette population est basée sur l'élevage et l'agriculture. En hiver, la transhumance conduit une partie des montagnards vers les plaines du Sud ; alors qu'elle pousse vers l'été les habitants des plaines vers la montagne,

Le système politique tourne autour de la distinction qui existe entre les « laïcs » (la grande majorité) et les « saints ». Les deux catégories dépendent du même type d'économie domestique, vivent (abstraction faite de la transhumance) dans des hameaux ; mais pour le reste différent complètement.

Les « laïcs » forment un grand nombre de tribus segmentées d'après la descendance patrilinéaire. La connaissance qu'ont les « laïcs » de leur généalogie ne remonte pas loin dans le passé, et est très schématique. Avant que les Français n'imposent leur domination effective dans cette région (1933), les segments aux divers échelons maintenaient l'équilibre entre eux par : la lutte armée et la menace d'y recourir, la vendetta, un système d'élection des chefs (à trois échelons) se distinguant par la rotation de la chefferie entre les différents segments, et le recours aux « anciens » désignés par les chefs. En outre, il existait aussi des moyens non violents (les seuls ayant persisté après la pacification) pour régler les conflits : l'arbitrage des marabouts vivants, et les serments collectifs auprès des sanctuaires (dont les plus importants, associés à des marabouts décédés, sont situés à proximité des centres de marabouts vivants).

La société laïque donne l'image d'une égalité rigoureuse : la segmentarité n'y est croisée par aucun autre principe structural important (tel le mode de relations patron-client, ou une stratification élaborée). L'accès aux ressources naturelles et les alliances politiques dépendent en premier lieu des positions structurales dans le système segmentaire.

Par rapport aux laïcs la catégorie des marabouts vivants se définit par sa descendance patrilinéaire remontant à un marabout local ayant vécu vers 1400. Il existe un *status* bien défini du charisme des marabouts (*agurram*), impliquant : la possession de la *baraka* (force surnaturelle considérable, d'un effet bienfaisant en général), la connaissance détaillée et remontant loin dans le temps de sa propre généalogie, la non-violence, le rôle d'arbitre joué lors des conflits opposant des groupes de laïcs, de même qu'un rôle dirigeant dans l'élection des chefs de laïcs. Notons encore le fait de recevoir régulièrement des offrandes de la part des laïcs, un style de vie aristocratique se manifestant par les marques d'une grande prospérité, l'hospitalité, une habitation d'un type particulier, un grand entourage de clients (parmi lesquels des esclaves noirs), et l'aversion des marabouts pour le mariage de leurs femmes avec des laïcs. Les marabouts sont aussi considérés (à tort) par les habitants locaux comme des experts en droit musulman.

Il existe de grandes différences entre les lignées saintes dans la mesure où leurs membres parviennent à atteindre le *status* de charisme et à le conserver. Dans la lutte séculaire pour la possession de ce *status*, la plus grande partie des lignées saintes a été écartée, « laïcisée ».

Les perdants pouvaient, dans certains cas, s'installer ailleurs comme marabouts, mais le plus souvent ils devaient abdiquer leur charisme, et devenaient à leur tour clients d'un marabout effectif, ou bien ils fondaient des hameaux plus ou moins similaires à ceux des laïcs avec lesquels ils s'intégraient par les alliances, la vendetta et les manages.

Une grande partie du livre de GELLNER est consacrée à l'inventaire de ces modifications des lignées saintes.

La compétition pour le charisme est surtout vive à l'intérieur d'une même lignée sainte. Plus la distance généalogique se fait petite, plus la concurrence devient acharnée. D'où l'impossibilité de décrire la distribution du charisme et les relations entre lignées saintes selon un modèle segmentaire (p. 273).

Les lignées saintes vivent dispersées parmi les laïcs. Les centres (*zawiya*) des marabouts effectifs sont installés dans des endroits ayant une fonction stratégique dans l'écologie des régions montagneuses : terrains indéfendables, lieux de frictions entre les montagnards et les habitants des plaines (à cause de la transhumance). Chaque centre maraboutique se situe à proximité d'un sanctuaire important. On constate une stratification très rigoureuse dans les hameaux maraboutiques ; ils comprennent : les marabouts effectifs, leurs clients et des laïcs indépendants. Les lignées saintes ont aussi leurs chefs élus et leurs anciens ; mais ces fonctions ne sont pas occupées par les marabouts les plus importants.

Par leur position en dehors du système segmentaire des laïcs, leur pacifisme, leur hospitalité, leur connaissance supposée de la loi et leur inviolabilité garantie aussi bien par les sanctions surnaturelles dont ils disposent que par la protection des laïcs associés à eux, les marabouts peuvent jouer un rôle sociopolitique important. Ils protègent les réfugiés (dans les cas de vengeance du sang) et les commerçants. Lors des élections annuelles et l'arbitrage des conflits, ils fournissent les lieux de réunion ; de même qu'ils se chargent de la préparation et de la supervision des réunions, contribuant ainsi dans une large mesure à leur résultat.

En cas d'échec de l'arbitrage des marabouts vivants, les laïcs ont alors recours au serment collectif.

L'arbitrage d'un côté, les offrandes et la protection de l'autre, créent des relations permanentes entre les groupes de laïcs et les centres maraboutiques. Des lors la société laïque peut fonctionner suivant le modèle segmentaire parce que les services rendus par les marabouts remédient aux carences inhérentes à la segmentarité ; au-dessus de la dispersion extrême, les marabouts établissent des liaisons, et rendent possible la régulation des conflits.

Dans ce qui précède nous avons exposé la ligne générale de la thèse de GELLNER. L'auteur y associe quelques observations intéressantes, comme son schéma des rapports entre les notions d'« Arabe » et de « Berbère », et entre le pouvoir central et la société tribale au Maroc. Il nous présente les marabouts comme des médiateurs entre les coutumes locales et l'Islam universaliste ; ce qui lui permet d'interpréter les mythes locaux. GELLNER nous donne aussi un aperçu de ces aspects de la religion locale qui ne sont pas directement liés aux marabouts vivants. De même qu'il traite de la colonisation et des développements modernes dans la région. Il est le premier à nous donner une analyse pénétrante de la base du droit berbère : le serment collectif. Sa critique des autres ethnographes est aussi importante. Enfin, il confronte la structure qu'il décrit dans le Haut-Atlas central avec la théorie politique et l'histoire politique.

« Saints of the Atlas » contient de nombreuses idées bien développées, ce qui en fait une contribution importante à notre connaissance du Maghreb. Je voudrais maintenant préciser que ma critique ne porte nullement atteinte à l'admiration que je ressens pour le livre.

III.

Mon objection principale est que la thèse telle qu'elle est présentée par GELLNER offre en de nombreux points une description trop abstraite, trop généralisée. Les cas précis qui montrent la pratique de l'interaction font défaut ; de même qu'une analyse quantitative détaillée. Souvent, on se demande si on a affaire à une analyse concluante d'un matériel empirique convaincant, ou simplement à une spéculation intelligente sur ce qui s'accorderait le mieux avec les faits. Ainsi GELLNER parle longuement de la rivalité entre les marabouts et des stratégies qu'ils utilisent pour garder leur pouvoir sur les laïcs (leur charisme) ; mais ses observations ne sont pas soutenues par une description analytique de la conduite de certains marabouts. On cherche en vain un exposé des méthodes de recherches utilisées par l'auteur. Il indique bien à quel moment il était sur le terrain, ou (sans toutefois présenter de carte détaillée), et avec qui il a eu des contacts ; mais il ne dit rien sur ce qu'il a fait.

IV.

GELLNER a commencé ses recherches sur le terrain en 1954, au temps glorieux du modèle de lignage segmentaire tel qu'il était développé depuis 1940 dans l'anthropologie britannique (p. ex. EVANS-PRITCHARD 1940; FORTES 1945, 1953). Dans les quinze ans qui se sont écoulés jusqu'à la publication de « Saints of the Atlas », de nombreuses critiques ont été formulées contre ce modèle, et la discussion n'est pas encore terminée. C'est pourquoi il est regrettable que GELLNER base sa thèse sur la théorie classique de la segmentarité (qu'il reformule brillamment, p. 35) sans se donner la peine de défendre cette théorie à la lumière d'une littérature plus récente.

Je doute que la segmentarité basée sur la descendance patrilinéaire soit un modèle adéquat pour la société laïque dans le Haut-Atlas central (cf. PETERS 1967).

En fait GELLNER est beaucoup mieux informé sur la société maraboutique (ou il a pratiquement fait toutes ses recherches, p. 303) que sur la société des laïcs. D'où peut-être son recours, pour la société laïque, à un modèle tout prêt (celui des lignages segmentaires) offrant l'avantage de présenter des contrastes commodes par rapport à la société maraboutique, mais s'accordant mal avec la réalité empirique.

Pour d'autres sociétés (p. ex. la population sédentaire des chaînes Est de l'Atlas), on démontre que la segmentarité après la descendance unilinéaire n'est qu'une façon défectueuse de la part des habitants pour désigner un mode d'organisation segmentaire basé sur des considérations territoriales (BINSBERGEN 1970 et en préparation).

Toutefois ce point de vue ne s'applique pas complètement au cas des semi-nomades de l'Atlas central : des membres de clans éloignés géographiquement peuvent rester liés par des alliances et des droits territoriaux. Mais on rencontre aussi dans l'Atlas central des clans peu dispersés, et des clans dispersés ayant perdu leur cohésion ; dans ces cas un modèle de segmentarité territoriale est bien applicable. Certaines manifestations de la société laïque sont mieux explicables par le modèle de segmentarité territoriale que par

le modèle lignager. Les exemples cités par GELLNER sur le déroulement des élections (p. 100, 222) concernent des groupes qui ne sont pas définis par leur généalogie (fictive ou non), mais par des critères territoriaux. En outre, ce n'est pas la ligne mais le hameau (dont la composition généalogique offre constamment une diversité lignatique, p. 62) qui apparaît comme l'unité corporative par excellence dans certains cas de paiement (mariage, adultère, fratricide, p. 116) et dans le cas des relations permanentes avec les sanctuaires et les mosquées (p. 223, 282). Enfin, le facteur écologique dans la distribution des centres maraboutiques suggère que ce n'est pas la descendance unilinéaire, mais la distance géographique qui est déterminants dans les relations des groupes laïcs avec certains marabouts (cf. p. 109).

Parfois, GELLNER signale que le modèle de segmentarité lignagère, même dans le cas des laïcs, n'est pas toujours satisfaisant ; et il consacre alors son attention au facteur territorial. Mais le modèle de segmentarité lignagère reste quand même le fil conducteur de sa thèse.

J. FAVRET s'est aussi penchée sur le même problème (1966 p. 108 ; 1968 p. 20), rejetant avec des arguments peu convaincants la territorialité et optant pour la filiation unilinéaire comme principe de la segmentarité dans la société maghrébine.

Il me reste encore une objection plus fondamentale. La segmentarité dans la société laïque est *bien* croisée par d'autres principes structuraux : l'inégalité sociale et la manipulation des réseaux centres sur Ego. La société laïque n'est pas aussi égalitaire que GELLNER le prétend. Les différences matérielles y sont importantes : les plus pauvres ne peuvent pas participer aux serments collectifs. De plus il est étonnant de constater que GELLNER, traitant d'une société berbère, ne prête aucune attention au rôle de l'honneur dans l'inégalité sociale (BOURDIEU 1966 ; JONGMANS 1968).

Tous les membres de la tribu n'avaient probablement pas la même chance de devenir chef ou ancien ; l'honneur et la richesse n'étaient-ils pas ici des variables importantes ? Enfin, il est évident que dans les serments collectifs (en cas de vol, de viol, ou de meurtre) le recrutement des co-jureurs ne suit pas strictement le principe agnatique : les co-jureurs d'Ego ne sont pas toujours ses agnats proches, mais peuvent aussi être liés à lui par un rituel. « Within Berber villages, there is in fact a good deal of jockeying for position and changing of oath-alliances (...). A self-reallocation does not appear to be too difficult, even for notorious trouble-makers, and has on its side and belief that one should not, or even could not, refuse one who has « sacrificed to one » (p. 120).

Sauf lorsqu'il s'agit d'intérêts collectifs (ex. pâturages), GELLNER se trompe quand il affirme que le serment collectif « vise à renforcer (...) le sens de la solidarité agnatique, suivant le principe « mon clan, bien ou mal ! » (p. 113).

Une analyse plus profonde de l'inégalité sociale dans la société laïque nous aide à mieux comprendre la société maraboutique. Les différences de situation matérielle n'auraient-elles pas la même signification dans les deux camps ? Par ailleurs, certains laïcs aussi peuvent arbitrer des conflits (p. 134) et superviser les serments et les élections. Quels sont donc les attributs sociaux qui confèrent ce pouvoir aux laïcs ? Y a-t-il une relation entre l'honneur chez les laïcs et la *baraka* chez les marabouts ? Dans l'est de l'Atlas cette

relation est indéniable et nous donne une clé pour l'interprétation des conceptions et des activités religieuses à la lumière de l'analyse de l'interaction entre les hommes (BINSBERGEN, 1971).

V.

« Saints of the Atlas » est en premier lieu un livre sur la structure sociale et politique. La religion n'y a sa place que dans la mesure où les saints sont définis dans un contexte religieux. Le but principal de GELLNER était pas la description des conceptions et des activités religieuses dans le Haut-Atlas central. Aussi nous ne pouvons lui reprocher de nous donner peu d'informations sur les autres aspects importants de la religion : culte des sanctuaires locaux (associés ou non à des marabouts décédés), magie, culte des esprits, phénomènes extatiques, confréries religieuses et enfin l'orthodoxie islamique.

Néanmoins, ce livre est très important pour notre connaissance de la religion au Maghreb. Après des dizaines d'années de recherches par les historiens, les philologues, et les officiers coloniaux, GELLNER est le premier à nous donner une analyse détaillée de la signification sociale et politique des saints au Maghreb, en partant de la science sociale moderne. (HAGOPIAN a fait une tentative dans la même direction (1964), mais s'étant uniquement basée sur une étude de la littérature, elle a repris à son compte beaucoup d'erreurs faites par de vieux auteurs).

L'approche de GELLNER nous montre certains problèmes déjà connus, sous un jour nouveau, comme la rivalité entre les marabouts (sujet de nombreuses légendes maghrébines), le développement des centres maraboutiques, la création de nouveaux centres à partir de centres déjà existants. La réinterprétation de la littérature abondante sur ce sujet (mais qualitativement faible) à l'aide de « Saints of the Atlas » est de nature à enrichir notre connaissance de la religion maghrébine. Cependant l'approche de GELLNER suscite la critique en deux points.

Premièrement sa typologie des phénomènes religieux. Non seulement INTERPRÉTATION établit la différence entre la religion citadine lettrée et la religion rurale illettrée, mais il y associe (à l'instar de Max WEBER) un certain nombre de caractéristiques (attitudes) : puritanisme, monothéisme sévère, minimisation de la hiérarchie, rejet de la médiation, tendance à la modération, et accent sur les règles plutôt que sur les états émotionnels. La religion citadine (au Maghreb) montrerait ces caractéristiques, alors que la religion rurale tendrait vers le contraire.

Ainsi que GELLNER l'admet, ceci est une simplification grossière : en ville comme à la campagne on rencontre un mélange des deux types. Plus important encore, est le fait que la bipartition ne tient pas compte de la nature multidimensionnelle de la typologie. Avant de pouvoir grouper un certain nombre d'attitudes à l'intérieur d'un seul type, il faudrait d'abord analyser leurs manifestations ethnographiques (ce que GELLNER délaisse) et procéder à l'étude empirique de leurs rapports (ce qu'il délaisse aussi).

Le conflit décrit entre deux centres maraboutiques (p. 247) fait ressortir que quelques caractéristiques au moins (puritanisme, modération) suscitent des variations à l'intérieur même de la religion rurale, indépendamment de l'opposition citadin/rural. On pourrait probablement de "montrer la même chose avec les autres caractéristiques.

L'enquête que j'ai menée fait apparaître que les caractéristiques de GELLNER, a l'intérieur de la religion rurale, sont mesurables sur un nombre égal de dimensions sur lesquelles les conceptions religieuses oscillent suivant la personne et suivant le moment (BINSBERGEN 1971). Si GELLNER avait confronté sa typologie plus en détail avec des faits ethnographiques et historiques, il en aurait remarqué le caractère non applicable. Mais il ne l'a pas fait ; il a même répété son point de vue ailleurs, et toujours de la même façon (GELLNER 1968).

Par ailleurs, GELLNER sous-estime le facteur spécifiquement religieux dans son analyse de l'Atlas central. A ce sujet, le passage suivant est significatif : « Finally, of course, there are the more « purely » religious or transcendental services offered by the saints. I have left this to the end not because it is unimportant, but because it is something not specific to Atlas saints, not as far as I can see specifically connected with the local social structure. It is something which could perhaps be supplied by others, and therefore it cannot easily be invoked to explain such importance as the saints possessed » (p. 138).

GELLNER peut détacher la fonction sociopolitique des marabouts de leur *status* religieux, parce qu'il formule le contraste entre la société maraboutique et la société laïque en termes socio-structuraux : segmentation, connaissance généalogique, structure matrimoniale, régulation des conflits. Il « explique » la société maraboutique en se référant aux fonctions remplies par les saints dans le système segmentaire et écologique des laïcs. Mais cette approche oblige GELLNER à réduire l'aspect spécifiquement religieux des marabouts à un phénomène marginal ! De là le fait qu'il bagatellise, sans donner d'éclaircissements, la signification des sanctions surnaturelles dans le cas du serment collectif (p. 115). D'où aussi le peu de peine qu'il se donne pour explorer la signification de la notion de *baraka* : il se contente de renvoyer à la description extensive, mais très superficielle de WESTERMARCK (1926). Alors que cette notion est à la base de toute la religion maghrébine et de l'Islam populaire en général (CHELHOD 1964, p. 60).

Au cas où ma critique de l'analyse faite par GELLNER de la structure sociale s'avérerait juste, le contraste socio-structural entre les saints et les laïcs ne serait pas absolu, mais relatif. En ce cas, la signification des marabouts ne s'explique pas tout à fait par leur position en dehors de la structure sociale de la société laïque. En outre, il y a eu, en d'autres endroits de l'Atlas, comme il y a encore, des marabouts remplissant les mêmes fonctions socio-politiques décrites par GELLNER, tout en étant dépourvus de certains attributs caractéristiques tels que la grande connaissance généalogique, la grande prospérité, les maisons d'un type particulier, les clients et les esclaves, et l'aversion pour le mariage de leurs femmes avec des laïcs. Cependant on retrouve chez tous ces marabouts certains traits communs : la possession de la *baraka*, le pacifisme, le fait de recevoir des offrandes, et un ou plusieurs attributs empruntés à l'orthodoxie musulmane (lecture du Coran, prière obligatoire, pèlerinage, visites régulières à la mosquée, abstinence de la nourriture interdite et du jeu).

Pour conclure, je voudrais essayer de corriger autant que possible l'analyse de GELLNER, en me fondant peut-être un peu trop sur les résultats de mon enquête personnelle.

Les marabouts remplissent au Maghreb certaines fonctions socio-politiques. Certains laïcs aussi peuvent remplir ces fonctions, mais les marabouts sont désignés par excellence grâce à un attribut religieux spécial : la *baraka*. (Tout ce qui existe possède, *sui generis*, la *baraka* ; mais cette *baraka* ne devient prononcée que dans quelques entités.

par exemple les saints ; elle est alors capable d'intervenir directement et efficacement. La différence en *baraka* entre les saints et les laïcs est en majeure partie graduelle).

Les marabouts vivants manifestent leur *baraka* par leur conduite et leur style de vie, dont le caractère sacré apparaît plus accentué encore par les traits isolés de l'orthodoxie musulmane. Les marabouts vivants justifient leur revendication de la *baraka* par leur descendance supposée d'un marabout décédé important (et souvent par l'intermédiaire de ce dernier, ils remontent au prophète Mohamed lui-même). D'une autre côté, cette descendance peut être inventée pour expliquer certaines manifestations apparentes de la *baraka* : ainsi, les laïcs de naissance peuvent-ils se transformer en saints. La *baraka* des marabouts vivants implique l'usage de sanctions surnaturelles contre ceux qui la défient ; dès lors le pacifisme des marabouts devient possible, et ils peuvent jouer leur rôle de médiateurs et de superviseurs. C'est surtout au marabout décédé qu'il incombe de distribuer les sanctions. Mais cet être surnaturel est très anthropomorphe : il n'est pas omniscient, ni si inaccessible qu'on ne puisse pas le toucher par des offrandes. C'est pourquoi il n'est pas toujours si dangereux de défier un saint vivant (il en va de même pour le parjure dans le serment collectif, et pour les autres outrages aux saints décédés).

Les offrandes permettent aux laïcs de faire valoir leurs revendications aussi bien aux marabouts décédés qu'aux marabouts vivants, tout en contribuant au bien-être de ces derniers. La tolérance relative du protecteur surnaturel fait que le *status* du marabout vivant est constamment menacé. Il doit continuellement prouver sa *baraka* par le succès dans ses fonctions socio-politiques et par un style de vie approprié. D'où la rivalité entre les différents marabouts. La magie et la protection des laïcs fournissent au marabout des sanctions complémentaires.

Cette réinterprétation me semble correspondre plus que la vision de GELLNER aux conceptions maghrébines, et fait ressortir le fondement religieux du fonctionnement socio-politique des saints du Maghreb.

Wim M. J. van Binsbergen
Janvier 1971
(traduit par F. Mourali).

Littérature citée

- BINSBERGEN W.M.J. Van, 1970, *Verwantschap en territorialiteit in de sociale structuur van het bergland van N.W. Tunesie*. (Thèse soutenue devant l'Université d'Amsterdam).
- 1971, *Religie en samenleving: een studie over het bergland van N.W. Tunesie*. (Thèse soutenue devant l'Université d'Amsterdam).

- en préparation.
- BOURDIEU P., 1966, *The sentiment of honour in Kabyle society*, dans : Peristiany, J.G., ed., *Honour and Shame*, Chicago, p. 193-241.
- CHELHOD J., 1964. *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940. *The Nuer*, Oxford.
- FAVRET J., 1966. *La segmentarité au Maghreb*, dans : L'Homme 6 : 105-12.
- 1968. Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, dans : *L'Homme*, vol. 8, n° 4 : 18-44.
- FORTES M., 1945. *The dynamics of clanship among the Tallensi*, London.
- 1953. *The structure of unilineal descent groups*, dans : *American Anthropologist*, vol. 55 : 17-41.
- GEERTZ C., 1968. *Islam observed : religious development in Morocco and Indonesia* New Haven.
- GELLNER E.A., 1961. *The rôle and organisation of a Berber zawiya*, (thèse non publiée), University of London.
- 1968. *A pendulum, swing theory of Islam*, dans : *Annales marocaines de sociologie*, 1 : 5-14 ; reimp. dans : Robertson, R., ed., *Sociology of religion, selected readings*, Harmondsworth, 1969, p. 127-138.
- HAGOPIAN E.C., 1964, *The status and rôle of the marabout in pre-protectorate Morocco*, in : *Ethnology* 3 : 42-52
- JONGMANS D.G., 1968. Mezia en horma: samenhang tussen diensbetoon, eer en welstand in een veranderde samenleving, in : *Kroniek van Afrika*, 3 : 1-34.
- PETERS E.L., 1967. Some structural aspects of the feud among the camel-herding Beduin of Cyrenaica, in : *Africa* 37 : 261-82.
- WESTERMARK F , 1926. *Ritual and belief in Morocco*, London.