

La zawiya en tant que foyer de socialité : le cas des Tijâniyya de Tunis, sous cet intitulé, Imed MELLITI a préparé une thèse de doctorat, à l'Université de Paris V sous la direction du Professeur Michel MAFFESOLI, soutenue en Sorbonne le 19 novembre 1993, devant un jury composé de A. AKROUN, J. DUVIGNAUD, S. FERCHIOU, M. MAFFESOLI. (611 p.)

Le texte publié ici reprend l'argumentaire de cette soutenance.

La zawiya féminine des Tijâniyya de Tunis, dont la date de fondation n'est pas officiellement fixée, se trouve dans la rue Amir Bey près du faubourg de Bâb al-Manâra et représente, par certains aspects, une filiale féminine de la zawiya des hommes située dans le même quartier. Elle compte, d'après le nombre des adeptes qui s'y rendent lors des deux grandes solennités annuelles du groupe, environ 150 affiliées. Les femmes qui fréquentent régulièrement la zawiya y viennent, ou bien pour chercher remède à une forme de possession maléfique ou, simplement, dans le but de célébrer leur passion pour le saint fondateur, Ahmed at-Tijânî, et ses auxiliaires invisibles.

Sociologie de la Tijaniyya de Tunis La sainteté entre scripturalité et socialité dévotionnelle

*Imed MELLITI
est anthropologue.
Ses recherches, concernent
les vécus sociaux
et les imaginaires quotidiens.*

Au coeur de notre travail sur le groupe féminin des Tijâniyya de Tunis se profile une préoccupation essentielle. Il s'agit d'envisager la manière dont les manifestations protéiformes de l'Islam confrérique affectent le rapport à l'altérité sociale et favorisent des cristallisations collectives effervescentes qui mettent en oeuvre une logique de "transcendance immanente". Ce sont ces formes de cristallisation reposant sur une sorte de nébuleuse affective et sur l'immersion "esthétique" dans une matrice collective, que nous désignons sous la notion de socialité. Le principe qui est à la base de notre réflexion est de caractère analogique : la zawiya, en tant que champ d'activité religieuse, serait à l'origine d'un rapport à l'altérité, sous les deux formes aussi bien sociale que sacrée, qui relève de l'ordre de l'immédiat et du sensible. Aussi, en dépit de son caractère monographique qui la condamnerait à une dispersion inéluctable, notre recherche obéit à une logique d'ensemble consistant à suivre à la trace les points d'articulation entre une pratique religieuse et le mode de structuration sociale qui lui est corrélatif.

Deux questions dérivent de cette préoccupation centrale : la première est de savoir comment à la périphérie du transcendantalisme exacerbé du dogme officiel et de sa morale contraignante, se maintiennent des représentations et des pratiques qui ressortent à ce que M. WEBER qualifie de "polythéisme des valeurs" (WEBER, 1959). Envisagée d'un point de vue phénoménologique, cette question conduit à une autre : celle de la coexistence des identités monolithiques ; identités que véhicule l'appartenance à la grande *umma*, que tâche d'imposer, depuis quelques décennies, l'Etat-Nation, avec des modes d'identification labiles et ponctuelles (MAFFESOLI, 1988) et dont le culte de possession chez les Tijâniyya de Tunis n'est que l'expression la plus manifeste. A ce titre, la notion de polythéisme peut être appréhendée à deux niveaux d'analyse ou, plutôt, deux paliers différents d'explicitation.

**La piété maraboutique,
phénomène au quotidien**

On peut entendre la notion de polythéisme au niveau le plus littéral, comme la formation autour du culte d'un Dieu unique et omnipotent en Islam, de dévotions périphériques ayant trait au culte des saints, aux rites adorateurs tournés vers le sacré occulte ou anonyme (chez les Tijāniyya, les *jinn* et les *rūh'āniyyāt*), mais aussi aux divers processus de "sanctification" que le système d'échange propre à la *zawiya* permet de créer, sous la forme d'une circulation incessante des biens du salut (le *smāt* par exemple) et de la *baraka*.

A un deuxième niveau, nous pouvons discerner le polythéisme dans le rôle que joue le vecteur maraboutique comme facteur de segmentation sociale. Face au "monosociologisme" de la *umma*, l'appartenance confrérique crée une sorte de tribalisme religieux, dans lequel la figure sainte remplit une fonction d'altérité fondatrice.

Présenter un travail de recherche sous cet aspect n'est que l'avatar d'une rationalisation après coup. Par son biais, on parvient à faire taire la gestation et les tâtonnements qui président à l'ébauche d'une méthode, et à dissimuler les méandres d'un parcours. Pour notre part, parti à la recherche d'une forme de contre-culture, nous sommes arrivé à envisager les dévotions religieuses des Tijāniyya sous le rapport d'un compromis négocié au fil des siècles entre, d'un côté, les tenants d'un Islam qui se prétend originel et, de l'autre, les porte-parole d'une piété ancrée dans les vicissitudes de l'existence collective ou individuelle. Mais quelles que soient les raisons qui nous ont porté à choisir la *zawiya* féminine des Tijāniyya de Tunis en tant que champ d'investigation (entre autres, le fait d'être remarquablement épargnée par le double processus de démaraboutisation/foiklorisation), notre dessein consistait, avant tout, à aller à contre-courant de cette prolifération récente des discours sociologiques sur la montée en puissance du fondamentalisme islamique. Nous nous sommes demandés, en effet, s'il n'y a pas là une réduction hâtive et si, parallèlement à cette "religion du projet", ne persiste pas, au travers de ce que certains intellectuels qualifient de "superstitions de bonnes femmes", une autre forme de religiosité plus versatile et polymorphe. C'est là un point délibérément polémique de notre travail. Il nous semble que non seulement la religiosité dite populaire se détache du monothéisme pur que tient à imposer le rigorisme islamique dans ses diverses expressions, mais qu'elle engendre un mode de structuration sociale qui, à condition d'être examiné en lui-même, met en suspens la logique des identités closes, véhiculées aussi bien par l'Islam officiel que par l'Etat national.

Selon cet objectif, nous avons envisagé de traiter la piété maraboutique à partir d'une herméneutique du vécu banal des Tijāniyya, de sortir d'une Histoire globale et linéaire, pour centrer notre intérêt sur la redondance et le recoupement de ces "histoires venant du bas" (FERRAROTTI, 1983), c'est-à-dire ces récits et ces témoignages que peuvent fournir les acteurs sociaux eux-mêmes. C'est dans cette perspective que notre recherche s'inscrit, dans le cadre de ce qu'on qualifie, depuis quelques années, de sociologie du quotidien. Face aux grands dispositifs institutionnels et aux structures globales, la sociologie du quotidien signifie, en premier lieu, une attention à tout ce qu'on a l'habitude de reléguer dans le domaine de l'insignifiant et du subsidiaire : les menues interactions de la vie courante, le spectacle des violences et des conflits sans projet, les formes de théâtralité qui imprègnent le moindre échange social, mais aussi tout ce que la présence aux autres peut dégager d'émotions, de passions et de sens.

Pour que nos techniques de recherche répondent à cette démarche manifestement emphatique, dans le sens où l'empathie (*einfühlung*) signifie la volonté d'accéder au langage de ceux qu'on étudie et requiert, par conséquent, une stratégie d'écoute, nous avons opté pour l'entretien comme une technique d'enquête à même de provoquer un discours. En effet, l'entretien fait appel au point de vue de l'acteur social et donne à sa logique un statut de premier plan. Mais de l'entretien, proprement dit, au récit à caractère autobiographique, il n'y avait que peu de distance. En débitant leur parole sur la possession ou sur les charismes de leur saint patron, les adeptes faisaient systématiquement référence à leur vie personnelle et évoquaient, souvent dans une incohérence déconcertante,

**La Tijâniyya,
configuration
et paradigme**

telle ou telle séquence de leur biographie et, en particulier, les moments clefs de leur conversion religieuse. Or, non seulement ces récits se recoupaient curieusement pour laisser entrevoir une véritable "production sociale de la possession", mais ils contrastaient avec la sobriété qui caractérise l'hagiographie savante, comme si la part de sensibilité mythique qui fonde le groupe, se trouvait dispersée dans une infinité de "mini-mythes" construits par chaque adepte, avec le concours de son entourage, en vue d'une "consommation" personnalisée. Dans le cadre de cette démarche, l'observation participante, à son tour, constitue un outil de travail précieux. Hormis le fait qu'elle représente l'unique moyen de s'introduire dans l'univers tijâni, elle permet de rendre compte de tout ce que les entretiens font taire et qui déborde la parole articulée, notamment en matière de possession, pour se faire gestes et mise en scène. Allant de pair, ces deux langages, celui d'un corps qui invente au fil des jours son lexique propre et celui d'une personne qui ramasse sa vie dans un récit, se chevauchent, s'alternent et se complètent.

Le texte de notre thèse se divise en deux parties majeures. Une première partie est fondée sur l'analyse du phénomène de la sainteté à travers une interface entre, d'une part, la tradition scripturale de l'hagiographie tijânie et, d'autre part, l'ensemble des représentations et des dévotions véhiculées par les adeptes de la *zawiya* de Tunis. La deuxième partie concerne le vécu de la *zawiya* et revêt, par conséquent, un aspect plus sociologique.

Fondée à Abû Samghûn en 1196 H. 1781-82 par Ahmed Abû-el-Abbâs Ibn Muhammad Ibn al-Mukhtâr at-Tijânânî, la Tijâniyya est l'une des confréries les plus tardives de l'histoire du Maghreb. Les informations puisées dans la littérature hagiographique de la confrérie, concernant le parcours initiatique du fondateur, montrent à quel point ce dernier fut l'héritier de la tradition confrérique et, en particulier, celle de la *tarîqa* Khalwâtiyya. Aussi l'enseignement de Tijânî se place-t-il d'emblée sous un double aspect de continuité et de rupture kérygmatisée¹. Cette rupture qui trouve son expression légale dans l'adoption d'un *wird* (liturgie) spécifique, donne aux textes liturgiques tijâni l'allure d'un simple opérateur de segmentation. Le dépouillement des Archives Nationales Tunisiennes témoigne de la disparité qui régnait entre les divers foyers de la Tijâniyya en Tunisie. Alors que dans le Jarîd et le Haut-Tell, gagnés à la confrérie grâce au prosélytisme intense de la *zawiya* de Tamassin, c'est plutôt le modèle véhément et rebelle qui a dominé ; le groupe tijâni de Tunis n'a jamais cessé de présenter le profil d'une confrérie bourgeoise et officielle. Ce profil noble de la branche tunisoise semble remonter au fondateur de la première *zawiya* tijâni de la ville : le Cheikh Ibrâhîm ar-Riyâh'î.

Les textes hagiographiques de la Tijâniyya permettent d'apprécier la démarche du fondateur. Il en ressort, notamment, la tendance de Ahmed at-Tijânî à éviter la vocation thaumaturgique des saints guérisseurs ou faiseurs de pluie, en faveur de celle du mystique illuminé qui se charge moins du "salut intra-mondain" de ses fidèles que de leur salut éternel. Par le biais d'un examen minutieux de ces textes, nous avons pu établir la stratégie que le candidat-saint et ses représentants posthumes adoptent pour négocier un processus de sanctification. Ce processus consiste à mettre en oeuvre une configuration virtuelle de codes sociaux et à faire coïncider une biographie personnelle avec ce qu'on pourrait considérer comme un "paradigme de sainteté" (HAMMOUDI, 1980). Or, d'après le paradigme retenu par les hagiographes tijâni, la sainteté réside moins dans la manifestation des prodiges que dans l'apparition de certains indicateurs de "liminarité" (TURNER, 1990). Errance mystique (*siyâh'a*), solitude initiatique (*khalwa*), ravissement spirituel, etc., tous ces écarts à l'ordre social confèrent à leurs détenteurs un statut privilégié et les placent dans une position qui, à la fois, transcende et

¹ Terme proposé par P. RICOEUR, repris par G. DURAND, pour désigner un moment d'avènement absolu qui se soustrait aux critiques historiques et qui se situe bien loin de toute histoire positive et de tout héritage.

brouille le fonctionnement des codes de typification courante. Seulement, autant la marginalité exprime paradoxalement l'efficacité incoercible de l'armature symbolique du contrôle social, la liminarité se dérobe à son emprise. Parce que son altérité est au deuxième degré, elle se soustrait même à la négativité totale du marginal.

Système de solidarités et logiques de la sainteté

Ce paradigme de base est relativement altéré dans la pratique des Tījāniyya de Tunis. En effet, la dévotion de ces dernières repose davantage sur un modèle transactionnel, qui rappelle les réflexions de WEBER sur la prévalence de "l'orientation vers l'ici-bas" dans les formes de religiosité vécue (WEBER, 1971), que sur la logique de grâce qui sous-tend le discours hagiographique officiel. Cet aspect transactionnel de la piété tījānie, qui fait de la rétribution des expectations une donnée essentielle dans le maintien du pacte de solidarité entre le saint et ses fidèles, ressort nettement de la menace d'opprobre (*ār*) proférée dans plusieurs panégyriques contre le saint, comme pour le dissuader de toute velléité. Cependant, cette altération de l'enseignement "originel" de la Tījāniyya est attestée sous d'autres aspects. On la retrouve au travers de cette "privatisation" des pouvoirs cosmiques du saint "polarisateur" (*qotb*), au niveau du groupe des fidèles ; un groupe qui se diffracte, à son tour, en une multitude d'alliances scellées individuellement entre chaque femme et le maître de la confrérie, en sa qualité de protecteur personnel (*ghawth*).

Mais, compte tenu du caractère transactionnel de la piété tījānie, une question essentielle demeure en suspens. Comment se fait-il que la menace constante de mettre en question le charisme du saint reste à l'état de puissance ? Est-elle un état de fait qui risque de ruiner la sainteté ? Poser cette question, c'est ignorer que le fonctionnement social de la sainteté en fait un "pouvoir prédisposé à la réussite" (DOUGLAS, 1981), c'est-à-dire un pouvoir capable d'éliminer ses propres défaillances. A vrai dire, la logique de la sainteté et, par conséquent, le système d'échange qui lui est relatif, fonctionnent si bien que même les événements les plus sombres, assimilés à une sanction justifiée, peuvent devenir l'objet d'une lecture qui favorise rétroactivement l'attribution d'un statut positif. D'autres indices relevés dans les entretiens corroborent ce point de vue. Il est fréquent, par exemple, d'entendre les adeptes affirmer que les charismes de Ahmed at-Tījānī ne sont perceptibles que par ceux qui y croient. Premièrement, parce que l'incrédulité fait, en quelque sorte, écran ; deuxièmement, parce que les sceptiques ne sont pas dignes de la protection que le saint pourvoit à ses fidèles en échange de leur dévotion. La tendance à croire que jusque dans les malheurs et les désagréments l'action du saint est à l'oeuvre pour atténuer l'impact de l'inflexible fatalité, montre à quel point les velléités du saint patron sont généreusement pardonnées. Une telle approche phénoménologique de la sainteté n'exclut pas le doute, en promulguant l'aspect coercitif du dogme ; elle s'efforce plutôt de mettre au jour les ruses qui permettent de le résorber et les mécanismes d'auto-persuasion qui le neutralisent.

Jusque-là un aspect fondamental de la piété tījānie a été éludé : le culte de possession qui en est le centre. Cet élément qui donne à la dévotion des Tījāniyya de Tunis une structure triangulaire où le covenant avec le saint patron se trouve intimement lié à un culte adoratrice réservé à ses auxiliaires invisibles (les *rūh'āniyyāt*), nous introduit au coeur du vécu de la *zawiya*. Pour apprécier le poids des rites de possession au sein du dispositif rituel des Tījāniyya, il suffit de rappeler que c'est l'apparition/diagnostic d'un mal sacré (*athā*) qui est, dans la plupart des cas, à l'origine de l'affiliation à la confrérie. Toutefois, c'est cette même affiliation qui va justifier, légitimer et doter un mal insidieux d'un modèle d'expression codifié. Pour atteindre ce stade, il faut passer d'abord par un véritable travail de "production sociale de la possession" qui culmine, à la fin du cycle thérapeutique, dans le moment hautement significatif de la conversion religieuse. Seulement, si cette conversion importe, c'est surtout parce qu'elle est à l'origine d'une véritable *aesthetica*, c'est-à-dire d'une expérience éprouvée en commun. En effet, la possession permet de convertir aussi bien le rapport aux autres qu'à soi-même.

Elle implique une forme d'intégration symbolique effectuée, d'une part, grâce à l'enchevêtrement des récits et d'autre part, à la théâtralité de la transe. Mais elle suppose, par ailleurs, la présence d'un corps désireux de s'aventurer aux confins de sa propre spatialité ; un corps qui se délecte dans cette forme de "dualité" mise en branle par la symbolique de l'union hiérogamique². Ces deux aspects de "l'esthétique" propre à la *zawiya* permettent d'envisager le vécu de la possession comme étant à la croisée de deux trajectoires antagoniques : à la fois, l'extase (le "sortir de soi") relative à l'être-ensemble religieux et l'"en-stase" (ELIADE, 1948) inhérente à une expérience on ne peut plus intense de l'intériorité.

Les éléments qui interviennent dans la naissance de cette esthétique sont nombreux ; ils font de la *zawiya* un espace qu'on peut qualifier de "secondaire" (SANSOT, 1978), c'est-à-dire un espace qui, par son caractère interstitiel, transcende la parcellisation fonctionnelle des champs d'action. Les caractéristiques de cette secondarité qui, en habilitant l'effervescence du sacré païen, place la *zawiya* aux antipodes de la mosquée, ne tient pas uniquement au mode d'appropriation de l'espace maraboutique ; elle consiste aussi dans le rôle que joue la musique dans l'émergence d'un temps collectif tendu et en avance sur lui-même, favorisant l'enracinement dans le présent et la communion des consciences. En effet, outre le fait de constituer un support sonore à la transe, les chants exécutés par les Tījāniyya avec l'accompagnement de la *tabla*, sont à la base d'un véritable phénomène de "syntonie" (SCHUTZ, 1984) qui trouve un adjuvant nécessaire dans les autres formes de sollicitation sensorielle.

Si nous avons parlé jusque-là de la vie collective dans le sanctuaire tījāni en ce qu'elle recèle d'extases partagées et de solidarités éprouvées à travers ce corps-à-corps caractéristique de la structure proxémique de la *zawiya*, il faut rappeler que ces solidarités elles-mêmes n'excluent pas toutes sortes de conflits, de rivalités et de tensions mais engendrent des mécanismes d'euphémisation et une panoplie de codes sociaux rôdés à même de les résorber. Par ailleurs, croire que la rivalité des Tījāniyya porte sur des enjeux déterminants, c'est perdre de vue qu'il s'agit très souvent d'"enjeux-prétextes" qui permettent uniquement de traduire dans un langage socialement pertinent une donnée fondamentale de la socialité : la nécessité de s'affirmer avec, mais contre d'autres. Force est de constater, en effet, que la plupart des conflits entre les adeptes ressortent d'une forme d'affrontement qui obéit moins à une logique proprement utilitariste qu'elle ne dépend de la circulation contagieuse des désirs. Cette forme de "désir triangulaire" (GIRARD, 1961) projetée davantage sur une rivale potentielle que sur un objet de convoitise met en branle toutes sortes de stratégies et de contre-stratégies qui visent l'appropriation d'un certain nombre de signes de reconnaissance sociale ou bien l'accès à quelques valeurs sacrées. Contrairement à ce qu'on pourrait admettre de prime abord, l'attache confrérique et la force de "reliance" que le sacré maraboutique engendre ne constituent point le lieu d'une pacification totale du lien social. Pour être à l'origine d'une structure communautaire (versus sociétale) l'appartenance à la confrérie tījānie est moins fondée sur une identité fixe et monolithique, que sur des processus d'identification protéiformes vécus *hic et nunc* par l'ensemble des adeptes.

Mais si notre entreprise a donc consisté, autant que faire se peut, à dégager les linéaments du vécu de la *zawiya* et à le rendre dans toute son effervescence, elle a sans doute buté sur la nature même du langage sociologique qui demeure réfractaire à toute la dimension sensible de la vie sociale ; une dimension qu'un romancier ou un simple chroniqueur peut toujours traduire de manière plus heureuse.

Imed MELLITI

2) i.e. le commerce amoureux/sensuel avec un être sacré, en l'occurrence les figures du panthéon tījāni (*Jinn* et *Rūhāniyyāt*).

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

CIPRIANI Roberto. - *Symbolisme et biographie dans la découverte de la religiosité populaire : le Christ rouge*. - In : *Recherches Sociologiques*, N° 2, 1987, pp. 95-111.

DOUGLAS Mary. - *De la souillure*. - Paris : Maspéro, 1981. - 193 p.

DURAND Gilbert. - *L'âme tigrée*. - Paris : Denoël/Gonthier, 1980. - 210 p.

DURKHEIM Emile. - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. - Paris : P.U.F., 1985. - 647 p.

ELIADE Mircea. - *Les techniques du yoga*. - Paris : Gallimard, 1948. - 267 p.

FERRAROTTI Franco. - *Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales*. - Paris : Librairie des Méridiens, 1983. - 195 p.

GIRARD René. - *Mensonge romantique et vérité romanesque*. - Paris : Grasset, 1961. - 351 p.

HEUSCH (de) Luc. - *Pourquoi l'épouser ?*. - Paris : Gallimard, 1971. - 330 p.

LEWIS Ioan M. - *Les religions de l'extase*. - Paris : P.U.F., 1977. - 332 p.

MAFFESOLI Michel. - *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*. - Paris : Pion, 1990. - 298 p.

MAFFESOLI Michel. - *La connaissance ordinaire*. - Paris : Méridiens/Klincksieck, 1985. - 260 p.

SANSOT Pierre (sous la direction de). - *L'espace et son double : de la résidence secondaire aux autres formes secondaires de la vie*. - Paris : Editions du Champ Urbain/C.U.R., 1978. - 201 p.

SCHUTZ Alfred. - "Faire la musique ensemble". - In : *Sociétés*, N° 1, 1984, pp. 22-27.

SIMMEL Georg. - "Problème de la sociologie des religions". - In : *Archives de Sociologie des Religions*, N° 17, 1964, pp. 12-44.

TURNER Victor. - *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. - Paris : P.U.F., 1990. - 206 p.

WEBER Max. - *Economie et société*. - Paris : Pion, 1971. - 650 p.

WEBER Max. - *Le savant et le politique*. - Paris : Pion, 1959. - 185 p.

Sur le Maghreb, l'Islam et le confrérisme

ABUN-NASR Jamii. *The Tijaniyya : a sufi order in the modern world*. - London/New York/Toronto : Oxford University Press, 1965. - 204 p.

BEL Alfred. - *La religion musulmane en Berbérie*. - Paris : Geuthner, 1938.

BERQUE Jacques. - *L'intérieur du Maghreb*. - Paris : Gallimard, 1978. - 546 p.

COPPOLANI Xavier et DEPONT Octave. - *Les confréries religieuses musulmanes*. - Paris : Geuthner/Maisonneuve, 1987. - 576 p.

CRAPANZANO Vincent. - *The Hamadsha : a study in moroccan ethnopsychiatry*. - Los Angeles/ London : University of California Press, 1973. - 258 p.

DERMENGHEM Emile. - *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. - Paris : Gallimard, 1954. - 351 p.

DOUTE Edmond. - *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. - Paris : Geuthner/Maisonneuve 1984. - 617 p.

DUBOULOZ-LAFFIN Marie-Louise. - *Le Bou-Mergoud : Folklore tunisien*. - Paris Maisonneuve, 1946. - 316 p.

FERCHIOU Sophie. - "Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien". - In : *L'Homme*, Tome XII-3, 1972, pp. 47-69.

GELLNER Ernest. - "Comment devenir marabout ?". - In : *Bulletin Economique et Social du Maroc*, N° 128/129, pp. 9-43.

HAMMOUDI Abdellah. - "Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout au XIe et XIIIe siècles". - In : *Annales E.S.C.*, N° 3/4, 1980, pp. 615-641.

MARTIN B. G. - "Notes sur l'origine de la tarifa des Tiganiyya et sur les débuts d'Al-Hagg 'Umar". - In : *Revue des Etudes Islamiques*, N° 2, 1962, pp. 267-290.

MARGOLIOUTH D. S. - "Tidjaniyya". - In : *Encyclopédie de l'Islam*. - Leyde/Paris : J. Brill/C. Klincksieck, 1934, Tome IV, pp. 784-785.

RINN Louis. - *Marabouts et khouans : étude sur l'Islam en Algérie*. - Alger : Librairie Jourdan, 1884. - 522 p.

WESTERMARCK Edward. - *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. - Paris : Payot, 1935. - 230 p.

Sources hagiographiques arabes

BARADA Afī. - *Jawāhir al-ma'ānī*. - Beyrouth : Dār al-Jil, 1987. - 355 p.

AL-FUTI Hâj 'umar. - *Kitābu Rimāh'i h'izbi ar-rah'im 'alā nuh'ūri h'izbi ar-rajim*. - En glose marginale de *Jawāhir al-ma'ānī*.

AS-SAYAH' Muhammad. - *Bughyat al-mustafid fi sharh'i munyat al murid*. - Beyrouth : Dār al-Jil, 1961. - 403 p.

ASH-SHAFI Muhammad. - *Al-fath' ar-rabbānī*. - Beyrouth : Al-Maktaba ath-Thaqāfiyya. - 139 p.

SKIRIJ Ahmed. - *Kashf al-h'ijāb 'amman talāqa ma'a at-Tijānī mina-t-açh'āb*. - Fès : Al-Maktaba al-'Arabiyya, 1961.