



HAL
open science

Le banga de Mayotte comme rite de passage

Josy Cassagnaud

► **To cite this version:**

Josy Cassagnaud. Le banga de Mayotte comme rite de passage. *Kabaro, revue internationale des Sciences de l'Homme et des Sociétés*, 2010, Construction identitaire et interculturalité dans le monde indo-océanique, V (6-7), pp.334-342. hal-03538427

HAL Id: hal-03538427

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03538427>

Submitted on 21 Jan 2022

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

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

LE BANGA DE MAYOTTE COMME RITE DE PASSAGE

JOSY CASSAGNAUD,
DOCTEUR EN LINGUISTIQUE
MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, AIX-EN-PROVENCE

Résumé

Par un effet de généralisation consécutive à la prolongation scolaire, et aux modes pratiquement identiques de transition, les sociétés occidentales ne marquent pas le passage à l'âge adulte par des rites tels qu'on peut les observer dans les sociétés dites primitives ou traditionnelles. Dans ces dernières, les rites organisent cette transition comme une phase d'apprentissage des règles sociales pour déboucher sur l'intégration dans la société, particulièrement chez les peuples où les classes d'âges jouent un rôle central dans l'organisation sociale. Ces rituels de passage d'un âge à un autre, d'une classe d'âge à une autre s'expriment parfois par un passage réellement

matériel : le changement de catégorie sociale implique un changement de domicile.

À Mayotte, ces rites de passage, décrits par Van Gennep, se traduisent, selon Josy Cassagnaud, par les rites du *banga*. Pour lui, tout rite de passage comporte trois temps :

- le stade préliminaire ou la séparation de l'état ou du lieu antérieur ou la rupture avec le monde profane,
- le stade liminaire (c'est-à-dire « sur le seuil »), la marge (entre deux), la période entre deux impliquant la formation à un nouveau mode d'être,
- le stade post-liminaire, avec une résurrection symbolique et l'agrégation dans la communauté avec un nouvel état ou un nouveau statut.

L'appropriation du *banga* est une façon de contrôler l'espace à l'aide de signes, de symboles, ou d'activités et de disposer les objets en répondant à des besoins de personnalisation, de communication ou de reconnaissance. Les avantages de vivre dans un *banga* portent sur la liberté, la possibilité de recevoir des filles, de rentrer quand on veut, de pouvoir être seul et tranquille, d'écouter de la musique et de dormir autant qu'on veut. C'est l'âge du flirt (*mabuledi*) parenthèse dans la vie sociale mahoraise où les codes sociaux stricts et les comportements prescrits officiels peuvent être transgressés.

Si les rites disparaissent perdant leur fonctionnalité cognitive, en l'absence de ses initiations fortes et ancrées culturellement, on observe chez les jeunes des sociétés développées des comportements que l'on pourrait considérer comme des rites de substitution : l'initiation à la violence, à la drogue, à la délinquance ou à l'intégrisme religieux comportements où l'on retrouve les trois dimensions des rituels d'initiation : frayeur, douleur, et

non-sens. Comme s'il existait une instance sociale, une rémanence de la fonction psychologique de rituels ayant perdu leur fonction structurale, selon F. Hervieu-Wane.

« Nous donnons des formes à nos constructions et, à leur tour, elles nous forment ». Le *banga* de Mayotte confirme cette affirmation de Winston Churchill dans une culture différente de la culture occidentale, comme peut l'être la culture mahoraise.

L'adolescence est ce passage du domaine de l'enfance à celui des adultes que la majorité des jeunes est en mesure de surmonter sans cassure et sans déséquilibre, même si elle s'accompagne d'incertitudes, de doutes, et de risques inhérents à l'expression de nouveaux besoins. C'est pendant cette période que vont se construire quasi définitivement, les coordonnées sociales de l'individu, encore à l'état d'esquisses. Par un effet de généralisation consécutive à la prolongation scolaire, et aux modes pratiquement identiques de transition, les sociétés occidentales ne marquent pas le passage à l'âge adulte par des rites tels qu'on peut les observer dans les sociétés dites primitives ou traditionnelles. Dans ces dernières, les rites organisent cette transition comme une phase d'apprentissage des règles sociétales pour déboucher sur l'intégration dans la société, particulièrement chez les peuples où les classes d'âges jouent un rôle central dans l'organisation sociale. Ces rituels de passage d'un âge à un autre, d'une classe d'âge à une autre s'expriment parfois par un passage réellement matériel : le changement de catégorie sociale implique un changement de domicile.

C'est en 1909 qu'Arnold van Gennep publiera *Les rites de passage* qui le rendra célèbre. Il explique que dans l'histoire des peuples, les portes de ville, les limites du territoire avaient un caractère sacré et les franchir impliquait toutes sortes de précautions. C'est sur ce motif du franchissement d'un seuil que A. van Gennep va bâtir sa théorie. Pour lui, tout rite de passage comporte trois temps :

- le **stade préliminaire** ou la séparation de l'état ou du lieu antérieur ou la rupture avec le monde profane,
- le **stade liminaire** (c'est-à-dire « sur le seuil »), la marge (entre deux), la période entre deux impliquant la formation à un nouveau mode d'être,
- le **stade post-liminaire**, avec une résurrection symbolique et l'agrégation dans la communauté avec un nouvel état ou un nouveau statut.

L'importance de ces trois moments est variable, leurs dimensions spatio-temporelles aussi. Mais ce schéma est applicable à de nombreux rites existants dans divers continents. On retrouve toujours ces trois temps

pour les rites de grossesse, d'initiation, de puberté (il prend des exemples en Afrique), de mariage ou de mort.

Victor Turner, anthropologue britannique, pousse plus loin cette analyse. Il s'intéresse surtout à la phase centrale, que van Gennep appelait liminaire, et que lui appelle « rites de puberté », « initiation tribale » ou « initiation de classe d'âge ». La phase liminaire des rites permet de mettre en évidence l'existence d'une structure sociale. Quant au jeune garçon, pendant cette période, il n'appartient plus au monde des femmes et des enfants, et n'appartient pas encore au monde de l'adulte : il perd ses attributs du passé pour apprendre à en acquérir d'autres, afin d'assimiler les règles de la vie sociale, de s'approprier les valeurs et les normes du groupe. Il est hors statut, et c'est pour cela selon Turner qu'on l'isole, qu'on le maintient dans une position intermédiaire où il devra faire ses preuves pour franchir le seuil du monde adulte.

Mayotte, surnommée « l'île aux Parfums », est située dans l'océan Indien, à quelque 400 km au nord-ouest de l'île de Madagascar, à 300 km des côtes africaines, à l'entrée du canal de Mozambique et à 1 500 km au nord de La Réunion. L'île de Mayotte (375 km² pour 180 000 habitants) est composée de deux îles principales, Grande-Terre et Petite-Terre et fait partie de l'archipel des Comores avec les îles de la Grande-Comore, de Mohéli et d'Anjouan. Cependant, alors que Mayotte constitue une Collectivité d'outre-mer départementale française, les trois autres îles appartiennent à la République islamique des Comores.

La société traditionnelle mahoraise est avant tout une société rurale, organisée dans le cadre du quartier et du village, qui, à l'origine, étaient des communautés lignagères fonctionnant en large autarcie : le mode de vie dominant reposait sur l'économie de subsistance et le troc.

La règle de l'antériorité institue une stratification sociale en classes d'âge, définit le rôle, la place et le statut de chacun dans la société et confère autorité et pouvoir dans le village. Le doyen d'âge est donc le chef, assisté d'un conseil de chefs de foyers.

La filiation se définit par la lignée maternelle : il s'agit donc d'une société matrilineaire à laquelle s'ajoute la matrilocité. En effet, au moment du mariage, l'homme vient s'installer chez son épouse dans la maison que le père se doit de construire pour ses filles. Cette coutume ne provient pas de la religion musulmane mais d'un héritage de la coutume africaine bantoue.

Le *shandza* (ou la cour) est progressivement occupé par les différentes constructions familiales de plusieurs foyers (*m'raba*) appartenant à des générations différentes. De ce fait, la famille à Mayotte n'est pas seulement unie par les liens du sang et d'alliance, elle l'est aussi par la résidence.

La société traditionnelle admet la polygamie et est nataliste, non seulement en raison du taux élevé de mortalité qui sévissait en milieu rural, mais surtout parce que l'enfant y est considéré comme un don de Dieu,

une aide et une assurance pour les vieux jours. Dans cette île, au moment de la puberté, le jeune garçon construit sa petite case en terre où il passera son adolescence jusqu'à son mariage. Cette étape est la conjonction de deux préoccupations : celle des parents qui veulent éviter la promiscuité avec les sœurs dans la famille, et celle du jeune homme souhaitant échapper à l'autorité parentale pour faire l'expérience de sa propre autonomie.

Profondément religieuse, la société traditionnelle n'en mêle pas moins l'Islam à une multitude de pratiques et de croyances pré-islamiques qui en infléchissent la rigueur et constituent, en quelque sorte, la culture spontanée de l'enfant avant l'école coranique. Cette croyance aux esprits est profondément enracinée dans la culture mahoraise et imprègne les principaux actes de la vie quotidienne ou les événements familiaux (naissance, circoncision, décès) selon un rituel dans lequel il est difficile de faire la part du profane et du religieux. Par exemple, autrefois, le placenta (*dza'o*), considéré comme une partie de l'enfant, était enterré dans la cour, à un emplacement portant une pierre, marquant concrètement la terre de la maison maternelle comme terre natale et plus largement le village comme village d'appartenance.

Vers deux ans, intervient, traditionnellement, le sevrage qui marque une rupture profonde : c'est la fin de la symbiose mère-enfant et le passage à un nouveau statut, celui de *mwanamutsa* (petit enfant) quittant la condition précédente de *mwanazaza* (petit bébé), passage indispensable pour l'affirmation de son identité personnelle. Socialement, le sevrage constitue donc un rite de passage nécessaire, mais parfois difficile, permettant à l'enfant d'affirmer son identité personnelle.

De 3 à 8 ans, le parcours de l'enfant vers l'individualisation débouche sur une situation où l'affirmation de son Moi passe par le choix inconscient d'un modèle auquel s'identifier :

- le « débrouillard » superstitieux afro-malgache,
- le « soumis » providentialiste arabo-shirazien.

Grâce à la socialisation par le groupe de parenté, le groupe de pairs et l'école coranique, l'enfant mahorais s'approprie quelques règles de la vie sociale.

Revenons au schéma ternaire des rites de passage d'A. van Gennep : « Le premier acte est une séparation d'avec le milieu antérieur, monde des femmes et des enfants » écrit-il. Ce premier acte se traduit, à Mayotte, par l'épreuve de la fumée et l'épreuve du couteau.

- L'épreuve de la fumée a pour but de chasser les mauvais esprits. Tous les enfants du groupe familial (filles et garçons) sont rassemblés autour d'une grande natte et enveloppés d'un drap épais afin d'éviter l'air venant de l'extérieur. Des adultes tiennent les quatre bouts de ce drap et le

manipulent au signal d'un *fundi*. À l'intérieur du drap, on place une marmite avec un fond de braise; sur cette braise on dépose des tas d'herbes et de feuilles spécialement sélectionnées à cet effet; le tout est imbibé d'huile de coco de sorte que se dégage immédiatement une épaisse fumée. Les enfants suffoquent et étouffent: des cris et des pleurs retentissent de partout [...] On reste cependant dans cette position environ 30 à 45 secondes, puis on lève le drap pour permettre aux enfants de reprendre leur souffle et de respirer de l'air frais. Ensuite, on recommence l'opération plusieurs fois jusqu'à ce que les enfants soient complètement trempés. Quand le petit Mahorais subit cette épreuve et la surmonte sans appeler au secours « sa mère », son statut d'homme (*mutrubaba*) est reconnu rapidement.

- L'épreuve du couteau ou la circoncision: comme pour tout événement important de la vie individuelle, le jour et l'heure propices sont déterminés par le *mwalimu dunia*. Le moment étant venu, on invite les parents proches et les voisins et on prépare l'enfant. La circoncision se déroule en musique accompagnée des danses des femmes. Le prépuce de l'enfant est enterré dans le sol du *shandza*. Ce jour-là on tue une chèvre, ou un bœuf, selon les moyens. Certains interdits (*miko*) sont à respecter, selon les cas et les familles: ne pas manger chaud, ou au contraire froid; ne pas manger du piment, ou de poivre; ne pas mettre pied à terre, etc. Leur transgression empêcherait la cicatrisation et rendrait la plaie purulente. « Il s'agit d'un rite de passage destiné à tester la capacité de l'enfant à se prendre en charge (stade *banga*) et à accéder au statut de géniteur (*mutrume*) », explique Soibahaddine.

Le deuxième stade, ou stade liminaire, se traduit dans l'île, par la construction du *banga* ou case d'une seule pièce, et pour I. Soibahaddine, son origine serait bantoue. L'âge auquel on construit son premier *banga* varie: certains commencent à 7 ans et au cours de l'adolescence un à cinq *mabanga* seront construits soit par manque de solidité des matériaux face aux intempéries, soit pour s'éloigner des parents. Car plus les garçons sont jeunes plus ils construisent leur premier *banga* près de leur famille.

Parfois les jeunes ou leurs parents vont voir le *fundi* qui leur donnera dates et heures pour commencer les travaux et ensuite pour y passer la première nuit afin que tout se déroule favorablement et qui leur donnera la date favorable. Il écrit en arabe une sourate et constitue un *hirizi*, porte-bonheur pour chasser les démons. Il demande à Allah ce qui est bon pour commencer une nouvelle vie pour le jeune garçon, tout ce qu'il a besoin pour les études, pour attirer les filles et pour avoir la santé. Le *hirizi* est placé, le jour dit, à l'intérieur du *banga*, au-dessus de la porte d'entrée.

Les étapes de la construction varient peu de village en village mais les matériaux peuvent changer ainsi que leur façon d'être assemblés ou utilisés. La première étape consiste à rechercher, dans la forêt, les bois et les bambous qui seront assemblés, coupés, partagés, assemblés et

cloués. Les feuilles de bananier ou les tiges de riz seront mélangées à de la terre et de l'eau pour faire le torchis qui comblera les interstices du châssis de bois. Cette étape nécessite de la main d'œuvre et le jeune fait appel aux jeunes de son âge et lui-même s'engage à rendre la pareille le moment venu. Le mot *musada* veut dire entraide. Cette convivialité se cultive par des dons, des entraides, des échanges. Un non, un refus direct peut nuire à la solidarité, notion très importante à Mayotte. Cela va de soi d'aider le prochain et ici, on voit d'un mauvais œil si quelqu'un possède plus que l'autre. Il est alors obligé de partager, sous peine d'être exclu du groupe. Dans ce cadre, un service rendu crée automatiquement un débiteur et un créateur par un engagement sur l'honneur.

Les palmes de cocotier tressées pour la toiture sont d'un usage courant mais sont remplacées actuellement par des tôles, élément de modernité, mais aussi afin d'éviter un entretien constant.

En fonction des moyens financiers les jeunes augmentent les ouvertures dans le *banga* qui, outre le passage de la lumière ont une autre utilité puisque d'après les dires, elles permettent aux filles de s'échapper discrètement.

L'appropriation du *banga* est une façon de contrôler l'espace à l'aide de signes, de symboles, ou d'activités et de disposer les objets en répondant à des besoins de personnalisation, de communication ou de reconnaissance. Elle s'exprime au moyen de multiples décorations extérieures et intérieures. J. M. Vidal écrit :

C'est [...] durant cette période que l'expression poétique et picturale est à son comble dans l'univers masculin mahorais. Ceci est attesté par l'apparition très récente [...] de véritables « délires » picturaux artistiques, tous éclatants de couleurs et de textes, inscrits sur ces *bangas*. [...] qui s'inscrivent comme un réel rite de passage [...] et par là-même comme une nouvelle façon d'être-dans-le-monde.

Intérieurement, bien que des éléments traditionnels subsistent (*birizji*, *lamba*, pièce de tissu servant de vêtement féminin ou de pièce d'ornement utilisée en rideau ou accrochée simplement au mur), on retrouve dans la pièce une décoration propre à une culture jeune qui s'afficherait dans une chambre d'un adolescent occidental. S'il tapisse les murs de sa chambre de posters à l'effigie de ses idoles (joueur de foot, vedette de cinéma ou star de la musique du moment ou du passé), c'est parce qu'il voit en eux un modèle auquel il a envie de ressembler. En cela, il n'est pas très différent des adolescents occidentaux, qu'il côtoie tous les jours, au collège, par exemple.

Les avantages de vivre dans un *banga*, portent sur la liberté, la possibilité de recevoir des filles, de rentrer quand on veut, de pouvoir être seul et tranquille, d'écouter de la musique et de dormir autant qu'on veut.

Nous retrouvons là quelques revendications de l'adolescent occidental qui souhaite s'individualiser du reste de la famille en protégeant sa chambre des regards indiscrets. C'est l'âge du flirt (*mabuledi*) parenthèse dans la vie sociale mahoraise où les codes sociaux stricts et les comportements prescrits officiels peuvent être transgressés.

L'adolescent mahorais se situe dans un vaste réseau de relations allant de la famille au quartier, en passant par les classes d'âge, la mosquée, les confréries et enfin les espaces communautaires qui représentent, pour lui, des cadres de socialisation et de référents identitaires stables qui rythment sa vie journalière partagée entre les études, les tâches manuelles et l'apprentissage de l'autonomie par des activités libres. Dans cette société, l'oisiveté est très mal considérée et les cas de délinquance rares. Entre 10 et 14 ans, il existe, à Mayotte, des sortes de pré-classes d'âge qui regroupent les pairs et préparent en quelque sorte l'entrée dans les classes d'âge adulte (*shikao*). Pour y être intégré, il faut avoir 15 ans, âge de la majorité sociale. C'est l'âge aussi auquel l'adolescent pourra rentrer dans les confréries religieuses.

Passons au troisième stade. « Nous avons vu l'enfant admis à l'adolescence et à la puberté sociale. Le stade suivant, c'est l'âge mûr qui se marque le mieux par la fondation d'une famille. Ce changement de catégorie sociale est le plus important, parce qu'il entraîne pour l'un des conjoints au moins un changement de famille, de clan de village, de tribu ; parfois même, les nouveaux époux vont vivre dans une maison neuve » comme affirme A. van Gennep.

En raison de la société matrilocale à Mayotte, nous verrons qu'il en est de même. La période *banga banga*, comme l'appelle I. Soibahaddine, se termine avec le mariage qui oblige l'homme à aller vivre dans la maison de sa femme. L'agrégation à la société adulte se traduit au travers des classes d'âge, du mariage et de la vie au village. Les cérémonies du mariage « comprennent surtout des rites d'agrégation définitive au milieu nouveau » écrit van Gennep. Le mariage (*barusi*), à Mayotte, se fait d'après la loi islamique. La plupart des jeunes filles se marient peu après avoir atteint l'âge de la puberté (la reconnaissance de la femme passe par le mariage) tandis que peu de garçons restent célibataires après l'âge de vingt ans, bien que la scolarisation retarde, aujourd'hui, la date du mariage. D'après la loi islamique, un homme peut avoir jusqu'à quatre femmes en même temps. Une consultation chez le *mwalimu* permet de voir dans les étoiles si les deux fiancés n'ont pas de destins contraires et quel sera le moment propice (*wakati*) pour le mariage devant le cadî, puis pour la consommation du mariage.

Les fondement et les principes de l'éducation occidentale poussent l'adolescent vers une autonomie intellectuelle et affective. Les parents prennent en charge le côté matériel (nourriture, vêtements, logement).

Alors que les fondements et les principes de l'éducation mahoraise poussent vers l'autonomie et la débrouillardise au détriment de la vie affective et individuelle : il n'y a pas d'action isolée, pas d'indépendance de l'individu (activités en groupe favorisées), il y a peu de conflits ouverts, pas d'originalité, pas d'esprit critique, afin d'éviter toute marginalisation.

Cependant depuis les années 70, les adolescents sont confrontés à la société occidentale et au processus de modernisation économique, social, juridique et culturel qu'elle a entraînée (exode rural, extension de l'urbanisation). Cette modernisation affecte de plein fouet la société et la famille mahoraises et de ce fait, les rites de passage.

Chaque société considérée à un moment déterminé de son développement, a un système d'éducation qui s'impose aux individus avec une force généralement irrésistible. Il est vain de croire que nous pouvons élever nos enfants comme nous le voulons. Il y a des coutumes auxquelles nous sommes tenus de nous conformer ; si nous y dérogeons trop gravement, elles se vengent sur nos enfants. Ceux-ci, une fois adultes, ne se trouvent pas en état de vivre au milieu de leurs contemporains, avec lesquels ils ne sont pas en harmonie, explique Durkheim.

Les valeurs, les normes, les tabous et les principaux référents identitaires de cette société subissent, en réaction, une érosion progressive, en se confrontant à de nouveaux modes de vie et de pensée par :

- l'autorité remise en cause et par le déclin des tabous ou d'interdits (alimentaires, par exemple),
- l'émancipation des jeunes et la libération sexuelle, l'augmentation de la délinquance et de la violence,
- la coupure entre les générations et l'éclatement du territoire familial,
- le rétrécissement de la notion de famille et de la parenté (développement de l'individualisme et de la notion de propriété privée),
- l'instabilité des mariages et les divorces fréquents.

Si les rites disparaissent perdant leur fonctionnalité cognitive, en l'absence de ses initiations fortes et ancrées culturellement, on observe chez les jeunes des sociétés développées des comportements que l'on pourrait considérer comme des rites de substitution : l'initiation à la violence, à la drogue, à la délinquance ou à l'intégrisme religieux, comportements où l'on retrouve les trois dimensions des rituels d'initiation : frayeur, douleur, et non-sens. Comme s'il existait une instance sociale, une rémanence de la fonction psychologique de rituels ayant perdu leur fonction structurale, explique F. Hervieu-Wane.

À l'heure actuelle, où dans les sociétés occidentales on parle de réinventer les rites de passage, le *banga*, menacé par la modernisation et la réglementation de l'urbanisme, ne devrait-il pas être sauvé ?

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BESANCON A., *L'image interdite*, Paris, Folio Essais, 1994, 722 p.
- BLANCHY-DAUREL S., *La vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan, 1990, 239 p.
- BRACONNIER A., *Le guide de l'adolescent de 10 ans à 25 ans*, Paris, Édition Odile Jacob, 1999, 584 p.
- BRESLAR J., *L'habitat Mahorais : une perspective ethnologique*, Paris, 1978, 237 p.
- CAZENEUVE J., *Sociologie du rite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 334 p.
- CHEBEL M., *Histoire de la circoncision des origines à nos jours*, Paris, Éditions Balland, 1997, 253 p.
- CHEYSSIAL L.A., CHATAIN B., *Habitat Mahorais : étude analytique et perspectives*, Paris, Édition A.G.G., 1978, 164 p.
- DURKEIM E., *L'évolution pédagogique en France*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 109, 2000
- DOLTO F., *La cause des adolescents*, Paris, Robert Laffont, 1988, 383 p.
- ELIADE M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, 283 p.
- ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Folio-essais, 1991, 185 p.
- FREUD S., *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965, 242 p.
- GALLAND O., *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 1997, 248 p.
- GENDREAU J., *L'Adolescence et ses « rites » de passage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Didact Education, 1999, 110 p.
- HALL E.T., *La dimension cachée*, Edition du Seuil, Paris, 1966, 256 p.
- HERVIEU-WANE F., *Une boussole pour la vie : Les nouveaux rites de passage*, Paris, Éditions Albin Michel, 2005.
- GOFFMAN E., *Les rites d'interaction*, Paris, Édition de Minuit, 1974, 231 p.
- GOGUEL D'ALLONDANS T., (sous la dir. de), *Rites de passage d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Èrès, Coll. « Pratiques sociales transversales », 1994, 149 p.
- GOGUEL D'ALLONDANS T., *Rites de passage, rites d'initiation : Lecture d'Arnold van Gennep*, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 2^e tirage 2004, 146 p.
- PICARD D., *Politesse, savoir-vivre relations et sociales*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1998, 127 p.
- SEGALEN M., *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 1996, 295 p.
- RIVIÈRE C., *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette supérieur, 1999, 156 p.
- RIVIÈRE C., *Les rites profanes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 261 p.
- TURNER V.W., *Le phénomène rituel*, PUF Ethnologie, 1990, 206 p.
- Van GENNEP A., *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981, 288 p.
- VERBUNT G., *Les obstacles sociaux culturels aux apprentissages*, Édition GPLI, 1994, 184 p.

Articles et revues

- ROSENBERG S., « Vivre dans son quartier quand même », *Les annales de la Recherche Urbaine*, n°9, 1980.
- SOIBAHADDINE I., « Les fondements de la culture mahoraise : place de l'animisme et de l'Islam dans la maladie », Conférence-débat, du 5 avril 1995.
- SOIBAHADDINE I., « L'évolution de l'enfant mahorais dans son milieu », *Approche culturaliste*, 1994.
- « Les métamorphoses de l'adolescence », *Sciences humaines* n°33, novembre 1993 p. 14-29.
- « À quoi servent les rites ? », *Sciences Humaines* n°58, février 1996, p. 18 à 33.
- « La naissance de l'adolescence », *Sciences Humaines* n°110, novembre 2000, p. 10.
- « Les rites de passage », *Sciences Humaines* n°112, janvier 2001, p. 44-46.
- VIDAL J.M., « Les bangas de Mayotte », *Transitions* n°37, Rites culturels et Droits de la personne.

Mémoires

- CASSAGNAUD J., *Participation et urbanisme à Mayotte*, mémoire professionnel de D.U.F.A., Université de La Réunion, 1999.

- CASSAGNAUD J., *Regard sur l'éducation à Mayotte*, mémoire d'évaluation de module de Licence de Sciences de l'éducation, Université de La Réunion, 2000.
- CASSAGNAUD J., *Le banga de Mayotte comme rite de passage*. Éditions Connaissances et Savoirs, Paris, 2006, 190 p.
- WATIN M., *Habiter : approche anthropologique de l'espace domestique à La Réunion*, thèse de doctorat Université de La Réunion, février 1991.

Documents

- BLANCHY S., « La mère et l'enfant à Mayotte », Étude anthropologique et sociale, 1994.
- CIDEY G., in *Bangas, Mayotte*, Editions B'wi !, 1989, 112 p.