

Abdellah Hammoudi est professeur d'anthropologie à l'université de Princeton. Il est l'auteur de très nombreuses publications en français, arabe et anglais. Parmi ses ouvrages, *La victime et ses masques* (1988, Seuil), *Master and disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism* (1997, university of Chicago Press), traduit en français sous le titre de *Maitres et disciples : l'autoritarisme dans les sociétés arabes* (2001, Maisonneuve et Larose), *Une saison à la Mecque* (2005, Seuil) et *Being there : the fieldwork encounter and the making of truth* (avec Borneman J., 2009, university of California Press).

Mots-clés : don — identité — convivialité — *Mimouna* — interprétation

Le don entre juifs et musulmans : ou comment concilier les identités opposées

Abdellah Hammoudi,
université de Princeton

Mon propos n'est pas de reprendre une discussion sur le don qui a proliféré dans toutes sortes de directions depuis la parution, en 1924, de l'essai fameux de Marcel Mauss. En tant que phénomène, le don ne cesse de hanter notre réflexion sur le passé et le présent. Le débat, cela va sans dire, a débordé depuis fort longtemps les types dans lesquels on a pu ranger les sociétés humaines, pour interroger le fait à l'échelle globale, renouvelant ainsi les termes d'une généralité sur le don et le lien social.

Dans ce qui suit, je présente des actes de don entre juifs et musulmans tels qu'ils apparaissent dans deux témoignages : l'un datant de la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'autre du milieu du XX^e; l'auteur du premier est musulman, celui du second est juif. Les deux, séparés de nous par un intervalle de temps considérable, racontent des événements qui ont eu lieu pendant la fête de la Pâque juive au même endroit : Demnate, petite ville du piémont de L'Atlas, à moins de cent kilomètres à l'est de Marrakech. Cette cérémonie, qui est célébrée dans tout le Maghreb, est bien connue sous le nom de *Mimouna*¹. Cependant la fête de Demnate n'a pas été analysée et, à la différence des études existantes, mon objectif est de l'approcher sous l'angle du rapport entre l'identité et le don.

Par comparaison avec les terres d'élection du don, le Maghreb et le Machreq ont connu relativement peu d'enquêtes sur le sujet. Ce n'est pas à cette lacune que le présent travail veut remédier. Il s'agira plutôt d'interpréter une tradition particulière de don et contre-don circulant dans des conditions que Mauss et ses successeurs n'ont pas considérées. Un premier aspect de ces conditions réside dans le fait que cette tradition reliait deux communautés opposées, voire hostiles l'une à l'autre sur le plan religieux, et coexistant cependant dans une même formation sociopolitique. Par ailleurs, ces deux communautés étaient régies par un régime inégalitaire au profit des musulmans, sanctionné par la loi islamique. Les exemples de dons en situation de défi et compétition pour le rang sont bien connus, mais, dans le cas présent, il n'y avait ni défi ni compétition, et le statut des juifs par rapport aux musulmans demeura longtemps inchangé.

¹ Goldberg, 1978; Udovitch et Valensi, 1982.

Un second aspect de ces conditions concerne justement le changement. En effet, à comparer les deux relations de la fête, on s'aperçoit que celle-ci se donne selon un même script quant à la succession de ses séquences. Celle qui eut lieu dans les années cinquante, et sur laquelle je vais centrer l'analyse, se présente comme si rien n'avait altéré le contexte sociopolitique dans lequel elle a été célébrée. Du coup, cette « forme » de l'inchangé apparaît elle-même comme un défi à la transformation en cours à l'époque, en particulier la transformation coloniale de la société marocaine qui affectait profondément tout, y compris le statut des juifs. Dès lors apparaissent les termes d'une problématique : comment peut-on interpréter le don et le lien qui s'opère par lui en situation de changement ? En second lieu : comment déployer la tradition afin de recevoir le présent et les futurs s'annonçant ? Enfin, comment interpréter le témoignage du point de vue du don et de ses rapports avec l'identité, et quelle leçon en tirer quant à la conciliation des identités polarisées ? Pour répondre à ces questions, il paraît nécessaire d'aborder les témoignages et la fête selon un modèle d'interprétation renouvelé sur une double base. La première consiste à envisager le témoignage lui-même comme une interprétation rendue possible par une distanciation. Il semble que ce soit le cas en ce qui concerne le texte que nous a laissé Elias Harrus. La seconde base consiste à traiter ce texte de façon à reprendre les actions des protagonistes comme faits empiriques imputables aux protagonistes, juifs et musulmans, qui ont célébré leur fête au milieu du siècle dernier. Ce dernier point implique, comme on le verra, l'abandon des approches constructivistes et déconstructivistes.

Ces deux bases permettent de mener l'interprétation de façon à saisir le sens que les célébrants ont pu donner à leur fête en maintenant « une forme », au défi du changement qu'ils vivaient. Cette première étape permet d'accéder à une seconde : à savoir le déploiement du même script dans des directions de sens multiples. Ceci veut dire, entre autres, et suivant une suggestion bien connue de Wittgenstein, qu'il s'agit d'une tradition qui peut se réaliser en configurations référant à des sens changeants, pouvant eux-mêmes mettre sur la voie pour une saisie des contextes. Une telle approche répond au caractère ouvert de l'action dont l'intentionnalité pratique apparaît dans le processus même de son accomplissement (Hammoudi, 2007). Telle qu'elle se déploie ici, l'interprétation des symboles enregistre leurs sens conventionnels pour accéder ensuite à ce qu'il peut y avoir de neuf dans leurs références, inventions de configurations visant à articuler, comme on le verra, des disparités de contexte. Ici, l'interprétation ne repère pas tant les sens inscrits en un texte préétabli (Geertz, 1973, chap. 1) qu'un texte que l'action fait émerger. L'interprétation vise une politique de l'usage des symboles.

Cette ouverture du processus d'action a sans doute permis à Harrus, auteur juif lié à sa tradition à la fois par l'intimité et la distanciation, d'engager la fête dans une direction de sens avec ses coordonnées spatiotemporelles. La même ouverture rend possible mon propre engagement avec son témoignage et la fête qu'elle relate. Celle-ci est la sienne ; mais elle est également la mienne, et de façon pertinente pour l'interprétation : cette dernière étant rendue possible justement par la distance et la différence dans une mêmeté susceptible de se moduler selon les circonstances.

C'est dire que j'interprète à mon tour cette tradition dans l'engagement avec notre contemporanéité. Que je tente d'en tirer une leçon quant à la transmission

et son rôle dans la conciliation des identités dans notre monde globalisé où la différence sera de plus en plus intime. Et que cela, j'ose l'espérer, justifie le retour sur une fête oubliée et des formes de vie disparues.

Je commence par la citation des deux témoignages en question. La fête étant d'abord une fête juive dans laquelle intervient un partage avec les musulmans, je concentre mon effort d'interprétation essentiellement, et en bonne méthode, sur le témoignage juif.

Mimouna : la tradition en dépit du changement

Telle qu'elle est relatée par les deux textes, la fête semble se passer de la même façon, déroulant les mêmes séquences d'action, avec des variations peu nombreuses. Mais, si tout se passe comme si l'on rejouait simplement les actes codifiés par une longue tradition, il reste que ces actes se présentent dans les années 1950 comme un défi à un contexte changeant. C'est dire qu'en fait ce défi constitue un sens nouveau, que la tradition vise dans la permanence même du script. Et il faut préciser tout de suite qu'à travers ce défi, les protagonistes explorent leur situation nouvelle. Ils réaffirment ainsi une certaine permanence malgré les bouleversements qui s'annoncent.

Deux témoignages concordants

« Le dernier jour de Pessah, jour de la Mimouna, offrait un exemple spectaculaire de ces manifestations d'amitié. Des familles juives, en habit de fête, chantant au rythme des tambourins et des youyous, allaient en procession joyeuse chercher le levain auprès d'une famille non juive liée d'amitié et se prêtant à cette tradition. La motte de levain, symbole d'abondance et de chance, de Mimouna, épanouie et joufflue, trônait dans de la farine, au milieu d'un plateau chargé de friandises, de bols de beurre frais, de rayons de miel, de dates, noix et amandes. On chantait, on se congratulait, on dansait avant l'enlèvement de cette *baraka* qu'accompagnaient des fleurs, des branchages de verdure, des fèves vertes en branches et de la menthe. Cela garnirait le soir la table d'accueil, où défileraient jusque tard dans la nuit et dans une atmosphère quelque peu débraillée, des bandes joyeuses de jeunes gens, juifs déguisés et non-juifs, entrecoupant les *trab'hou*, vœux de prospérité, de forces rasades de *maba* et de vin doux, ou simplement de petit-lait, le *leben*, symbole de blancheur et de fermentation. » (Harrus, 1992 : 224-225.)

À peu près un siècle avant Harrus, un lettré musulman relate la cérémonie en ces termes :

« À l'occasion des fêtes annuelles, toutes les familles juives rendaient visite aux familles musulmanes avec lesquelles elles étaient liées par des relations d'amitié, et leur offraient comme présents le gâteau appelé *rqaq* et un plat de poulet, poisson et sucreries. Durant la dernière nuit de leur fête, les juifs, hommes, femmes et enfants, quittaient leurs maisons, des bougies allumées à la main, battant les tambourins, poussant des youyous en chantant. Ils allaient dans les maisons musulmanes amies auxquelles ils avaient déjà offert des présents. Là, les familles les recevaient avec joie et leur offraient de la nourriture. Après avoir mangé ce que leur religion leur permettait, ils retournaient chez eux avec les plats remplis d'amandes, fruits et sucre, accompagnés d'un peu de levain. Ce dernier leur était donné à cause du fait

que durant leur fête les juifs ne mangeaient que du matza. » (cité dans al-Taoufik, 1980 : 155)

Une comparaison rapide enregistre des différences. Le témoin musulman mentionne un don initial de mets offerts par les juifs, ensuite une procession de nuit durant laquelle ceux-ci reçoivent des mets chez les musulmans. Commensalité ? On ne peut répondre avec certitude. Le témoin juif rapporte une procession de jour, et ne dit mot d'un présent initial de la part des juifs. En revanche, il parle de commensalité avec les jeunes musulmans, chez les juifs. Il mentionne la consommation d'eau-de-vie, de vin doux ou de petit lait. Le tout, dans une ambiance « débraillée », joyeuse. De ces derniers détails, nulle trace dans le texte du XIX^e siècle. Mais la joie y est en bonne place. Enfin, au milieu des autres choses offertes, le texte du XX^e siècle expose le levain qui occupe le centre d'une manifestation publique, avec une sorte de théâtralité nouvelle. Coloniale ? On serait tenté de le croire.

Un *script* inchangé et un sens nouveau

Ceci étant, force est de constater que l'action, dans les deux cas, suit un même *script* de don et contre-don de nourritures partagées, de matières riches et appréciées, de joies, de commensalités. Avec respect des tabous alimentaires, enfreints cependant du côté musulman, peut-être, par la consommation d'alcool.

Au-delà de ce qui a pu être omis par l'un et l'autre témoignage, ces différences s'organisent malgré tout selon un processus identique, donner et recevoir, avec une intentionnalité immanente : donner à voir le lien fort entre juifs et musulmans de la même localité. Cependant, si nous laissons de côté le XIX^e siècle qui nous entraînerait trop loin, nous pouvons constater que les mêmes actes semblent viser des références nouvelles au milieu du XX^e siècle. Je me réfère à la distinction classique, bien connue depuis les travaux de Strawson et de Ricœur, entre sens et référence.

Les événements de la fête qui eut lieu à ce moment-là ont été relatés, on l'a dit, par un auteur juif qui vivait dans la région ; un enseignant qui supervisait les écoles spécialement créées pour les juifs par le Protectorat Français. Un réseau d'écoles « indigènes » avait été également mis en place pour les musulmans. Pour notre auteur, ainsi que pour bien d'autres jeunes Marocains, ce fut sans doute le chemin inédit de la mobilité sociale.

On peut situer ces événements autour des années cinquante, à Demnate, petite ville du sud des « marges » atlantiques. Une photo de femmes en procession, accompagnant le texte, est datée de 1952 (Harrus, 1992 : 224). La cérémonie eut lieu donc peu après la guerre de Palestine qui se termina par l'établissement de l'État d'Israël, dont les nouvelles se répandirent partout. Dans la région où notre auteur vécut et travailla, elles résonnèrent dans les médias de l'époque, y compris les joutes poétiques. Musulmans et juifs partageaient, en effet, une tradition commune de concours poétiques. Bien ritualisés, ceux-ci incluaient satire et défi, se terminant par l'échange humoristique et la réconciliation. Dans la conjoncture de l'époque, ces défis verbaux comparaient, à l'occasion, bravoure et couardise dans les deux camps, juif et musulman (Lakhsassi, 2008).

Sous le colonialisme français, la communauté juive connut une relative

prospérité. Par ailleurs, les juifs ne vivaient plus, en pratique, selon le statut ancien du *dhimmi*. À vrai dire, ce statut ne fut pas formellement abrogé. Mais, il n'était tout simplement plus appliqué. Des changements profonds affectèrent la société marocaine dans ses structures d'ensemble. Le colonialisme secoua puissamment les catégories sur lesquelles reposait l'ordre ancien. L'une de ses conséquences fut le mouvement migratoire massif des populations, juives et non juives, vers les grands centres urbains du pays et au-delà. Un autre facteur fut l'action systématique des organisations sionistes poussant les juifs à quitter le pays pour s'établir en Israël. Ceci alors que le nationalisme marocain secouait le joug colonial.

En dépit de ces changements, Harrus décrit des relations étroites entre juifs et musulmans, dans les transactions commerciales, la solidarité du quotidien, l'amitié et l'aide mutuelle au travail. À propos de cette coexistence, il note un fait particulièrement pertinent à propos de la religion : une absence totale de polémique religieuse entre juifs et musulmans (Harrus, 1992 : 222 et *ss.*). Pour réaliser l'importance de cette remarque, il faut se rappeler que la religion constitue la différence radicale, ici, entre deux communautés vivant les mêmes pratiques culturelles. Celles-ci connaissaient, à vrai dire, des modulations différentes (dans le parler, le costume, la cuisine et l'éthos, par exemple). Mais ces variations étaient loin d'avoir la force de la différence religieuse. Bref, dans cet être ensemble qui englobait les principales sphères d'existence, la religion restait l'axe majeur de la division.

Les deux religions partagent des croyances et pratiques bien connues. Celles-ci, cependant, n'en donnent que plus d'acuité aux différences. Par exemple, les règles relatives à l'alimentation sont proches, mais ce qui est permis ou prohibé diffère ; la croyance dans la prophétie est commune, mais le judaïsme dénie cette qualité au prophète de l'islam et, de son côté, celui-ci conteste l'authenticité des Écritures juives...

On pourrait citer beaucoup d'autres négations et dénégations. Un point crucial pour l'interprétation de la Mimouna, et de la relation entre juifs et musulmans, doit cependant être retenu : chaque camp était tout à fait au courant de l'opinion que l'autre avait de lui. Ces opinions étaient entretenues, en des termes souvent hostiles, dans les sermons, discours et invocations accompagnant la prière (par exemple). Malgré tout cela, on s'abstenait, en temps ordinaire, de toute campagne publique. Les musulmans, dominants, observaient cette règle. Les juifs, minoritaires en nombre, n'étaient peut-être pas en mesure d'agir autrement.

Il n'empêche. Une solide entente mutuelle paraît avoir prévalu, qui ne découlait pas tout à fait du rapport de force. Ce *modus vivendi* semble avoir résulté d'un long processus de construction en commun d'une civilisation. Cela explique peut-être le fait surprenant que dans sa relation de la fête, Harrus la présente comme si le changement du contexte social et politique avait été sans effet sur l'action festive et la circulation des dons. Tout dans la narration privilégie une idée de permanence contre vents et marées. Dans un monde en pleine dérive, cette fête apparaît comme une réaffirmation de ce qui est précisément en train de disparaître : peut-être s'agissait-il d'un effort pour imaginer qu'après tout un monde familial pouvait ne pas s'évanouir.

Le texte et son interprétation : au-delà du constructivisme

La narration de Harrus, on l'a vu, ignore le changement. De plus, elle a été écrite quelque quarante ans après les faits. La fête est ainsi évoquée avec nostalgie, comme quelque chose d'un passé qui est aussi un moment révolu de la vie de l'auteur. Le texte fixe la cérémonie en un « tableau » : un ensemble de motifs composés et à contempler par des visiteurs en différents lieux et moments. Célébration d'un « temps perdu » et retrouvé. La rhétorique donne la fête en représentation, laquelle, de ce fait, apparaît comme transcendant les circonstances historiques dans lesquelles elle a lieu, alors qu'en vérité cette Mimouna fut célébrée peu de temps avant que la vie juive elle-même eut quitté la ville.

Pour tout dire, on peut déceler une politique bien familière du discours et de l'écriture qui construit la Mimouna. Il serait fastidieux de repérer les énoncés d'un tel discours ou de suivre à la « trace » les clivages de cette « écriture » de la fête. L'on pourrait en effet s'étendre à loisir sur ce « discours » de la fête, ou bien sur l'« écriture », « la fiction » et l'« impossible » de la cérémonie et du don. Cette démarche a beaucoup été répétée à la suite de Foucault et Derrida. En anthropologie, elle a donné lieu à une littérature immense. Plutôt répétitive, elle a mis en avant un « textualisme » dont j'ai précisé, ailleurs, certaines limites (Hammoudi, 2009).

La narration de Harrus rapporte le fait avéré de dons, localisés dans l'espace et le temps, entre juifs et musulmans. Ce reportage recoupe sur plusieurs points un reportage antérieur, avec quelques différences. Celles-ci constituent elles-mêmes des faits à interpréter. Et comme on le verra par la suite, plus on pousse le découpage de la narration à ses niveaux minimaux, en dessous des unités généralement retenues par les méthodes structuralistes ou déconstructivistes, plus on atteint des faits empiriques, détachables des formes narratives et susceptibles de réinterprétation. Il en va de même, si je remonte au niveau supérieur, au *gram* derridien. Enfin, le gros de cette empirie consiste en une suite d'actions, difficiles à découper comme des mots ou des phrases.

Bien plus, cette suite d'actions reste ouverte. Nous savons que l'auteur a pu donner un début, un déroulement et une fin à son texte, que ce sont là des choix parmi d'autres qui eussent été également possibles. Seulement, les gens de Demnate quant à eux, en bonne hypothèse, suivaient une tradition dont ils ne pouvaient prévoir la répétition à l'identique. Et les développements précédents ont montré qu'en réalité cette répétition était une nouveauté.

De sorte qu'il faut en revenir à la distinction classique déjà mentionnée du sens et de la référence. Les suites d'actions ont un sens connu de tous : le don comme bonne relation entre deux communautés opposées. Mais la visée de ce sens dans les années 1950 était autre chose, et pas facile à déterminer. Les choix n'étaient pas évidents et les risques, politiques en particulier, étaient réels.

Ceci implique que l'on reconsidère l'approche interprétative. En anthropologie, Clifford Geertz avait insisté, à juste raison, me semble-t-il, sur le fait qu'une interprétation ne vaut que ce que valent les arguments sur lesquels elle se fonde. Il notait aussi que les bonnes interprétations étaient celles qui se donnaient comme « éminemment contestables » (Geertz, 1973 : 29). Ceci veut dire qu'une

interprétation doit tenir par la validité de ses arguments logiques et empiriques. Une position qui va à l'encontre d'une idée fort répandue selon laquelle une interprétation est simplement « une histoire » parmi d'autres, ou une « fiction » opérant « une extension des symboles », au même titre que l'exégèse des participants à l'activité interprétée (Strathern, 1988 : 17-19). Car, en effet, le mot « extension » paraît trop vague et ambigu, alors que l'argumentation porte, entre autres, sur des occurrences dont on peut démontrer qu'elles sont avérées, ou bien l'inverse. L'interprétation, à mon sens, n'opère pas par simple extension des symboles.

Mimouna et engagements interprétatifs

Avant d'aller plus loin, il me reste à préciser un peu plus en quoi consiste l'interprétation que je tente de mettre en pratique. En effet, dans le cas présent, je m'essaye au travail à la fois de l'exégète « local » et de l'anthropologue qui interprète. Ceci du fait que je suis marocain, comme les participants juifs et musulmans, aujourd'hui disparus, à cette fête qui fait partie de mon patrimoine. J'ai tenté dans d'autres écrits de justifier mon approche, qui est de travailler à même la situation aporétique qui est la mienne entre appartenance vécue et distance interprétative (Hammoudi, 2009 et 2010). Je crois également que Harrus était engagé dans une position semblable, mais pas la même. Son texte, je le lis en tant que médiation avec un passé et un patrimoine. Mais aussi comme un effort comportant des enseignements pour des futurs difficiles à cerner et cependant possibles, qui concernent les juifs et les musulmans au Maroc et dans le monde, et qui concernent les futurs d'un être ensemble en général. Dès lors, mon texte, comme le sien, est un engagement argumenté avec un patrimoine, et une médiation dans les horizons temporels mentionnés. Ce faisant, je reprends à mon compte une tradition judéo-arabe de commentaire de textes (scripturaires, mais pas seulement) comme engagement avec nos soucis contemporains. Cette position a été reformulée notamment par Gadamer, qui propose une théorie de la « compréhension » que je fais mienne. Selon lui, comprendre n'est pas la « reconstruction d'un original », mais un « engagement médité avec la vie contemporaine » (Gadamer, 1989 : 167, 169). Un tel engagement, de surcroît, ne saurait prétendre à une quelconque extériorité. Car, en effet, la fête qui m'engage et que j'engage a toujours été présente dans ma vie, bien avant l'effort réflexif que j'entreprends aujourd'hui à son propos.

Mimouna : don et configuration d'un lien

« Le dernier jour de Pessah, le jour de la Mimouna... » Ainsi commence le texte. Dans l'arabe parlé de ma génération, on dit *fsakb*, un mot reconnaissable aussi dans l'amazigh *tfaska*, appellation répandue dans la montagne de Demnate et ailleurs de la fête musulmane du sacrifice. *Fsakb* dans le parler judéo-arabe, *tfaska* dans le parler amazigh : l'un venant comme en traduction-translittération de l'autre. « Mimouna », un mot au champ sémantique large et ramifié : bon augure, espoir, chance... Bien d'autres sens se déclinent à partir de cette racine : foi, croyance, piété, protection, assurance et réassurance. Toutes choses bonnes que l'on espère confirmer par ce rite qui commémore un passage. Un cycle se clôt ainsi, mettant fin à ses restrictions. Parmi celles-ci, le tabou sur la possession et l'usage du levain, dont on a pris soin de se séparer pour entrer dans la fête. D'où le don du levain aux juifs, à la sortie du cycle, par les musulmans.

Un passage initial, fondateur, est commémoré : celui de « la fuite d'Égypte », autrement dit, l'exode des juifs quittant les persécutions du pharaon. Selon leur tradition, la fuite fut rendue possible par le miracle de la traversée du Nil à pied sec, le cours des eaux ayant repris immédiatement après, interdisant toute poursuite aux armées égyptiennes. L'épisode est raconté par la Haggadah¹. Dans le Demnate des années cinquante, comme ailleurs, ces textes étaient récités et médités, et ainsi transmis, vivants. Les souffrances de ce voyage étaient revisitées par la consommation du *matzos*, en lieu et place de pain dont la pâte de farine est ordinairement levée et salée. Le mot lui-même signifie l'absence de levain et de sel. Ce n'était pas le seul symbole, mais celui-ci liait les autres en réseau.

Pour résumer : nous avons là une histoire de passage de la dépendance à la liberté. Pour s'approcher de notre thème des identités en conflit, on dira que cette histoire est celle d'un échec dans la conciliation de la différence. Je ne peux penser à un mot plus juste que « Mimouna » pour désigner ce passage, à l'endroit où on le commémorait, entre juifs et musulmans. Mimouna !... À Demnate, comme ailleurs, Mimouna et Haggadah étaient chose familière aux Amazighophnes comme aux Arabophones (Galand-Pernet, Zafrani, 1970). *Haggadah* : j'ai également et fréquemment entendu « Uggada » parmi les arabophones de mon milieu ; c'est-à-dire histoire, narration, quelque chose qu'on raconte, égrène... Mais aussi une corde portant des nœuds. Comme si une existence pouvait se dire nouée, nœud après nœud, le long d'une corde : parcours, comput, et compte à rendre. On notera pour finir que, comme toute histoire, celle-ci distribue des personnages et des actes tout au long des chapitres d'une intrigue. Histoire juive, elle est donc racontée par l'une des deux parties en conflit : en l'absence d'une version pharaonique. Question qu'il n'est pas nécessaire de poursuivre ici.

Toujours est-il que dans notre histoire, les musulmans reçurent le *rqaq* (nommé assez improprement quelquefois « pain azyne ») et donnèrent le levain. Les musulmans donnèrent le ferment, et la conjonction avec les autres ingrédients, on le sait, signalait le retour au pain, à la bonne vie ordinaire. Donc, en cette occasion, musulmans et juifs se partagèrent le ferment et le fermenté : levain d'abord, et alcool, ou petit lait ensuite. L'alcool pris indiquait une transgression du côté musulman.

Nous avons une première manifestation d'un certain ordre, fait de relation dans la séparation, distance dans la proximité, différence avec une identification que manifeste une substance consommée ensemble. Il faudra retenir pour la suite de l'interprétation que cette consommation identificatoire se fait en situation de déguisement carnavalesque. Chacun des deux partis esquissant une sortie de sa catégorie d'appartenance à l'occasion d'une commensalité offerte par les juifs.

L'histoire telle qu'elle se déploie dans la fête, au milieu du siècle dernier, est une histoire qui connecte dans la séparation. Pharaon est l'ennemi commun de deux communautés liées par des affinités nombreuses, et cependant opposées par le statut légal et la différence religieuse. Juifs et musulmans ont leurs propres systèmes de classification dont certains termes se recourent alors que d'autres s'opposent. Surtout, dans la pratique, les juifs vivaient une situation contradictoire :

¹ Ensemble de récits en hébreux comprenant celui de l'exil des Juifs d'Égypte.

la Haggadah est une histoire commémorée comme assomption de liberté et de pouvoir d'agir ; or ils vivaient à Demnate, comme ailleurs au Maghreb et Machreq, en situation de liberté dans tous les domaines, sauf celui de la participation à la compétition politique. Ceci à cause de leur statut traditionnel de *dhimmi*. On dira que ce dernier fut fréquemment outrepassé et assoupli par les gouvernants musulmans eux-mêmes, que les juifs pouvaient exercer une forte influence grâce à leurs succès notamment, mais pas seulement, dans le domaine économique (Boum, 2013). Il n'empêche, le changement radical, l'émancipation par l'effacement de la « dhimmitude » dans les faits, sinon dans le droit, s'est opéré sous la colonisation.

Malgré tout, la fête de Demnate était donnée, on l'a vu, comme si la tradition était restée inchangée. Les Écritures et la cérémonie la perpétuaient, et sans doute les participants se donnaient-ils ainsi l'espoir de garder certaines joies familiales. Cependant, l'on ne devra s'en tenir ni aux textes ni à ces espoirs. Il faudra tenter de deviner la relation entre cette tradition et ceux qui en vivent. Ce faisant, on s'apercevra que cette relation mitige la contradiction signalée. Et l'on notera qu'elle passe par le don, et que celui-ci affecte la teneur de ses termes.

Pour comprendre le fait, il est nécessaire de reconsidérer le don en situation d'inégalité statutaire et politique, régulée par une loi et un pouvoir. Cela ne peut se réduire à le situer simplement dans le rapport hiérarchique et complémentaire, à mon sens abstrait, comme le fait Dumont (1966 : 61, 78-79, 104-108, 135-138, notamment). Nous sommes ici dans le cas d'un statut sanctionnant une hiérarchie sociale, et une dépendance politique, avec une liberté de mouvement relativement importante dans pratiquement tous les domaines, avec les restrictions dues à leur statut, et la dépendance politique. De sorte que le don opère l'inégalité et, simultanément, la mitige.

Les juifs commencent ce cycle en donnant musique, danse et visite. Cela, en fait, sonne comme une sollicitation corrélative de leur statut ancien de sujétion. Mais les musulmans ne peuvent guère se dérober. À la demande, les dominants doivent se soumettre, et donner en retour. Cela, bien sûr, peut relever du fameux « noblesse oblige ». Mais s'il y a désavantage à solliciter, il y a avantage à se poser en tant qu'ayant droit à un contre-don. Tout se passe comme si le majeur et le mineur d'une partition ne pouvaient se jouer séparément. En d'autres termes, chaque signifiant renvoie à un signifié, mais une mineure habitait celui-ci et l'excédait immanquablement. Excès : signifiant à la recherche d'un signifié. La réponse par le don de levain au premier don alla au-delà de celui-ci pour inclure des dons de plusieurs choses en sus : miel, beurre frais, fruits, branches vertes, menthe, bonne volonté et amitié... Rien dans le statut inégalitaire ou dans la situation nouvelle ne dictait le degré de générosité de cette réponse. Rien n'indiquait une volonté de puissance non plus. Peut-être est-ce là un gage de bonne volonté pour une relation renouvelée dans une situation inédite et incertaine.

Pour localiser la source d'un don en excès, qui n'est ni le potlatch aux défis motivés par la recherche du rang, ni le cercle de la kula avec ses accumulations tournantes et ses objets opposés seuls admis au cycle, il faut chercher du côté d'une conciliation relative des termes d'une relation marquée par l'inégalité publiquement imposée, d'une part, et, d'autre part, l'opposition aiguë des deux identités en présence. Pour ce faire, il m'a paru utile de revenir à un aspect du don que Mauss

avait bien souligné, et qui n'a guère été repris dans le sens que je vais maintenant développer. Dans cette tentative, je vais m'appuyer sur une critique qui a été récemment faite à Mauss et à ses successeurs, sans que l'on en ait tiré de conséquences quant au fonctionnement du don en situation d'inégalité, excepté celle relative au genre... Il s'agit de la critique de Marilyn Strathern, selon laquelle le parcours du don n'a jamais été considéré, et cela du point de vue du genre justement : un parcours tenu sans discussion pour neutre, alors qu'il ne l'est pas. (Strathern, 1988 : IX ; 155-158 ; 162-166 ; 221). L'aspect qu'avait souligné Mauss était que la chose donnée n'était jamais complètement détachable de celui ou celle qui la donnait. Je me propose d'élaborer cette vue maussienne dans un sens que je propose d'appeler « expansion de soi », ou expansion des « soi » engagés dans le don. La notion de parcours ouvre la voie à un examen des traits de cette expansion.

Sortir de soi par convivialité

Il faudrait comprendre le parcours non pas seulement au sens de distance spatiale et temporelle que traverse l'objet entre deux subjectivités, individuelles ou collectives, mais également au sens de processus avec passions, risques, attentes et indéterminations. Et pas seulement stratégies, comme l'a écrit Bourdieu (1973). En revenant aux termes, on peut déjà préciser les choses : le don de notre fête n'est pas dit *hdiya*. Celle-ci, se déclinant au féminin, est réservée au présent d'hommage. On connaît aussi *wa da, rfud*, ou promesse et charge vouées à un saint. On ajoutera *sadaqa*, ou aumône, unique exemple islamique évoqué par Mauss dans les conclusions de son essai. Dans notre fête, il s'agit d'un don judéomusulman, d'une *hdiya*. Ce don de Pessah n'a pas de nom particulier, et répond de la catégorie *kbayr* qui signifie bien, le bien et le bien faire. Ce parcours de transfert, ces pas accomplis entrent dans une catégorie générale de célébration (*farb*). En termes de genre, l'imagerie relève du masculin, alors que le geste engage des familles, non pas donc seulement les hommes. Et il met en scène le domestique (femmes et enfants aux côtés des hommes) dans l'espace commun. Le bien qui en découle va de maisonnée à maisonnée, alors même que les familles publiquement relèvent de l'autorité des hommes. On notera que, du côté juif, les femmes sont actives dans la procession et la musique. Enfin, à propos de la motte de levain, Harrus utilise des mots qu'on utiliserait à propos d'une personne : « épanouie et joufflue ». Et, autour d'elle, on « danse ». Parcours répondant donc de l'imagerie masculine, engageant cependant le commun qui réunit en cette instance le domestique et le public, le masculin et le féminin. D'où une transmission commune donnée à tous, à la différence de ce qui ne se donne pas (Weiner, 1980 ; Godelier, 1996). De ce fait, chaque communauté garde pour elle-même les choses qu'elle réserve à la transmission interne, cependant qu'elle en destine d'autres au don. Identité ouverte par et pour le lien. Au-delà du statut.

Ce n'est pas seulement la reconnaissance de l'inégalité des sexes obviée par l'effectuation, plus importante, d'une relation de complémentarité, comme le pense Strathern à propos du *moka* mélanésien (Strathern, 1988 : 164). Ici, on privilégie le lien, publiquement transmis par les deux sexes, à leurs descendants, hommes et femmes de deux communautés pourtant en opposition frontale sur l'axe religieux. En même temps, quelque chose apparaît dans ce parcours qui donne à cette division une inflexion particulière, ainsi qu'aux incertitudes du moment. C'est le long de ce

parcours, qui ne sépare pas comme Hubert et Mauss l'avaient bien noté, le long des parcours sacrificiels, qu'à lieu l'expansion de soi, c'est-à-dire des subjectivités en présence. Le parcours est ce moment expansif avec des garanties (la tradition) qui n'excluent jamais complètement le risque. Notons enfin qu'ici la transmission au sein des familles concerne ce que l'on garde, mais qu'elle va avec une transmission commune et publiquement assumée d'une tradition commune de dons réciproques.

Il faut constamment répéter et interpréter, car, s'il y a des organisations qui perdurent, il n'y a pas d'objectification du lien qui puisse se passer de répétition insistante, seule garantie de sa réalisation. À ce stade, on comprendra mieux cette expansion de soi dans des limites, si l'on reprend la réflexion de Mauss par un retour sur le sujet et l'objet. Entre juifs et musulmans circulent des nourritures et des hospitalités autour d'un objet focal entre tous, le levain. Comme ferment, celui-ci transforme les autres ingrédients en pain, principale sustentation des vies humaines. Il effectue le retour à la vie heureuse, après la peine. Le levain, par ailleurs, se transforme lui-même : il monte, gonfle et croît, agent actif-passif. En d'autres termes, son mode d'être essentiel est transition et devenir. Mais, quelles que soient les forces vitales qui animent ce devenir (Deleuze et Guattari, 1972), ce qui intéresse l'interprétation, dans le cas considéré, serait plutôt la mise des multiplicités et des forces obscures de la vie en service politique, et entre deux sujets collectifs (musulmans/juifs).

La célébration de Pessah s'échelonne sur sept jours. Elle commence par la purification de la maison et des ustensiles. Cela comprend tout particulièrement l'action de se débarrasser du levain. Il doit être enlevé pour que la fête commence, et se déroule vers sa fin, et pour que l'histoire racontée en fasse de même. Quel déroulement est-ce cela ? Dans la Haggadah, c'est le début d'une action en vue d'une délivrance ; dans la fête de Demnate, c'est la fin d'une année et le commencement d'une autre, passé et futur liés. Ce commencement est bien raconté par la Thora et ses commentateurs, avec le sacrifice en tant que commencement qui en suit d'autres pour marquer une nouvelle origine, annonciatrice de futurs.

Comme présent, le levain n'est ni commencement ni origine ; il est ce qui est en train de devenir, et anticipe ce que ce devenir peut apporter. Passage, comme écrivait Van Gennep, manifestation de transformation morale ; celle qu'Hubert et Mauss virent dans le sacrifice (Hubert et Mauss, 1898). Pessah, moment de transformation morale. Il n'est, dès lors, nullement surprenant qu'il se termine par une procession autour du levain. Avec ce dernier, il y avait les nourritures belles et délicieuses, la farine, et les branches vertes, pleines d'une vie se renouvelant. Ici, à n'en pas douter, la fête ouvre un espace qui change un lieu : la ville de Demnate. Il la précipite pour ainsi dire en une quatrième dimension, dans laquelle poétique et dithyrambe travaillent le pouvoir et le politique.

Musique et danse, autour de cette personne vitale qu'est « la motte de levain », favorisent l'avènement de cette dimension en tant qu'événement pur. Il vaut la peine de s'y arrêter, car le sujet de la musique est rarement touché par les analyses de ce genre de cérémonie. Musique et danse, dans ce parcours du don, sont elles-mêmes un don que s'offrent les protagonistes. Stimulant les participants, qui se stimulent aussi mutuellement. Car ils sont pris dans et par le jeu ; ils sont en mouvement vers quelque chose comme une totalité qui ne cesse de bouger, d'attirer et d'éluder...

Le problème se pose donc de localiser le sujet. Où seraient donc ceux et celles qui agissent, donnent et se donnent ? Certainement pas « dans le corps », selon une expression inexacte et galvaudée ; ni dans l'esprit, ni dans l'« habitus » (Bourdieu, 1973), ni dans la « vertu », subjectivité montée par des « disciplines » (Asad, 1993). Peut-être dans une vertu réalisée grâce à une manière particulière de cultiver les subjectivités au travers de relations, pieuses en l'occurrence (Anderson, 2011). Mais il faut immédiatement préciser que le don, celui de parole comme de musique inclus, est le fait de sujets se débordant, tels ceux qui empruntent ce parcours du levain. Dès lors, la question n'est pas tant de décentrer les théories d'une subjectivité libérale, autocentrée, en la présentant comme étant « construite », au même titre qu'une subjectivité d'en face, islamique, elle aussi montée, que de voir comment le don engage les subjectivités. Dans ce processus interviennent l'action et l'identification, ainsi que la réflexivité en acte du lien émergeant que poursuit le don. La critique de l'ego conscient, autocentré, « libre », seul doté de capacité réflexive, ne peut à elle seule rendre compte de l'autre sujet : expansif, réflexif en action, et s'autolimitant.

Reprenant l'inséparabilité du sujet et de l'objet du don, j'y trouve le lieu de cette dimension, qui est, comme Mauss l'a noté avec force, une dimension morale. Dimension dont on peut prolonger l'analyse en retournant à l'évocation de la motte de levain, objet de tant de soin et d'exaltation, à en croire Harrus. La motte « énorme », écrit-il, « trônait » sur le plateau entourée de farine et d'autres présents. Les gens « se congratulaient » les uns les autres, et dansaient « avant de » soulever cette *baraka*. Les grâces multiples qu'évoque le mot *baraka* ont été abondamment commentées. J'ajoute que si la *baraka* est source de pouvoir, elle est tout simplement aussi « pouvoir ». Et que celui-ci sépare et rapproche, tel le pouvoir du saint. Ce dernier, à ce titre, peut se montrer au travail à la frontière. Entre juifs et musulmans, par exemple. Ainsi, dans ma prime jeunesse, à El Kelaa, non loin de Demnate, je fus témoin de la vénération d'un même saint par les deux communautés, se réservant, chacune, certains jours de la semaine. Il était appelé du beau nom de Sid Lmachkouk. Traduction ? « Monseigneur le Douteux ». Son identité était en effet en doute : juif ou musulman ? Nul ne s'en souciait. Son efficacité ne faisait pas de doute pour le peuple des visiteurs : mêmeté et différence, là encore.

Autour de cette motte eut lieu l'expansion de deux « soi » opposés, sortant chacun de soi par l'action qu'ils lui appliquèrent, et qu'il leur renvoya, énergie pure, dans l'entre-deux que Merleau Ponty nomma « entrelacs » (Merleau Ponty, 1964 : 184 ; 190-192). La motte, chose matérielle et pourtant vivante de la vie même des protagonistes, et non détachable de leur être, indissociablement matérielle et morale : « levain-*bau* », si je puis dire. Non pas « machin » comme se plaisait à l'écrire Lévi-Strauss, pour symboliser une catégorie abstraite à venir. Plutôt relation vivante, se manifestant en symboles très sensibles et prospectifs.

Dans le renouveau récent des thématiques du don, on a mis l'accent sur le lien social, au-delà de l'antithèse de la gratuité et du calcul intéressé (Caillé, 1994 : 3). On a également souligné l'importance d'une considération de l'objet afin d'accéder au lien, et à l'« objectivation » de celui-ci par le symbolique, du fait de « la référence inévitable à autrui » (Berthoud, 1993 : 267). On a enfin prolongé l'observation

fondamentale de Mauss en distinguant dans l'objet l'aspect instrumental de l'aspect social, pour parvenir ainsi à l'idée d'une participation du sujet et de l'objet, qui n'est pas celle d'une « confusion » (*loc. cit.*). Une autre notion, celle d'émergence, eut pu compléter l'observation si l'analyse avait été conduite, comme je le crois, en termes de processus. Celui qui se déplie dans la Mimouna et fait émerger une Gestalt insufflant une vie au lien objectivé. Ceci serait à la portée des protagonistes aussi bien que de l'anthropologue, si ce dernier ne refoulait pas trop souvent et le don et la « participation » dans sa propre existence.

On donne non pour recevoir, mais pour qu'un autre donne (comme le souligne Haessler à la suite de Claude Lefort) par propagation et transmission. Par ailleurs, il est crucial de considérer le lien à l'épreuve du don, qui introduit toujours « le moment du choix entre forme et objet » (Haessler, 1993 : 192) ; ce choix étant épreuve, l'objet serait « détour » et « obstacle », et, simultanément, épreuve qui donne la preuve de la reconnaissance mutuelle : « médiation objectale », écrit Haessler.

Il sera toujours difficile, dans une approche du don en contexte historique et politique, de se contenter d'une fonction sociologique générale (lien, mutualité, reconnaissance). L'épreuve et le choix impliquent les risques et les paris dans une situation complexe, à Demnate et ailleurs, dans les années cinquante. Le choix du lien n'était pas non plus évident, et les juifs en particulier pesaient ce lien contre d'autres possibles, ailleurs. La conquête d'une subjectivité apparaît insuffisante, en ce qui concerne tout un chacun, si elle n'embraye pas sur des choix de vie pressants et des leviers pour changer de condition. Le sens, en tant que sens pour des choix, ne peut être un, ni préétabli, mais un sens à poursuivre, dans le multiple et l'émergeant. Un sens que l'action tente de faire.

Par-delà l'inégalité : le don mutuel d'autochtonie

On aura compris que, dans ces incertitudes, on en appela aux rites et leurs formalismes qui jouent les permanences et la familiarité, qui mettent en scène une participation des uns dans les autres. On en appela aux partages, aux transgressions échangées et à la commensalité. Partage et confiance élargissent le concept maussien du don (Bird-David, 1990 : 71-72, et 1999 ; Ingold, 2000 : 70 ; Descola, 2005 : 434-435). Il est également vrai que dans cette Mimouna, et compte tenu des statuts mêmes devenus obsolètes, le défi n'eut pas eu de sens.

Mimouna renouvela tous les partages et, au-delà, les souhaits de succès à tous, ces « trab'hou » que juifs et musulmans se donnèrent à haute voix : expansion de soi, joie expansive qui signalaient que l'on valorisait cette vie ensemble dans l'accommodation tout en restant publiquement attaché aux valeurs de deux identités franchement opposées. Ce que musulmans et juifs se donnèrent, à l'une de ces dernières Mimouna du XX^e siècle, c'était l'objet ultime, gage d'une reconnaissance mutuelle de sujets pleinement autochtones. Don mutuel d'autochtonie, si je puis l'appeler ainsi. Espace incontestablement ouvert à tous.

Partage et confiance allaient ensemble en tant que fondement de ce don d'autochtonie. Pour le comprendre, il faut séparer analytiquement confiance et amitié. Cette conjonction est courante en effet. Pour autant, la confiance peut coexister avec l'hostilité. Par exemple, dans la confiance accordée à la parole d'un

ennemi. Elias Harrus, c'est bien évident, dépeint une relation qui dépasse l'inimitié. Amitié et confiance peuvent être présentées là, à côté de l'affrontement. À côté, et non au-delà de la différence, si l'on veut éviter les dépassements hégéliens miraculeux. Mimouna ne résolvait pas la différence. Pourtant les gens s'y reconnaissaient dans une autochtonie sans territorialité nationale, une cité sans *civitas*, dans un être les uns des autres sans parenté, même. Il suffisait à cette autochtonie de se reconnaître dans la fête du don.

Conclusions

Francis Affergan a écrit des pages novatrices sur les identités fantômes, apparaissant et disparaissant sur fond de malheurs aux Antilles à la suite des longues destructions généalogiques du colonialisme et de l'esclavage. Ces vues résonnent avec ceux de Fanon, et vont sans doute bien au-delà des Antilles et de l'Algérie. L'épilogue postcolonial mondialisé est celui d'un monde en « miettes », un monde de conflits identitaires s'universalisant (Geertz, 1998 ; Appadurai, 1998). La déconstruction des identités rend de grands services en éviscérant les ethnocentrismes et formes de domination qu'ils impliquent. Cependant, les critiques, quelles qu'elles soient, ne peuvent amener quiconque à se passer d'identité. Cela n'est guère possible ni, à dire vrai, souhaitable. Car elle relève de l'expérience de vie et de l'existential. En revanche, on peut faire valoir que les identités ont ceci de paradoxal qu'elles sont indissolublement absolues et pourtant relatives, au sens qu'elles ne se concrétisent que dans une relation. Imaginaire ou actuelle, peu importe.

L'unique solution consisterait à les accommoder comme ces juifs et musulmans avaient su le faire. Mais non pas, bien sûr, selon la formule ancienne que l'on vient de rappeler. Celle-ci bloquait la mobilité politique de l'une des identités en présence et, de toute façon, elle est disparue sans retour.

En revanche, le don n'a pas disparu. Et ceci nulle part, ni chez les ex-primitifs, ex-archaïques ou ex-traditionnels, ni chez les ex-coloniaux, toujours dominants sur les plans économiques et militaires (Revue du M.A.U.S.S., 1993, 221 et *ss.*). Certains enseignements tirés de la Mimouna pourraient corriger les universalismes abstraits, appuyés sur la similitude formelle qui cache mal les différences et les identités dominantes. Le don est preuve et épreuve de reconnaissance, en tant qu'échange de matières quotidiennes et en tout premier lieu celles, vitales entre toutes, que sont le pain et la parole. Ceux-ci doivent se donner et se prendre, en tant que signes d'appartenance qu'opère le don. J'ai appelé cela « don d'autochtonie ». Point de dialogue non plus, au sein d'une « sphère publique », sans ce préalable d'actions de prise de soin mutuel, instance concrète d'un lien à faire émerger dans l'effort répété. En l'absence de ce préalable, les multiculturalismes, de leur côté, risquent de légitimer des régimes d'indifférence.

Le don, on l'a compris, ne peut fonctionner que dans le dialogique qui est son élément. Dialogique qui permettrait d'élaborer et réélaborer un texte où se reconnaîtraient ensemble les femmes et hommes si différents appelés aujourd'hui à partager une cité globale, au travers du désir, du devenir, et pour se faire un logis tant soit peu fixe au cœur du mouvement brownien. Pour cela, il sera nécessaire de quitter l'ère des textualismes discursifs et déconstructifs qui ne font aucune place aux sujets se parlant et se comprenant, même et surtout à propos de leurs différences.

 Références bibliographiques

Al-Taoufik A.,

1980, « Le Mellah de Demnate » in *Juifs et Musulmans au Maroc*, Paris, La Pensée Sauvage.

Anderson P.,

2011, « The piety of the gift : selfhood and sociality in the Egyptian mosque movement », *Anthropological Theory* 11/1 : 3-21.

Appadurai A.,

1998, « Dead uncertainty : ethnic violence in the era of globalization », *Public Culture*, 10/2 : 225-247.

Asad T.,

1993, *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Berthoud G.,

1993, « La société contre le don ? Corps humain et technologies biomédicales » in *Ce que le don veut dire – don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte : 257-274.

Bird-David N.,

1990, « The giving environment : another perspective on the economic system of gatherers-hunters », *Current Anthropology*, 31/2 : 189-196.

1999, « “Animism” revisited, personhood, environment and relational epistemology », *Current Anthropology*, 40/1 : 67-91.

Boum A.,

2013, *Memories of absence : how Muslims remember Jews in Morocco*, Stanford, Stanford University Press.

Bourdieu P.,

1973, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Éditions Droz.

Caillé A.,

1994, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, Éditions La Découverte.

Deleuze G. et Guattari F.,

1972, *Capitalisme et schizophrénie : l'anti-œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Descola P.,

2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Dumont L.,

1966, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.

Galand-Pernet P. et Zafrani H.,

1970, *Une version berbère de la Haggadah de Pessah, texte de Tinrbir du Todrba*, supplément au tome XII des *Comptes rendus du G.L.E.C.S.* Paris, Geuthner.

Gadamer H.-G.,

1989 (1975), *Truth and method*, New York, Crossroad.

Geertz C.,

1973, *The Interpretation of cultures*, New York, Basic Books.

1998, « The World in pieces : culture and politics at the end of the century », *Focaal*, 32 : 91-117.

Godelier M.,

1996, *L'énigme du Don*, Paris, Flammarion.

Goldberg H.,

1978, « The Mimuna and the minority status of Moroccan Jews », *Ethnology* 17/1 : 75-87.

Hammoudi A.,

2007, « Phénoménologie et ethnographie, à propos de l'habitus kabyle chez Bourdieu », *L'Homme*, 184/4 : 47-83.

2009, « Textualism and anthropology » in Borneman J. et Hammoudi H. (eds.), *Being there. The fieldwork encounter and the making of truth*, Berkeley, University of California Press.

2010, *Sur une refonte de l'anthropologie*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres.

En Arabe : *Fi Iadati siyaghati al-anthropolgiya*

Harrus E.,

1992, « l'Atlas et les oasis sahariennes » in Goldenberg A. (dir.), *Juifs du Maroc*, Paris, Éditions du Scribe.

Haesler A.,

1993, « La Preuve par le Don », in *Ce que le don veut dire – don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte : 174-193.

Hubert H. et Mauss M.,

1898, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *l'Année Sociologique*, II : 29-138.

Ingold T.,

2000, *The Perception of the environment*, Londres, Routledge.

Lakhsassi A.,

2008, « Pourquoi la langue première des juifs berbères n'est pas amazighe », communication donnée lors de la Conférence Internationale « Morocco Today (Marocco Oggi) » organisée par l'université Ca' Foscari di Venezia, 26-28 janvier 2006.

Lévi-Strauss C.,

1973 (1950), « Introduction à l'œuvre de Mauss » in Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, 5^{ème} édition, Paris, PUF.

Mauss M.,

1973 (1924), « Essai sur le don » in Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

Merleau-Ponty M.,

1964, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.

Revue du M.A.US.S.,

1993, *Ce que donner veut dire*, Paris, Édition La Découverte.

Strathern M.

1988, *The Gender of the gift, problems with women and problems with society in melanesia*, Berkeley, University of California Press.

Udovitch A. et Valensi L.,

1982, « Être juif à Djerba » in Abitbol M. (dir.), *Communautés Juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, Institut Ben-Zvi : 199-225.

Weiner A.,

1980, « Reproduction : a replacement for reciprocity », *American Ethnologist* 7/1 : 71-85.