

Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Neuchâtel
Suisse

Institut d'ethnologie
4, St-Nicolas
CH – 2000 Neuchâtel

Dans le feu de la parole

Jouer avec les mots en Mauritanie

Thèse présentée pour l'obtention du grade de
Docteur ès sciences humaines

le 24 janvier 2009

par

Olivier SCHINZ

Sous la direction commune de :
Ellen HERTZ (Université de Neuchâtel)
Abdel Wedoud OULD CHEIKH (Université de Metz)

Rapporteurs :
Dominique CASAJUS (CEMAf, CNRS)
Catherine TAINE-CHEIKH (LACITO, CNRS)
Thierry WENDLING (LAHIC, CNRS)

Université de Neuchâtel
2009

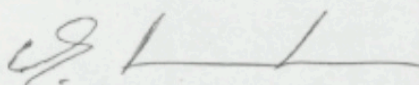
Faculté des lettres et
sciences humaines

La doyenne

- Espace Louis-Agassiz 1
- CH-2000 Neuchâtel

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Mme Ellen Hertz, co-directrice de thèse, professeur ordinaire d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; M. Abdel Wedoud Ould Cheikh, co-directeur de thèse, professeur à l'Université de Metz ; Mme Catherine Taine-Cheikh, chargée de recherche au LACITO, CNRS ; M. Dominique Casajus, directeur de recherche au CEMAF, CNRS ; M. Thierry Wendling, chargé de recherche au LAHIC, CNRS, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Olivier Schinz, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.



Neuchâtel, le 24 janvier 2009

La-doyenne
Ellen Hertz

la vice doyenne
Simona Peharek Doehler

Résumé

Cette thèse présente une série de faits de parole étudiés dans le village de Rachid, au coeur du Tagant mauritanien, et évoqués par les titres des chapitres qui leurs sont consacrés : « Saluer », « Échanger des nouvelles », « Plaisanter », « Louer, critiquer », « Flirter » et « Combattre en vers ». Privilégiant une approche du quotidien centrée principalement sur les groupes dominés du village (les esclaves affranchis), la thèse s'inscrit dans le cadre, certes large, de l'anthropologie du jeu. Rien ici, toutefois, n'est de l'ordre du jeu formalisé ou ritualisé, à l'exception de quelques joutes poétiques présentées dans le dernier chapitre. Toutefois, l'ensemble des paroles sont considérées et étudiées comme autant de paroles ludiques. Cette approche originale permet de mettre en avant le dynamisme et la créativité dont font preuve aussi bien les faits que les individus étudiés, tout en relevant l'importance des rapports de pouvoirs qui se trouvent au coeur de ces échanges agonistiques.

Mots-clés :

ethnographie – parole – jeu – salutations – nouvelles – plaisanterie – humour – rire – louanges – critiques – flirt – poésie – Maures – Tagant – Mauritanie

Keywords :

ethnography – speech – game – greetings – news – joke – humor – laughter – praises – critics – flirtation – poetry – Moors – Tagant – Mauritania

Remerciements

Ce texte marque l'aboutissement d'une période de travail de plus de sept ans, que je n'aurais peut-être jamais menée à bout sans le soutien et l'aide de nombreuses personnes ou institutions. Qu'ils acceptent ces quelques lignes en guise de remerciements — bien partiels et trop secs en regard de la chaleur et de l'amitié qu'ils ont bien voulu me témoigner.

Dès le début de mon travail, Ellen Hertz a bien voulu prendre en charge sa direction. Elle n'a eu cesse de me prodiguer ses encouragements sans faille, de me témoigner de sa confiance, allant jusqu'à me rendre visite sur mon terrain maure durant deux semaines mémorables. Thierry Wendling m'a, lui aussi, suivi depuis la fin de mes études de licence et est très largement responsable de la tournure qu'a pris l'ethnographie qui suit — tout comme le titre de ce travail, qu'il a eu la gentillesse de me souffler. Son intérêt pour le jeu, son amour de l'observation fine et du détail, son attitude désintéressée face au savoir et nos préoccupations communes autour d'un projet de recherche sur les joutes oratoires m'ont inspirés durant l'ensemble des années de recherche. Abdel Wedoud Ould Cheikh a accepté de jouer le jeu de la codirection de thèse, alors même qu'il ne me connaissait pas. Sa confiance, sa bienveillance, l'attention qu'il a portée à mes textes et sa connaissance encyclopédique du terrain maure en ont fait un maillon essentiel de ma thèse. Finalement, contactés peu avant le colloque de thèse, Catherine Taine-Cheikh et Dominique Casajus ont accepté sans hésitation d'être rapporteurs de ce travail. La lecture approfondie et détaillée qu'ils en ont fait, ainsi que leurs remarques précises m'ont donné le courage nécessaire pour retravailler mon manuscrit avant la soutenance publique, tout comme elles m'ont permis de renouveler mon regard sur un texte avec lequel je n'arrivais plus à prendre de distance.

Lors de mes recherches en Mauritanie, j'ai rencontré de nombreuses personnes, familières pour certaines aux arcanes de la recherche universitaire ou aux complexités de la prosodie maure, pour d'autres aux subtilités de la traite de chamelles ou aux soins des palmiers-dattiers — il s'agissait parfois des mêmes. Beaucoup m'ont offerts bien plus que leur amitié, tous m'ont ouvert leurs maisons et m'ont soutenus dans une recherche dont ils ne voyaient pas nécessairement l'intérêt. Peu d'entre eux, malheureusement, pourront en connaître le résultat, ne serait-ce que pour des questions de langue. Sans eux, c'est une évidence, ce travail n'aurait simplement pu exister. Mais au-delà des questions et des problèmes académiques ou intellectuels reste une expérience humaine, personnelle, unique et difficilement transmissible, que les mots ne sauront jamais rendre pleinement.

A Nouakchott, MM. Mohammed Yedhi Ould Tolba et Saïd Ould Hammody m'ont ouvert les portes de l'Université pour l'un, de sa bibliothèque pour l'autre.

J'ai rencontré ces personnes par l'intermédiaire de Yoann Sablon, Céline Lesourd et Armelle Choplin, alors doctorants comme moi, avec qui j'ai partagé par la suite un appartement de l'Université de Nouakchott, d'agréables et parfois interminables soirées, puis une complicité intellectuelle de longue durée. Keita ould Mohammedou, son épouse Yaye et leurs enfants m'ont accueillis à de nombreuses reprises dans leur maison d'Arafat, Keita m'offrant non seulement son amitié et son aide sous le soleil de la capitale, mais aussi au cœur de la froidure de Genève. A Tidjikja, la famille Ali Cheikh m'a, dès le premier jour suivant mon arrivée au Tagant, offert un endroit où dormir, de nombreux repas, des thés, une présence toujours rassurante et reposante. A Rachid, Aziz ould Hambal m'a recueilli dans les rues de son village sans me poser de questions et en m'ouvrant les portes de son domicile; par la suite, il n'a eu cesse de m'aider dans mes démarches au village et autour, mettant son nom et sa réputation en jeu pour le bien de mes recherches. Aziz, par son comportement exemplaire et le respect que tous les villageois lui témoignent, a sans doute été le sésame de la plupart de rencontres faites dans la région. Parmi celles-ci, toutes les personnes nommées dans ce travail sont à remercier, bien qu'elles ne soient pas les seules. Il serait trop long d'énumérer tous les villageois qui m'ont ouvert leur porte durant mes recherches, mais je tiens à évoquer Navissa mint Mamoudou, Ahmettou ould Maqa, le jeune Abdallah ould Ahmed Zeïn et, bien sûr, Sid Ahmed ould Dié qui, fidèle à sa réputation d'ouverture et de générosité, a consacré ma présence sur ses terres.

Dans ce travail, les nécessités de l'analyse font que je ne rends que très mal hommage à la beauté des poésies de lieu dont les Maures sont de friands consommateurs comme de puissants compositeurs. Mais, à l'heure de mettre un point final à ma thèse et d'écrire ces lignes, j'aimerais posséder le talent de ces poètes du désert pour évoquer la nostalgie que j'ai, aujourd'hui déjà, des moments passés à Neuchâtel, dans les salles de cours ou les bureaux de l'Institut d'ethnologie, dans la cafétéria ou les salles d'exposition du Musée d'ethnographie, dans leur bibliothèque commune, dans les appartements de la ville, dans ses cafés, ses restaurants ou ses lieux interlopes, au bord ou dans les profondeurs abyssales de son lac, dans ses magnifiques forêts et pâturages environnants. Cette région, où je suis né, les institutions qui s'y trouvent et, bien évidemment, l'ensemble des personnes qui y habite ou y travaille, forment une alchimie privilégiée pour faire, défaire, refaire et défaire encore le monde, et pour doubler les leçons intellectuelles de leçons de vie. Je ne me risquerais pas à nommer celles et ceux qui donnent à Neuchâtel et ses environs son sel et son piquant unique et si particulier, de peur d'en oublier. Je dois tout de même marquer ici l'importance qu'ont eue Patrick Plattet et Alessandro Monsutti qui, malgré la distance géographique qui nous sépare aujourd'hui, furent mes grands frères tout au long de cette aventure.

Mes parents n'ont eu cesse de me soutenir et de m'encourager dans mes quêtes et mes voyages. Ils sont venus me rendre visite à Rachid comme à Ramallah, ils partagent mes plaisirs comme mes déceptions et font preuve d'une présence toujours compréhensive. Ils m'ont enseigné la confiance et la droiture, j'espère leur être fidèle.

Le musée d'ethnographie de Neuchâtel (MEN) et celui de Genève (MEG), par l'intermédiaire de leurs directeurs présent et passé, Marc-Olivier Gonseth et Jacques Hainard, m'ont offert non seulement des stimulations intellectuelles et de l'amitié, mais aussi du travail lorsque j'en avais besoin. C'est grâce au

dévouement des employés du MEN que je peux fêter la fin de ce travail au sein même de ces locaux qui me sont si chers. C'est, finalement, sous les auspices et grâce au travail fourni par l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel et de ses directeurs, Ellen Hertz et Christian Ghasarian, que j'ai réalisé la plus grande partie des recherches préparatoires à cette thèse. Raymonde Wicky, Camille Ghelfi et Patricia Demailly forment l'ossature solide, généreuse et amicale de cette institution.

Cette thèse a été rédigée, pour sa majeure partie, lors d'un séjour en tant que *visiting scholar* à l'Université de Birzeit, en Palestine. Les fonds de ce séjour ont été délivrés par le Fonds National pour la Recherche Scientifique (FNS), par l'intermédiaire d'une bourse de chercheur débutant.

A Mathilde

Dites, qu'avez-vous vu ?

« Nous avons vu des astres
Et des flots ; nous avons vu des sables aussi ;
Et, malgré bien des chocs et d'imprévis désastres,
Nous nous sommes souvent ennuyés, comme ici.

Charles Baudelaire, *Le Voyage*

Chapitre 1

Fabriquer une thèse

C'est en octobre 2001, alors que je passais mes derniers examens pour la licence *ès lettres et sciences humaines*¹, que j'ai commencé à travailler comme assistant à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel. Sans que cela ne soit une obligation, le poste d'assistant signifie presque nécessairement la préparation d'une thèse : j'ai alors entamé la réflexion dont le résultat tient dans le texte qui suit. Tout au long des sept années écoulées, j'ai poursuivi ma recherche, parfois en dilettante, laissant de côté à deux reprises mon travail pour des périodes d'une année dévouées à des mandats de muséographie.

Avant d'arriver à la version actuelle du texte introductif, j'en ai commencé la rédaction d'une manière somme toute assez classique et académique : en présentant les aspects théoriques de la recherche, puis la littérature régionale sur la Mauritanie, puis le plan de mon travail. Ces différents aspects apparaissent bien ci-dessous, mais dans un ordre et dans un style peut-être un peu moins convenu. J'ai en effet voulu réaliser en parallèle une tentative d'auto-ethnographie réflexive de ma recherche et de mes réflexions, terme sans doute un peu emphatique mais désignant ma volonté de mettre en avant la manière dont s'est formée ma pensée, solidement ancrée dans des relations personnelles et des hasards liés aux rencontres de la vie, pour aboutir, très provisoirement, à la présente thèse. Point de complaisance narcissique dans cet exercice — c'est ainsi du moins que je le souhaite. Plutôt la volonté de relativiser l'effet d'objectivation nécessairement induit par le travail de rédaction. Celui-ci est en effet le moment durant lequel la pensée prend finalement forme, les hypothèses étant solidement testées, certaines résistant à ce travail, d'autres finissant aux oubliettes. Ce moment m'a semblé très étrange : avant l'écriture règne un flou et une incertitude évidents, mes quelques idées étant dispersées sur des feuilles de notes, des fichiers et des dossiers informatiques ou au sein d'une mémoire souvent facétieuse. Puis, soudainement, au moment de mettre en forme cet amas de réflexions, l'écriture apparaît comme un moment magique où, à l'aide de quelques mots, de quelques formules trouvées dans un instant spécifique déterminé aussi bien par les documents auxquels l'écrivain a alors accès que par les lectures qu'il a fait dans les minutes précédentes ou la discussion qu'il a menée quelques jours auparavant, il donne une forme d'apparence structurée et logique à sa pensée. En regardant ce processus de manière peu optimiste, on

¹Équivalent, au niveau européen, à un « Master of Arts ».

pourrait croire à l'importance du hasard dans la construction des hypothèses et des conclusions d'une thèse de doctorat ou tout autre travail d'envergure — ce n'est toutefois pas le regard que je propose ni même celui qui m'intéresse.

En replaçant dans ce premier chapitre, comme il se doit, les rencontres humaines ou livresques effectuées durant cette longue période de maturation de ma pensée au cœur du processus de recherche, mon but est double. D'une part, rendre à César ce qui lui appartient : des livres ou des personnes m'ont proposé ou suggéré des pistes de recherches, d'autres m'ont influencé dans ma manière de voir le monde que je cherche à décrire, et ces rencontres — interpersonnelles ou intellectuelles — font maintenant pleinement partie de mon travail de thèse. D'autre part, je cherche à expliciter des options prises au niveau de la recherche par des arguments que j'estime essentiels, mais qui ne me semblent pas toujours occuper leur juste valeur au sein des travaux académiques. Il est souvent aisé de justifier *a posteriori* et à l'aide d'arguments intellectuels la tournure qu'a pris un travail de recherche. Mais bien souvent, les histoires personnelles modèlent tout autant notre travail que les raisons intellectuelles. Ainsi, en tentant de comprendre mes options de recherche à l'aide des rencontres effectuées autant qu'à l'aide d'arguments intellectuels, je cherche à donner une vision aussi objective que possible des nombreux choix effectués pour aboutir au présent travail. Qu'on me pardonne cette unique intrusion de ma personne au sein d'un travail dédié aux individus que j'ai eu la chance de côtoyer durant mon travail de terrain, mais elle me semble essentielle pour que le lecteur puisse connaître l'influence de mon regard sur les faits décrits par la suite.

Pourquoi la Mauritanie ?

Ma rencontre avec la Mauritanie est antérieure à mon entrée à l'Université, alors que je terminais une année sabbatique passée à voyager dans les méandres de l'Afrique occidentale. Fermement décidé à rentrer dans mon pays, mais tout aussi fermement décidé à ne pas emprunter ce moyen de locomotion si pratique mais tellement barbare qu'est l'avion, je me suis préparé un itinéraire — passage alors illégal de frontière pour pénétrer au Sahara occidental sous domination marocaine compris — traversant la Mauritanie. Pays qui n'évoquait absolument rien pour moi, et dont le seul souvenir que je possède de cette époque est lié à une phrase d'un guide de voyage promettant au lecteur de se retrouver « au bout du monde ». Impression à vrai dire souvent ressentie lors de mon premier séjour, mais bien vite oubliée par la suite, tant le désert s'est ensuite révélé à mes yeux comme lieu dans lequel il est très difficile, si ce n'est impossible, de voyager sans faire de très nombreuses rencontres.

Ce premier passage en terres nomades et largement désertiques, les premières rencontres effectuées avec des compagnons de voyages souvent accueillants mais rarement intéressés par ma provenance et mon itinéraire de voyageur contrastaient singulièrement avec ce que je venais de découvrir, plus au sud et plus à l'est de la Mauritanie, une année durant. C'est alors qu'est né en moi une volonté de comprendre ce qui ne se laissait pas saisir facilement, volonté qui guide, jusqu'à aujourd'hui, mes recherches. Travailler sur la parole, et sur certaines formes de paroles spécifiques dont la plupart sont des paroles ludiques, est assurément folie complète pour une personne un tant soit peu raisonnable et sans connaissance de base, aucune, de l'arabe et de la linguistique. Folie qui,

toutefois, constitue un moteur de base nécessaire à la poursuite de mes investigations : la simple impression d'avoir réussi une fois à faire le tour du sujet auquel je m'intéresse, l'horrible sentiment de vide qui m'accompagnerait alors signifierait la fin de toute envie de travailler, la fin prématurée de mes recherches. Si j'ai travaillé et que je travaille toujours en Mauritanie, c'est bien parce que ce pays, les gens qui l'habitent, les faits, gestes et paroles de tout un chacun me sont très largement incompréhensibles. Si la poésie maure m'a très longuement intéressée, et qu'elle m'intrigue toujours autant, c'est bien en raison de la difficulté que j'ai eue — et que j'ai toujours — à la saisir lors d'une première écoute, et à la traduire correctement, même avec le temps nécessaire.

La difficulté que j'ai eue à saisir ce pays, ressentie dès mon premier passage en tant que touriste, ne s'est pas dissipée à la lecture des premiers articles trouvés à la bibliothèque de l'Institut d'ethnologie. Je commençais alors mes études et rapidement je comptais me diriger vers la Mauritanie pour le travail marquant leurs fins. La littérature consacrée à ce pays et disponible dans ma bibliothèque neuchâteloise ne comprenait pour ainsi dire pas d'ouvrage de vulgarisation, pas d'ouvrage de présentation générale du pays, pas de classique permettant de se plonger dans les réalités sociales ou historiques du pays². Point de Marcel Griaule ni d'Ogotemméli pour ce pays excentré, tant du point de vue intellectuel que géographique, coincé entre le Maghreb et l'Afrique de l'Ouest, entités reconnues comme telles depuis longtemps et dans lesquelles la Mauritanie a, aujourd'hui encore, de la peine à prendre place — ce dont le titre du numéro spécial de la Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée (1989) nous convainc sans peine.

Découvrant alors, au cours de mes études d'ethnologie, de la fascination pour la scientificité d'un raisonnement anthropologique basé sur la formalisation, je n'ai pu passer à côté et rester insensible aux nombreux articles de Pierre Bonte, spécialiste du pays occupant une immense partie du champ de la recherche. C'est d'ailleurs suite à la lecture de plusieurs articles consacrés à la thématique de la parenté et, plus spécifiquement, du mariage arabe (dont on peut citer, notamment : Bonte, 1985, 1991b, 1994b), que j'ai préparé mon travail de terrain en vue de ma recherche pour le mémoire de licence autour de la thématique du mariage arabe. Las ! Dès les premiers mois passés à Nouakchott puis dans un campement du Nord du pays, j'ai vite déchanté des possibilités d'une anthropologie formaliste à rendre compte de la vie et du quotidien des personnes que je côtoyais, tâche qui, une fois sur le terrain, m'a rapidement semblé, jusqu'à aujourd'hui, être au cœur du travail de recherche. Déstabilisé dès mes premières hésitations face à ceux que j'apprenais à connaître, ne sachant pas comment faire le lien entre l'esthétisme de raisonnements logiques et de modèles bien pensés et le chaos qui s'offrait à mes sens, ma première année de recherche en Mauritanie s'est soldée par de sérieuses remises en questions tant théoriques qu'existentielles.

A mon retour dans le cocon universitaire, la réponse que j'ai donnée dans

²Le deux exceptions notables, en 1994, étaient d'une part un livre collectif publié à la fin des années soixante-dix (Collectif, 1979) et d'autre part celui d'Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991) — alors introuvable en Suisse. Depuis, on peut noter la publication du livre d'histoire de Geneviève Désiré-Vuillemin (1997), controversé en raison des affinités de l'auteure avec le fait colonial et, au niveau de la poésie, le numéro spécial de *Notre Librairie*, paru en 1995 — même s'il s'agit plus d'une compilation de textes traitant de thématiques spécialisées que d'une véritable introduction.

un premier temps à l'échec de mes recherches de terrain dans lesquelles j'avais investi une année de ma vie et des désirs assurément bien trop grands pour être assouvis, fut une surinvestigation de la question méthodologique dont je garde quelques traces aujourd'hui encore. J'avais alors l'impression qu'en parlant de la manière dont un ethnologue mène ses recherches, la manière surtout dont il est mené par le milieu qu'il tente tant bien que mal de maîtriser, en dévoilant les « ficelles » par lesquelles il est, bien souvent malgré lui, mené lors de son travail de terrain, une grande partie du travail de recherche prenait alors sens (Schinz, 2002). L'ethnologie était pour moi — et reste, dans une large mesure — cette science de la relation et de la réflexivité de la relation entre le chercheur et son bien étrange « objet d'étude », objet indiscipliné et refusant, pour le plus grand bonheur du chercheur, à se plier aux modèles patiemment élaborés dans ses travaux scientifiques. Naïvement, lors de mes recherches de terrain durant lesquelles je cherchais des « alliances », des « filiations » ou des « cumuls d'identiques », je n'ai trouvé que Pierre, Paul, Jean, paroles amicales, haineuses ou simplement indifférentes, gestes plus ou moins explicites, hésitations, ...

C'est ainsi que, dès la fin de mes études de deuxième cycle en ethnologie, je me suis éloigné de théories globalisantes et formalistes pour m'intéresser, bien plus spécifiquement, à la manière dont les individus construisent le monde social dans lequel ils baignent. Évoluant d'un regard macro et général sur le monde social vers un regard qui gagne en précision ce qu'il perd en vue d'ensemble, j'ai peu à peu commencé à m'intéresser à l'ethnographie — que j'avais durant mes études étrangement reléguée au rang de sous-discipline mineure de l'anthropologie — et aux délices de la description.

Cette attention particulière à l'ethnographie, et ma volonté de construire un travail de thèse principalement descriptif, sont aussi venues d'un regard posé sur la littérature produite par les sciences humaines à laquelle j'avais accès. Ainsi, avant de développer plus avant la problématique spécifique de ce travail, il me faut faire une rapide présentation de cette littérature.

La Mauritanie des textes

Proposer une approche exhaustive de la littérature consacrée à la Mauritanie n'est pas le but premier de cette partie introductive, qui serait d'ailleurs beaucoup trop courte pour l'intégrer en son sein. Toutefois, les chercheurs qui s'intéressent à cette partie du monde ont la chance de pouvoir embrasser presque entièrement la littérature qui lui est consacrée, tant elle n'est pas pléthorique. En effectuant des recherches complètes sur la littérature produite par des chercheurs intéressés par la Mauritanie, ou plus spécifiquement par les Maures de Mauritanie, on remarque des tendances fortes dans lesquelles s'inscrivent la plupart des études et des travaux de terrain. C'est dans le but de mettre en avant ces thématiques que je me livre, dans un premier temps, à une recension qui, si elle est loin d'être exhaustive, n'en est pas moins détaillée et ressemble donc à un exercice académique trop scolaire. Que le lecteur garde bien à l'esprit le but vers lequel cette partie tend : dégager, *in fine*, les grandes tendances de la recherche pratiquée dans cette région du monde.

Sans remonter trop loin dans l'histoire, il faut mentionner les premiers écrits connus dans lesquels des voyageurs étrangers notent leurs impressions après avoir traversé la région connue aujourd'hui sous le nom de Mauritanie. Ibn Hawqal

(dont on trouve des extraits dans Cuoq, 1985, 70 sq.) traverse, au X^e s. déjà, le désert occidental de l'Afrique et rapporte quelques mentions de la vie de ses habitants. Plus tard, au XIV^e s., Ibn Battûta (1968 [1854]) livre ses impressions sur une société qui devait, en bien des points, ressembler à celle d'aujourd'hui. Ses notes, souvent reprises dans des textes contemporains en guise d'épigraphe, font la part belle à la manière dont les femmes se comportent et sont traitées dans cette région du monde. L'auteur est impressionné de voir comment, dans un pays à la composante musulmane pourtant fortement marquée, les femmes font preuve de nombreuses libertés, notamment rhétoriques. Bien plus tard, René Caillié (1965 [1830]), dans le journal qu'il propose de son voyage en direction de Tombouctou, où il arrivera dans les années 1820, décrit son passage au Brakna parmi les Maures. Mais ce n'est qu'avec la colonisation française et la période dite de « pacification » que commence véritablement le travail ethnographique et historique — pour ce qui est du moins de la littérature francophone ou anglophone.

Un des premiers auteurs à publier des textes sur les Maures et la Mauritanie est Paul Marty (1916, 1919), dont les études, pourtant nombreuses et fouillées, n'ont pas véritablement marqué l'histoire des sciences humaines, si ce n'est par leur aspect précurseur. La raison en est peut-être à trouver dans le style de ses recherches, résultats de la compilation de « tableaux de commandement » dressés par les administrateurs. Ses recherches sur les tribus maures (Marty, 1921a,b) souffrent de ce travers et ne marquent pas une connaissance intime et personnelle du terrain maure ; elles participent de plus assez nettement à une vision sans doute schématique, parfois un peu simpliste et immuable des statuts et de la composition des tribus maures.

Viennent ensuite, assez rapidement, une série de recherches menées par des français travaillant dans les colonies, sous l'égide de l'Institut français d'Afrique Noire (IFAN), fondé par Théodore Monod qui en fut le directeur pendant plus de vingt ans. Citer l'ensemble des chercheurs ayant publié dans le *Bulletin de IFAN* ou dans les *Notes Africaines* des textes sur les Maures ou la Mauritanie serait évidemment trop fastidieux, mais je dois relever l'importance du travail de deux personnes : Albert Leriche et Paul Dubié. Le premier n'a eu de cesse de publier, jusqu'à sa disparition, des textes parfois très sommaires, parfois largement développés, sur des dizaines de sujets aussi différents que l'alimentation (Leriche, 1949a, 1951), l'histoire (Leriche et Ould Hamidoun, 1948; Leriche, 1952a, 1953), la religion (Leriche, 1947, 1949b) ou la langue maure — dont il était un fin connaisseur — et ses diverses manifestations (Leriche, 1946, 1952b, 1955, 1956), jusqu'à publier des essais désormais classiques, bien que discutés par la suite, sur la musique et la poésie (Leriche, 1950a,b). Ses textes font preuve à la fois d'une connaissance et d'une modestie remarquables. Tout savoir est exposé avec prévenance et les textes sont très souvent ponctués d'anecdotes à même d'argumenter en faveur des interprétations proposées. L'écriture ne manque pas d'humour, et le lecteur ressent dans l'ensemble de ses textes un respect marqué pour les populations avec lesquelles Leriche a partagé de nombreuses années de sa vie.

La production scientifique de Paul Dubié, quant à elle, est nettement moins importante que celle de son confrère, moins connue, et possède une place bien plus modeste. Elle n'en est pas pour autant inintéressante, et recouvre des thématiques proches de celles de ce travail — raison pour laquelle je cite ici Paul Dubié et non un autre chercheur — : la poésie (Ould Abou Bekrin, 1943),

la langue (Dubié, 1940) et certaines joutes oratoires (Dubié, 1947a,b). Si les textes de Dubié ne font pas autant preuve de sensibilité que ceux de Leriche, ils s'inscrivent, d'une certaine manière, dans une approche semblable de la société maure : dans une période de l'histoire des sciences où l'ethnologie n'est pas encore dominante et connue de tous, et où les grands systèmes explicatifs, s'ils existent, ne sont pas utilisés systématiquement par tous les chercheurs en sciences humaines, Leriche et Dubié s'appliquent avant tout à décrire ce qu'ils apprennent au contact des populations rencontrées. Point de grandes thématiques de recherche, point de grille théorique trop imposante : les chercheurs font feu de tout bois et leur curiosité n'a ni limite ni garde fou. Les productions en sont dès lors très éparées, suivent le fil des intérêts personnels des chercheurs, mais sont aussi de beaux témoins d'une capacité descriptive remarquable et d'un intérêt sans cesse renouvelé.

Il est, parmi les chercheurs de cette époque, une personne incontournable : Mokhtar Ould Hamidou, savant Maure ayant travaillé en collaboration avec plusieurs des membres de l'IFAN. Érudit intéressé par tous les aspects de la société dans laquelle il était né, sa production est disponible principalement en arabe, langue dans laquelle il a publié deux ouvrages majeurs. En français, il ne nous a laissé que de très brefs aperçus de ses connaissances (Ould Hamidou, 1950; Ould Hamidou et Leriche, 1950; Ould Hamidou, 1952; Ould Hamidou et Descamps, 1968), dans des articles écrits parfois en collaboration avec des chercheurs de l'IFAN, ainsi que le résultat d'un travail actif avec Francis Nicolas (1953). L'influence de ce chercheur a largement dépassé le cercle des scientifiques français, puisque H.T. Norris — présenté ci-dessous — lui dédie un de ses livres.

Durant ces mêmes années, plusieurs auteurs font leur apparition sur la scène scientifique. Il y a tout d'abord, pour rester dans le monde francophone et assez proche de l'IFAN, Odette du Puigauveau. L'aventurière, connue bien plus tôt par ses récits de voyages (1945; 1992; 1993), se découvre, avec les encouragements de Théodore Monod, des talents d'ethnographe et publie en plusieurs parties, dans la revue *Hespéris Tamuda*, son « Arts et coutumes des Maures »³. Les magnifiques dessins de Marion Sénones, sa compagne, donnent à ces articles — dernièrement réunis en un ouvrage — une force extraordinaire, même s'ils ne permettent pas de cacher entièrement certaines erreurs ethnographiques, ou en tout cas certaines imprécisions, de taille.

La fameuse *School of Oriental and African Studies* (SOAS) de Londres héberge pendant ce temps un chercheur qui ne se distinguera pas tant par sa connaissance du terrain maure que par son travail sur les textes et les poésies classiques du répertoire dialectal. Harry Thirlwall Norris (1962a,b, 1968, 1971, 1972) s'intéresse aussi bien à l'histoire qu'à la littérature maure, principalement par l'étude minutieuse de manuscrits et la fréquentation assidue de savants maures. Ses travaux, discutés par la suite, donnent toutefois accès à des textes, des auteurs et des manuscrits maures qui font rentrer le lecteur dans un regard « de l'intérieur » que porte la société maure sur elle-même.

Mais il faut attendre les années 80 pour voir un auteur majeur s'imposer dans le champ de la recherche sur la Mauritanie, et surtout imposer l'étude de la société maure à l'aide d'outils spécifiquement anthropologiques. Tandis que les auteurs précédents se distinguaient avant tout par leurs qualités descriptives,

³Les différentes parties sont publiées dans *Hespéris Tamuda* entre 1967 et 1981, avant d'être dernièrement réunies en un seul volume indépendant (Du Puigauveau (2002)).

par leur volonté de rendre compte du quotidien des populations côtoyées sans grands questionnements théoriques, ou par leurs savoirs d'orientalistes, donnant accès aux idées et aux textes produits par des savants maures ou arabes, Pierre Bonte s'illustre par une lecture structuralo-marxiste de la société maure, et donne un élan nouveau à la recherche sur la Mauritanie, élan qui marquera toutes les générations suivantes de chercheurs basés dans ce pays. Son terrain de prédilection est l'Adrar, et dans un premier temps son approche s'intéresse surtout au pouvoir anté-colonial dans cette région, aux conflits et enjeux de successions liés à l'Émirat de l'Adrar, et à la négociation du pouvoir durant la période coloniale (Bonte, 1981, 1982, 1984, 1991b, 1993, 1998c,b). Une autre de ses thématiques favorites est celle de la parenté, plus spécifiquement la question du mariage arabe et des enjeux de pouvoirs qu'elle suppose (Bonte, 1985, 1987b,a, 1991a,b, 1994a). S'il développe de véritables questions théoriques qui s'intègrent pleinement dans l'histoire de l'anthropologie, Pierre Bonte ne néglige pas pour autant, et loin s'en faut, l'intérêt pour l'histoire locale et l'ethnographie. Son approche n'est toutefois pas tant celle d'un homme de terrain impliqué dans une recherche d'observation participante, mais plus celle d'un scientifique intégré dans les cercles intellectuels maures, développant et discutant un savoir local, interprétatif, porté sur la société maure. Il fait donc un travail titanesque de recension des savoirs locaux sur l'histoire de l'Émirat de l'Adrar, et donne ainsi à connaître un pan entier de la constitution des relations de pouvoir et de hiérarchie dans une région centrale du pays.

Travaillant souvent avec Pierre Bonte, le sociologue de formation Abdel Wedoud Ould Cheikh partage avec lui un intérêt pour les questions de pouvoir local (Ould Cheikh, 1993, 1994, 1998, 2001), plus spécifiquement pour la coexistence, dans la société Maure, d'un système de type segmentaire classique et de relations de hiérarchies et d'inégalités fortement développées (Ould Cheikh, 1985, 2001). Ce chercheur se fait aussi spécialiste des grandes questions et querelles théologiques qui ont traversé les écoles religieuses maures (Ould Cheikh, 2000; Ould Al-Bara et Ould Cheikh, 2004), mais impressionne surtout par l'étendue de son savoir touchant à plusieurs aspects théoriques et empiriques de la société dans laquelle il est né. Son influence va bien au-delà de ses écrits, puisqu'il participe à de nombreuses directions et jurys de thèse, permettant ainsi aux savoirs occidentaux et mauritaniens de se confronter et de dialoguer.

Les années 80 voient un fort développement des études consacrées à la Mauritanie, avec une densité de chercheurs (principalement des femmes) qui publient livres et articles. Catherine Taine-Cheikh, tout d'abord, poursuit les études linguistiques entamées par son professeur, David Cohen, et publie une série d'articles traitant non seulement du dialecte *ḥassāniyya*⁴, mais aussi de son usage et de son instrumentalisation (on peut voir notamment Taine-Cheikh, 1985, 1991, 1998b,a, mais bien d'autres textes sont cités dans la suite de ce travail). Elle participe au développement de recherches menées par des étudiants maures sur leur propre langue, au sein de l'Institut Mauritanien de Recherches Scientifiques, et travaille à la constitution et à la publication d'un outil incontournable pour toutes les recherches menées en pays maure, son dictionnaire *ḥassāniyya*-français (Taine-Cheikh, 1988-).

Aline Tauzin propose, quant à elle, une étude de la société maure largement inspirée par l'ethno-psychanalyse, et traite plus spécifiquement de la question

⁴Le dialecte arabe dans lequel s'exprime les Maures, que je présente en p. 13.

de la femme et des pouvoirs liés au désir qu'elle fait naître au sein de la gent masculine (Tauzin, 1984b,a, 1986b,a, 1988, 2001). Si elle n'est pas la première à s'intéresser à la place de la femme dans la société maure (Ibn Battûta et Odette du Puigauveau l'ont questionnée bien avant elle), elle lui donne une importance et une profondeur jamais atteinte auparavant. Aline Tauzin se distingue également par son attention portée à la littérature orale, contes et poésies comprises (Tauzin, 1982, 1984c, 1989a,b, 1990, 1993, 1995), et propose des textes à la richesse et à la densité incontestables, construisant l'ensemble de ses interprétations (parfois difficiles à suivre) sur une intimité ethnographique évidente. La force de ses descriptions permet une utilisation en seconde main du matériel ethnographique proposé, sans obliger le chercheur à adhérer au cadre théorique proposé. Aline Tauzin propose d'ailleurs, dans un ouvrage au moins (Tauzin, 1993), du matériel ethnographique « brut » laissant aux lecteurs le soin de tirer les interprétations voulues.

Sophie Caratini se fait remarquer par un travail détaillé sur une tribu à cheval entre l'actuelle Mauritanie et le Sahara occidental, les Rgaybât (Caratini, 1989a,b). Une approche anthropo-historique de cette tribu, qui se trouve au cœur des enjeux de libération du Sahara occidental de la mainmise marocaine, place Sophie Caratini sur un terrain thématique proche de Pierre Bonte, intéressée qu'elle est également par les questions de pouvoir et de sa transmission. Cette auteure publie un peu après sa thèse des réflexions plus intimistes et personnelles sur son expérience de chercheuse dans lesquelles elle traite de questions méthodologiques, notamment de son instrumentalisation possible par les personnes avec qui elle a travaillé (Caratini, 1993, 1997).

Mariella Villasante Cervello (devenue Villasante-De Beauvais) termine sa thèse en 1989, consacrée au système foncier de l'Assaba, avant de s'intéresser à la question plus générale des relations entre parenté et politique, en utilisant plus spécifiquement l'exemple d'une confédération de tribus, les Ahl Sidî Mahmûd (Villasante Cervello, 1989; Villasante-de Beauvais, 1996, 1997, 1998). L'intérêt de ses publications se trouve justement dans la réflexion menée autour d'une structure politique regroupant plusieurs tribus et différente de l'Émirat ou de la nation. Plus tard, Villasante-de Beauvais (2000b,a) s'intéressera également à la question de la servitude et de l'esclavage en pays maure.

À partir de la fin des années 90, au tournant du siècle, émerge une nouvelle génération de chercheurs qui poursuit les travaux précédemment commencés ou qui s'intéressent à des objets nouveaux, en lien plus directement avec la nation mauritanienne plutôt qu'une ethnie particulière. Parmi eux, il faut sans doute citer le travail de Corinne Fortier, fortement impliquée dans une approche structuraliste inspirée des travaux théoriques de Claude Lévi-Strauss et Françoise Héritier, en développant des thématiques aussi variées que la question de l'apprentissage et la mémorisation (Fortier, 1997, 1998), la parenté (Fortier, 2001a,b), la question du genre et de la séduction (Fortier, 2004a,b).

Quelles sont les conclusions à tirer de cette rapide revue des principaux auteurs et textes consacrés à l'étude de la Mauritanie, plus spécifiquement de la société maure ? La première, qui saute aux yeux, est une évidente parenté de problématiques et de thématiques. Le pouvoir, la parenté et la littérature orale sont, avec des angles d'approche et des grilles théoriques parfois très différentes, traitées par la plupart des auteurs connus et reconnus. Rien d'étonnant à cela : d'une certaine manière, ce sont là des thématiques « proposées » par la société maure elle-même. Qui, par là même, nous suggèrent une porte d'entrée intéres-

sante pour entamer une présentation générale de la Mauritanie.

Pouvoir et parenté

Si la question du pouvoir fait couler tant d'encre dans la littérature sur la Mauritanie, c'est qu'elle fait perdre bien de la salive aux Maures eux-mêmes ! Les déchirements actuels du pays⁵ ne sont pas étonnants pour un connaisseur de la région : l'histoire des tribus et des formes de pouvoir émirales maures n'est composée que d'alliances provisoires, déchirements, retournements de vestes et autres conciliabules secrets. Le terrain maure est un laboratoire formidable pour la pensée politique, tant les modèles élaborés et parfois très proches de la réalité maure sont constamment remis en question par la tournure des événements.

Donner une vision claire des rapports entre pouvoir et groupes de parenté dans la société maure n'est pas chose simple, tant les manières de percevoir les solidarités et les groupes sont nombreuses, et pas toujours cohérentes entre elles — ce qui permet d'ailleurs aux individus, en fonction des situations, de préférer une présentation de soi en certains termes plutôt que d'autres. Le groupe le plus large dans lequel se reconnaissent les Maures est — sans parler de la question contemporaine de la nation — l'ethnie maure elle-même. Le terme « Maure » qui, en français, possède un étymon rappelant la couleur noire, correspond au terme *ḥassāniyya bidān* ; celui-ci est formé à partir de la racine construisant l'ensemble du champ sémantique autour de la couleur blanche. Tous les Maures, quelle que soit leur couleur de peau, cela va de soi, se considèrent donc comme appartenant à une seule et même ethnie, les *bidān*. Mais ce terme peut aussi être entendu dans une acception plus restreinte, qui nous fait rentrer immédiatement dans la complexité de la constitution des groupes de solidarité.

L'opposition possible est celle qui existe entre *bidān*, *ḥrāṭīn* et *abād* : Maures « blancs », esclaves affranchis et esclaves. Ainsi, pour le formuler d'une manière peu heureuse, certains Maures, certains *bidān*, sont considérés comme méritant plus le titre que d'autres... Le terme *bidān* désigne donc, en fonction des situations d'interlocution, tantôt l'ensemble des individus membres de l'ethnie maure, tantôt sa seule composante dominante, et sans doute minoritaire. Il permet alors de faire la distinction entre les individus membres de tribus qui ne furent jamais soumises, et ceux qui le sont aujourd'hui ou qui le furent au cours de l'histoire.

La question de l'esclavage a fait couler passablement d'encre dans la littérature militante comme dans la littérature scientifique⁶. Elle doit se comprendre par une anthropologie, somme toutes assez banale, de la servitude : si les termes univoques utilisés en Mauritanie et le fait que les statuts semblent *a priori* immuables peuvent choquer, la relation de maître à esclave ressemble à une relation paternaliste de servitude connue ailleurs dans le monde. Je ne pense pas qu'un positionnement moral s'impose pour le chercheur : pour ma part, je tente simplement de décrire les relations que j'ai pu observer entre maître et esclaves⁷,

⁵Alors que j'écris ces lignes, le pays en est à son deuxième coup d'État réussi en trois ans, le résultat d'une x^e tentative. L'instabilité politique actuelle ne semble être qu'un avatar supplémentaire des luttes de factions bien connues dans l'histoire de ce pays. La simplicité avec laquelle ces coups d'État se vivent montre à quel point le changement brutal de pouvoir ne semble ni exceptionnel, ni scandaleux, ni parfaitement inattendu.

⁶Il faut, en plus des textes cités précédemment, noter l'ouvrage de Urs Peter Ruf (1999) et les articles de Pierre Bonte (1998a, 2002) ou Olivier Leservoier (2001, 2000).

⁷Car ceux-ci, rares dans la Mauritanie contemporaine, étaient bien présents dans le village

ainsi que différents discours et comportements que les uns entretiennent envers les autres. Cette simple description plaide pour une compréhension des rapports maîtres / esclaves qui dépasse la force des termes français, et pour une immuabilité des statuts individuels largement fantasmée — comme nous le verrons d’ailleurs pour l’ensemble des statuts dans lesquels sont pris les Maures.

L’ethnie maure est organisée par tribus (*qabā’il*, sing. *qabīla*). Regroupement d’agnats se considérant comme descendants d’un ancêtre éponyme unique et cousins paternels patrilatéraux entre eux (*awlād amm*), la tribu maure peut se subdiviser en fractions (*rkīza*, *fahā*), dont la plus petite unité fait parfois référence à un ancêtre dont l’existence n’est pas plus ancienne que une ou deux générations. Ces tribus sont elles-mêmes regroupées selon deux ordres distincts : les tribus dites, d’une part, maraboutiques ; celles dites guerrières. L’histoire populaire fait remonter cette distinction à la période durant laquelle les tribus Bani Hassan, venues de la péninsule arabique, ont pris le pouvoir dans cette région du monde, dominant les tribus berbères déjà islamisées après la venue des Almoravides. Ainsi, les tribus dites guerrières, ou aussi *ḥassān*, seraient issues directement des tribus arabes conquérantes et vainqueurs, tandis que les tribus maraboutiques (*zwāya*) seraient issues des groupes dominés dont la présence est antérieure à l’arrivée des « arabes ». A cette distinction basée sur une histoire largement réécrite⁸, donnant de fait une supériorité aux tribus dites « arabes », s’ajoute une distinction basée sur un ensemble de savoirs et de savoir-faire supposés participer de la construction identitaire de chacune des « familles » de tribus. Pour le dire rapidement, et selon une formulation souvent reprise (Boubrik, 1998), les uns sont hommes d’épée, les autres hommes de Dieu. Les uns s’occupent des choses de la guerre, les autres s’occupent des savoirs — religieux, livresques, scientifiques. Les premiers sont bien plus souvent nomades, les seconds occupent plutôt les villes ou les villages du désert mauritanien.

Aucune classification simpliste ne résiste aux faits : il en est de celle-ci comme des autres. Si presque toutes les tribus maures se considèrent comme appartenant à l’un ou à l’autre des ensembles, certaines revendiquent une double appartenance : ainsi en est-il, notamment, de l’immense (par sa taille et sa réputation) tribu Kunta, dont presque toutes les personnes avec qui j’ai travaillé dans le cadre de ce travail se réclamaient. De plus, l’image claire qui se dégage du passé — les tribus guerrières au pouvoir, les tribus maraboutiques au savoir — est bien plus floue depuis la période coloniale et l’avènement aux postes de pouvoir d’individus issus de tribus maraboutiques.

Parmi les tribus issues de l’un ou l’autre des groupes, certaines sont dites tributaires. Elles portent, en *ḥassāniyya*, les noms, souvent tus car trop péjoratifs, de *laḥma* ou *aznāga*, et sont soumises à un ensemble d’obligations qui tirent leurs justifications de périodes historiques durant lesquelles elles ont remis leur destin, qu’elle ne pouvaient plus assumer toute seules, à une autre tribu. Cette situation de dépendance complète perdure aujourd’hui bien souvent — aux niveaux économique et symbolique en tout cas — et le statut de tributaire reste, parmi les statuts dominés, celui qui se trouve au bas de l’échelle.

où j’ai mené mon terrain.

⁸Pour rentrer bien plus précisément dans ces événements, pour comprendre également la bataille de Sharbubba, qui serait, à nouveau selon l’histoire populaire, la bataille durant laquelle les tribus *ḥassān* ont définitivement assis leur domination, et l’ensemble des oppositions qui sont construites à partir de cette histoire, il faut lire Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985), plus spécifiquement les chapitres III et IV.

Deux autres groupes, généralement endogames, marquent le paysage social complexe maure : les griots (*īggāwan*) et les forgerons (*m'allmīn, ṣannā*). Les familles des uns et des autres sont souvent attachées à une tribu ou à une famille particulière : ils travaillent en leur sein et sont aussi, en tous cas par certains discours, assimilés à la tribu avec laquelle ils travaillent. Ainsi en était-il notamment des discours tenus à l'égard des deux familles forgerons du village dans lequel j'ai travaillé : mes interlocuteurs, à la fois soucieux de donner une image généreuse et égalitariste de leur village, et enclins à penser que certaines subtilités de la société maure m'échappait, me présentaient les familles de forgerons comme, tout simplement, des familles Kunta comme les autres. Cette assimilation par la parole ne doit pas nous rendre dupe d'une véritable ségrégation opérée entre les familles de forgerons et de griots rendant toute alliance — selon le principe de l'interdiction de l'hyogamie féminine — impossible entre les groupes.

Tant les griots⁹ que les forgerons sont perçus comme des groupes distincts de la société maure, dont les membres sont parfois redoutés. La raison en est, pour les deux groupes, liée à l'importance et la liberté de leur parole. Griots et forgerons ne sont en effet pas soumis aux différents codes de pudeur et de retenue en vigueur dans la société Maure — en tout cas ils ne les respectent pas. Libres de soulever des thématiques auxquelles d'autres ne peuvent même pas penser, le moindre mouvement de leurs lèvres peut faire naître un sentiment de peur et de crainte chez les personnes présentes. La parole des griots m'a parue parfois moins libre, en tout cas moins corrosive, que la parole des forgerons, mais elle est sans doute bien plus redoutée : la parole des griots est en effet bien plus susceptible de voyager et d'être reprise aux quatre coins du pays.

Au sein de l'ensemble des groupes présentés ci-dessus (les tribus, les groupes d'esclaves et d'esclaves affranchis, les tributaires, les griots et les forgerons) existe une hiérarchie mouvante et toujours remise en question. Au sein d'une tribu, c'est une famille et sa fraction qui possède le pouvoir, prend et impose les décisions importantes au sein de la tribu. C'est elle qui, en cas de conflit soit au sein même de la tribu, ou avec une tribu opposée, prendra les décisions et les responsabilités nécessaires. Cette forte hiérarchisation au sein même des groupes tribaux coexiste avec une idéologie tribale égalitariste — ce qui va à l'encontre de nombreuses définitions données de la société segmentaire, qui caractérise pourtant en bien des points la société maure¹⁰.

Le pouvoir ne se gère toutefois pas uniquement au sein des tribus ou des fractions elles-mêmes : des formes historiques et contemporaines d'organisation supra-tribales existent. L'émirat, tout d'abord, est la forme historique dans laquelle s'est le mieux, et le plus longtemps, incarné le pouvoir supra-tribal au sein de la société Maure¹¹. Quatre émirats principaux ont fait l'histoire du pays : l'émirat du Brakna, celui du Trarza, du Tagant (dit aussi émirat des *idāwīš*, du nom de la tribu émirale) et de l'Adrar. L'histoire des émirats ne peut être entièrement distinguée de l'histoire des relations entre les Maures et les puissances

⁹Étudiés par Michel Guignard (2005), sur le travail duquel je reviendrai par la suite.

¹⁰Cette trop rapide évocation du pouvoir tribal est plus que lacunaire. Pour une discussion complète de la question du pouvoir au sein des différentes tribus, et pour notamment saisir les différentes manières de gérer le pouvoir au sein des tribus maraboutiques et guerrières, le lecteur peut consulter Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985, chap. V), dont je m'inspire très largement pour l'ensemble des paragraphes de cette section.

¹¹Voir à ce propos Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985, chap. V) qui considère l'Émirat comme une « ébauche d'État ».

étrangères, celles-ci cherchant à favoriser l'émergence d'interlocuteurs uniques avec lesquels elles puissent traiter. Toutefois, l'existence des émirs et leur autorité ne peut leur être réduite : tant l'émirat de l'Adrar que du Tagant ont évolué, pendant longtemps, hors de la sphère d'influence des traitants européens. Les émirs, qui étaient avant tout les chefs des guerriers des tribus rattachées à l'émirat, possédaient une série de droits et recevaient des redevances des tribus en question (Ould Cheikh, 1985, 528 sq.).

La seconde forme de pouvoir supra-tribal, qui ne peut être comparée à l'émirat tant elle semble bien moins forte et bien plus marginale, est la confédération (*ittihād*) de tribus. Elle a été mise en évidence et étudiée plus spécifiquement par Mariella Villasante-de Beauvais (1998), qui s'est intéressée au cas des Ahl Sidi Mahmud. Ceux-ci sont issus du regroupement de onze tribus divisées en cent sept fractions. Les liens entre les individus, qui reconnaissent une chefferie unique, ne sont pas agnatiques — sauf, bien évidemment, au sein de chacune des tribus — mais de l'ordre de l'alliance. Dans le cas des Ahl Sidi Mahmud, ces liens viennent au départ d'une protection religieuse, mais se sont rapidement transformés en protection politique.

Cette très rapide présentation de différentes formes de pouvoirs, des imbrications entre les relations de pouvoir et la parenté, et de la multitude des référents possibles pour faire reconnaître une situation particulière nous laisse imaginer l'ensemble des possibilités ouvertes lorsqu'il s'agit, pour un individu, de se construire une identité et de se mouvoir au sein de la société maure. Une des stratégies fondamentales est la possibilité de lire la parenté par les agnats ou par les cognats, permettant d'être rattaché à deux groupes parfois distincts. Il va de soi que la parenté justifiant le pouvoir est avant tout une question sociale et non biologique. Dans le cas de nombreuses familles, le rapprochement effectué avec un groupe dont elles ne sont pas issues est très rapidement entériné par l'intermédiaire d'alliances bien choisies ou, plus simplement, de discours à caractère agrégatif. Ainsi, par exemple, en était-il de certaines familles issues de tribus autres que les Kunta, mais venues s'installer dans le village de Rachid, familles desquelles on disait facilement qu'elles étaient venues de l'extérieur mais qu'elles faisaient maintenant partie de la tribu : un discours tenu sur quelques générations et une ou deux alliances font rentrer ces personnes au sein de la tribu, les assimilant à la communauté d'agnats qu'elle représente.

Les enjeux et les rapports entre parenté, pouvoir et politique sont bien trop vastes pour être traités ici même ; ce n'en est pas le but. Remarquons toutefois que l'abondance de la littérature qui évoque ou qui approfondit ce sujet n'est que le reflet de la complexité du terrain maure et des possibilités qu'il offre. La question du pouvoir ne peut être passée outre tant elle est au centre des préoccupations de chacun et de la dynamique de la vie sociale maure. Ce travail ne l'évite d'ailleurs pas : la question du pouvoir et de la création des hiérarchies est même au centre de l'ensemble des chapitres. Par contre, nous allons le voir plus loin dans cette introduction, c'est par l'intermédiaire de l'anthropologie des jeux et de la parole que j'ai décidé de lui donner forme, proposant par là même, je l'espère, un regard nouveau sur cette question lancinante.

Littérature orale

Une seconde thématique qui revient telle une ritournelle dans les études sur la Mauritanie est celle, également vaste, que l'on peut regrouper sous le

concept de littérature orale. Rien d'étonnant non plus à ce que cela soit un des objets d'étude récurrent : langue et parole sont pour les Maures objets de fierté autant qu'ils constituent des ciments de première importance pour la question identitaire.

La culture matérielle maure est connue pour une certaine discrétion, et le fait qu'elle soit réduite à son plus strict minimum ne l'empêche pas d'être investie d'aspects symboliques très forts¹². Par contre, ce que l'on peut qualifier de culture immatérielle (faits de parole, musique, etc.) constitue un des fondements de l'identité maure et participe, en grande partie, à la manière dont les Maures se distinguent des groupes environnants. La prépondérance de cette culture immatérielle est à mettre en rapport avec le fait que la plupart des Maures étaient, jusqu'à l'indépendance et aux sécheresses des années 70, nomades. Or, le nomadisme ne s'accommode que mal de matériaux trop imposants ou trop lourds, et cette clause de nécessité a sans doute canalisé ou développé l'importance de certains aspects de la parole dans la construction identitaire du groupe maure.

Au nomadisme, il faut sans doute ajouter le rythme, particulièrement lent, auquel se déroule la vie quotidienne dans la plupart des régions rurales du pays. Dans ces régions éloignées de l'effervescence de la capitale, on passe beaucoup de temps à ne rien faire ; lorsque des activités sont menées, elles ne nécessitent que rarement la pleine attention des individus concernés. Il y a de la place pour l'échange, pour la parole, pour la discussion. Et pour bien d'autres personnes, c'est l'ennui qui est le compagnon de bon nombre de journées, parfois très longues, très chaudes, durant lesquelles la seule chose à faire est d'attendre que le temps passe. Cet ennui s'empare alors des individus, ennui qui se trouve être, parfois, un terrain fertile pour la parole ou la parole ludique, celle qui permet de tuer le temps.

Cette parole, j'ai mis plusieurs mois à pouvoir en articuler quelques mots, plusieurs années avant de pouvoir me sentir à l'aise dans les discussions quotidiennes. La langue parlée par les Maures de Mauritanie est le *ḥassāniyya*, une variante dialectale de l'arabe. Étudiée de manière extensive et dans un premier temps par David Cohen (1963) qui en a proposé une grammaire, puis par son étudiante Catherine Taine-Cheikh qui a repris le flambeau et entamé la publication d'une mine d'or sous la forme de son *Dictionnaire ḥassāniyya-Français* (1988-), c'est une langue qui a fait l'objet de suffisamment de travaux pour permettre à un néophyte de l'approcher sans redouter par trop un effort voué d'avance à l'échec.

Langue et sentiment d'appartenance à un groupe culturel commun sont fortement liés. Le *ḥassāniyya* est fondamentalement un, malgré des différences régionales minimes et presque uniquement lexicales (Taine-Cheikh, 1988-, XVII). La langue est le marqueur par excellence de la frontière ethnique, et permet aux Maures de se distinguer des ethnies environnantes. Le *ḥassāniyya* est d'ailleurs nommé par ses principaux locuteurs également *klām ḥassān* (la langue des Hassan) ou *klām al-bidān* (les langue des Maures). Le premier syntagme fait référence à la domination d'une tribu guerrière, les Bani Hassan, par qui se seraient imposés au XVII^e s. la langue et l'ordre social actuel¹³. Le second fait référence à l'ethnonyme *bidān*, formé sur la racine *b y d* qui construit l'ensemble des mots faisant référence à la couleur blanche : les Maures se considèrent ainsi

¹²Comme le montre notamment Sébastien Boulay (2003) pour la tente.

¹³Pour une discussion détaillée de l'importance supposée et réelle des Bani Hassan, voir Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985, 197 sq.).

comme ceux qui ont une couleur blanche, en contraste bien évidemment avec les populations habitant au sud des régions dans lesquelles ils avaient l'habitude de s'installer et de nomadiser¹⁴. Chacun de ces deux syntagme met en évidence le lien, consubstantiel, existant entre la langue et l'ethnie, la langue et le groupe.

Les *bidān*, qui habitent sur une terre qu'ils désignent par le syntagme *trāb al-bidān* (la terre des *bidān*) et utilisent *klām al-bidān* pour communiquer, forment un groupe dont l'existence et l'homogénéité sont affirmées et jamais remises en question par les membres du groupe. L'étude de l'histoire montre à quel point le groupe Maure n'est pas, loin s'en faut, à l'abri d'influences et de métissages venus de l'ensemble des groupes ethniques frontaliers — l'étude des origines de la musique pourrait aussi largement nous en convaincre, comme le suggère Michel Guignard (2005, 174 sq.). Il n'en reste pas moins, et c'est là l'essentiel, un groupe dont les membres se pensent et vivent en tant qu'appartenant à un groupe homogène, distinct des autres groupes qui ne parlent pas la même langue. Et c'est ce critère, plus que tout autre, qui permet de faire cette distinction. Il est assurément possible de reprendre au compte de la société maure l'affirmation faite par Dominique Casajus (2000, 26) à propos des Touaregs : « ce par quoi ils se distinguent des autres, ce n'est pas seulement leur langue, mais le fait qu'elle est le trait par lequel ils choisissent de s'en distinguer ».

Sous le label de littérature orale se trouve une série de faits de langue bien plus spécifiques et étudiés par de nombreux chercheurs. Le plus important est sans doute le corpus poétique infini auquel nous convie la Mauritanie, corpus souvent utilisé dans différents travaux, linguistiques ou anthropologiques, soit comme matière première de l'étude, soit comme forme d'argument dans une démonstration dont la poésie n'est pas le sujet principal. La Mauritanie est souvent présentée, et pas que par des personnes qui lui sont extérieures, comme le pays « au million de poètes »¹⁵, assertion qui n'est pas dénuée d'un certain fondement, tant la capacité à réciter ou improviser des vers est largement partagée.

Mais la poésie n'épuise pas l'ensemble de ce que l'on peut appeler la littérature orale. Aline Tauzin (1984a,c, 1990, 1993) s'est intéressés depuis de longues années aux contes qu'ont pu lui transmettre certaines femmes de l'est du pays, plus spécifiquement des régions du Hodh et du Tagant. A travers la mise en scène de personnages parfois fantastiques et surtout d'animaux aux caractères bien définis, les contes proposent une lecture et une interprétation de la société dans laquelle ils prennent place. Finalement, ce sont aussi les devinettes (Dubié, 1947a; Leriche, 1956; Taine-Cheikh et Ould Cheikh Ahmed, 1995) qui ont retenu l'attention de certains chercheurs, malheureusement de manière souvent anecdotique par rapport à l'ensemble de leurs travaux, sans qu'ils en fassent un champ d'étude et d'analyse complet, les devinettes semblant d'une manière un peu étrange résister à l'interprétation.

De l'étude de l'ensemble de ces phénomènes, le lecteur ne peut s'empêcher de percevoir un petit goût de nostalgie. La parole, ou plus spécifiquement les faits langagiers particuliers comme la poésie, le conte ou les devinettes, semblent souvent être des espèces en voie de disparition. L'anthropologie de la parole serait une forme d'anthropologie de l'urgence un peu passéiste, dont la nécessité

¹⁴Sur la richesse de la racine *b y d*, son importance symbolique, et les fantastiques enjeux de classement qui se trament autour des termes liés à la couleur — bien souvent présumées — des personnes, voir Catherine Taine-Cheikh (1989).

¹⁵Je reviens sur cette expression, et sur une présentation plus spécifique de la poésie, dans le chapitre 7.

grandirait en fonction de la rapidité de ces formes de paroles à disparaître. Assurément, cette impression possède certains fondements justifiés. L'avènement d'une vie urbaine omniprésente et des activités modernes que sont la radio ou, plus important encore, la télévision, participent d'un éparpillement des occasions de rencontre et de partage entre des personnes promptes à jouer avec la langue. Étudier la parole, dès lors, serait-il nécessairement lié à une difficulté à prendre en considération la vie contemporaine et l'évolution de la société maure nomade « traditionnelle » ?

La réponse à cette question se doit d'être négative — et nous amènerons de l'eau au moulin de cette nécessité durant l'ensemble de ce travail. Une des premières raisons en est que la « littérature orale » ne peut et ne doit être comprise comme un corpus se réduisant à mesure que les vieillards-bibliothèques se meurent. Certes, un ensemble de poésies et de savoir-faire liés à des poésies, de contes ou de devinettes autrefois classiques sont en train de se perdre à tous jamais. La parole, le fait linguistique, et la littérature orale, eux ne se perdent jamais : ils se renouvellent sans cesse à mesure que la langue et la situation contemporaine évoluent. Étudier la parole ou la littérature orale, c'est avant tout étudier cette évolution.

Genre

Une dernière thématique récurrente est celle du genre — ou, plus spécifiquement, celle de la question féminine qui ouvre souvent sur des réflexions plus large sur le genre. La manière dont les femmes se comportent en Mauritanie, l'immense liberté de parole et de mouvement dont elles font preuve — d'autant plus pour un regard occidental imprégné de clichés sur la position de la femme en pays musulman —, l'importance de leur pouvoir politique et économique¹⁶ sont autant de raisons susceptibles de titiller l'intérêt des chercheurs en sciences sociales. Et si, pour cette problématique, beaucoup de Maures sont conscients de la différence existante entre la manière d'être des femmes dans leur ethnie par rapport à d'autres groupes connus, la thématique semble bien plus naître des interrogations de personnes extérieures que suggérée par les Maures eux-mêmes.

Toutefois, si la question de la place des femmes a suscité beaucoup d'intérêt de la part des chercheurs, si elle a obligé à placer la question du genre au centre des intérêts de certains de leurs travaux, peu se sont intéressés spécifiquement et uniquement à cette question, et l'ont bien plus adéquatement traitées tout au long de leurs recherches. Il faut noter l'étude d'Aline Tauzin (2001), consacrée entièrement à la position de la femme, menée à l'aide d'une grille d'analyse d'ethno-psychanalyse ne permettant que difficilement d'inscrire ses recherches dans des thématiques spécifiquement anthropologiques. Toutefois, l'importance que l'auteure donne à la question du désir (féminin et masculin) et à sa gestion par les membres de la société maure donne une ampleur certaine à ses travaux.

Il est à noter encore que parmi les thématiques dans lesquelles l'usage d'une lecture de la société en terme de genres semble s'imposer, celles de l'amour, du flirt, de la courtoisie et de la drague sont particulièrement récurrentes. Il en est ainsi certainement en raison tout d'abord de la poésie d'amour, omniprésente, très connue et codifiée que produisent les Maures, mais aussi en raison de la

¹⁶Ce dont on peut se convaincre en lisant le travail de Céline Lesourd (2006), consacré aux grandes commerçantes de Nouakchott.

manière dont les sentiments amoureux sont gérés par les Maures, manière, pour le dire très brièvement, pour le moins... riche et complexe¹⁷. Cette thématique de l'amour et de sa gestion en milieu maure offre une porte d'entrée directe et fascinante dans les complexités de la construction des caractères genrés des personnes, bien que la question du genre, loin s'en faut, ne se résume pas à cet aspect particulier.

L'approche que j'ai choisie par rapport à la question du genre est de ne pas en faire une thématique spécifique de mon travail, mais de garder une attention particulière à la manière dont les différents faits sociaux dépendent ou non des questions de genre. Les paroles prononcées, les manières de faire, les enjeux sociaux de la parole sont-ils les mêmes pour les hommes et les femmes, entre hommes, entre femmes, entre hommes et femmes ? J'ai prêté attention à ce que, lorsque le générique — masculin par nécessité de la langue française — était utilisé, cela soit un « vrai » générique, et non simplement un générique cachant une multiplicité virile uniquement. Les cas où le générique ne concerne que le genre masculin sont répertoriés, et les analyses nécessaires proposées.

Jeux et paroles

Découvrant, de plus en plus profondément, la réalité maure à travers les textes théoriques rapidement évoqués ci-dessus, je me suis mis, dès l'année 2001, à réfléchir à la manière dont je pouvais construire un sujet de thèse s'appuyant à la fois sur les études déjà menées, tout en apportant soit un regard soit une ethnographie nouvelle. Il s'agissait d'éviter la redondance tout en essayant de profiter des travaux existants et de leurs avancées, descriptives tant que théoriques.

Le constat est simple, presque trivial : « la matière première de nos travaux d'ethnologues n'est rien d'autre que la parole de ceux qui nous accueillent et nous accordent l'hospitalité durant ce que nous appelons nos années de terrain » (Casajus, 2000, 11). Tant qu'à décrire, décrire ce qui vient à nos sens : de la parole, principalement. Voilà assurément la raison première et fondamentale qui m'a, moi aussi, mené vers l'étude de la parole en milieu maure. D'autres raisons toutefois nécessitent d'être développées plus avant ici ; surtout celles qui, entre toutes les paroles, m'ont dirigées vers l'étude de la parole ludique et agonistique.

Pénétrer le monde maure ne peut se faire sans une certaine connaissance de la langue maure, raison pour laquelle je m'étais astreint à un début d'apprentissage lors de mon premier long séjour en terres mauritaniennes. Mais en même temps que je découvrais la difficulté à aller à la rencontre de modèles théoriques en apprenant une langue et les aspects les plus prosaïques de la recherche, s'ouvrait à moi, et par la parole uniquement, un monde dont je n'apercevais alors que l'entame. Dès mes débuts en *ḥassāniyya*, j'ai remarqué que les réactions des personnes avec qui je partageais mes connaissances possédaient toute un air de famille, une forme de ressemblance... Un certain étonnement, certes, mais rapidement est venue la volonté de jouer avec cet étranger balbutiant quelques mots de leur langue, si intimement liée à la perception qu'ils se font de leur identité. J'ai des souvenirs très précis d'instantanés durant lesquels, par la moquerie, le jeu, l'ironie, la répétition de mes erreurs langagières, mes amis avec lesquels j'exerçais mes premiers savoirs du *ḥassāniyya* s'amusaient de leur propre langue

¹⁷Voir chap. 6.

et de mon apprentissage. De manière récurrente, dès que j'avais acquis certains termes, certaines tournures de phrases, je rencontrais des personnes prêtes à me les faire répéter — pour le simple bonheur de les entendre sortir de ma bouche — ou se faire un malin plaisir d'utiliser d'autres termes, d'autres mots, d'autres expressions, dans le but avoué de me perdre au sein de la complexité langagière aussitôt que je pensais y avoir pris pied.

Peu à peu, par goût du défi, par volonté de faire taire certaines moqueries que je ne savais pas encore bienveillantes, je me suis mis à travailler presque uniquement mon vocabulaire et mes capacités linguistiques au lieu de récolter des généalogies ou des histoires de familles qui, finalement, m'ennuyaient plus qu'elles ne donnaient sens à mon premier séjour. Le jeu autour de la langue aidant, la fierté de me distinguer des autres occidentaux que je pouvais alors rencontrer parfois en Mauritanie, la proximité que je pensais pouvoir acquérir avec un monde qui me paraissait alors si étrange furent autant de facteurs me dirigeant vers une réflexion plus complète autour de l'importance de la parole. Ce n'est que deux ans après mon retour en Suisse que j'ai terminé l'écriture de mon travail de mémoire et entamé une réflexion sur la suite de mon parcours universitaire, donc l'éventualité d'une recherche doctorale. Les lectures que je commençais à intégrer m'avaient révélées l'importance de la parole, mais sans réussir à me départir de l'impression qu'aucun anthropologue n'avait jusqu'à présent osé s'emparer d'un sujet à la fois aussi complexe et si bien balisé dans le champ de la linguistique. Ainsi, à cette envie première de m'intéresser à la parole venait s'ajouter une forme de complexe lié à mes connaissances beaucoup trop lacunaires de la langue et des théories scientifiques sur le langage. Complexe toujours présent aujourd'hui, quoique passablement assumé.

Dès 2001, ma rencontre avec Thierry Wendling, nommé à Neuchâtel depuis peu, m'a permis de rentrer en contact avec l'anthropologie des jeux. Celle-ci n'est pas véritablement constituée comme champ disciplinaire reconnu, malgré quelques ouvrages importants qui jalonnent l'histoire des sciences humaines (Huizinga, 1951; Caillois, 1967 [1958]; Wendling, 2002). Cela ne m'a pas empêché de relire mes différentes expériences à l'aune des réflexions que je pouvais alors partager avec ce spécialiste du jeu. Celles-ci, peu à peu, ont pu prendre forme pour constituer un sujet de thèse qui me semblait cohérent. La parole serait bien la matière première de ma thèse, mais en prenant bien garde à m'intéresser aux nombreux jeux — de formulation, de sens, etc. — dont elle serait l'objet.

C'est ainsi que j'ai inscrit, en 2003 et sous la direction de Ellen Hertz, mon sujet de thèse à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sujet dont le titre contenait le concept de joutes oratoires¹⁸. L'idée première était de faire la part belle à deux faits sociaux que j'avais largement côtoyés mais jamais étudiés lors de ma première recherche de terrain (les joutes poétiques et les sessions de *gerrygan*) tout en m'intéressant à certains jeux verbaux principalement enfantins (les devinettes notamment). Mon travail de terrain en décidera autrement : même si certaines joutes poétiques sont présentées

¹⁸ « Plaisanteries, devinettes, poésies : joutes oratoires en milieux maures ». L'inscription de ce sujet de thèse est allé de pair avec la présentation d'une demande de subside au Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifiques (FNS) pour une recherche comparative, menée sous la direction de Thierry Wendling par trois doctorants. Recherche finalement abandonnée en raison du refus du subside, mais qui donna tout de même lieu à un colloque et à sa publication. Voir Wendling (2005).

dans le chapitre 7, je n’y fais qu’évoquer les séances de *ǧerrycan*. Avant de voir plus avant de quelle manière le travail qui suit s’est construit — sur le terrain puis devant l’écran de mon ordinateur — je me dois de présenter la manière dont je pensais la thématique à construire à l’heure de mon nouveau départ, en septembre 2003, pour la Mauritanie.

Le jeu, tel que je me l’imaginai alors, devait avant tout être une manière formalisée de convoquer le ludique et de jouer de l’aléa ou du hasard. Pour le dire très rapidement, le jeu devait, du point de vue des acteurs, être reconnu comme tel pour être considéré comme un jeu. C’est pourquoi le projet premier de ma thèse, même s’il ouvrait la porte aux paroles ludiques non formalisées (les plaisanteries), restait avant tout centré sur les usages ludiques de la poésie et sur les devinettes, paroles elles aussi largement formalisées. Tout en proposant un tel projet, je savais pourtant que je ne me dirigeais pas vers la question du jeu en Mauritanie pour ne m’intéresser qu’aux paroles formalisées, car ce qui m’avait largement marqué lors de mon premier séjour dans ce pays, c’était l’omniprésence du jeu au quotidien : pas du jeu formalisé, mais du jeu qui s’inscrit, de manière parfois très subtile, au sein de très nombreuses interactions. Nous ne cessions de répéter, avec un ami lui aussi en recherches doctorales dans ce pays, à quel point « les Maures sont joueurs » : énoncé bien évidemment trop vague et naïf pour tenir sa place dans un travail d’ethnologie, mais recouvrant tout de même une certaine réalité. Les Maures, pour la plupart d’entre eux, se distinguent par leur capacité à plaisanter d’événements, de paroles, de situations rencontrées au quotidien. L’humour, souvent mordant et caustique, ponctue une immense part des interactions maures. Impression bien évidemment impossible à quantifier ou à préciser plus avant — si ce n’est par les exemples qui suivront tout au long du travail — mais suffisamment forte pour me convaincre, très rapidement, de l’erreur fondamentale à me restreindre à la seule étude des jeux formalisés. Je ne pouvais toutefois résoudre de manière définitive — et je ne l’ai d’ailleurs toujours pas résolu — la question fondamentale de savoir, concrètement, où arrêter mes investigations autour de la parole et de ses aspects ludiques : ce n’est en tout cas pas la question de la formalisation du jeu qui le permettait. Ainsi, j’ai dû attendre mes recherches de terrain pour que des premiers éléments de réponse, peu à peu, émergent.

Mais avant d’évoquer ce moment essentiel de ma recherche, il me faut évoquer une dernière rencontre effectuée, cette fois, au niveau livresque. Il s’agit d’un ouvrage dont la teneur m’a marqué, tant par la manière dont l’auteur a mené sa recherche que par celle dont il a réussi à rendre, en finesse, la complexité de la parole dans le milieu étudié. Dans *Gens de parole*, Dominique Casajus (2000) s’intéresse à la parole des Touaregs et met en évidence une série de logiques parfois paradoxales et contradictoires qui, pour la plupart, permettent aux individus de se construire des sentiments d’appartenance tantôt liés à leur appartenance ethnique, tantôt à leur appartenance bien plus large à la communauté de croyants reliés entre eux par la parole et la langue coranique. La découverte de ce livre¹⁹ fut pour moi une ouverture et une forme de confirmation de l’intérêt à porter mon regard uniquement sur la parole des Maures, tant il était alors évident que les pistes à la fois ethnographiques et interprétatives sont nombreuses et pertinentes.

¹⁹Qui s’inscrit dans une tradition, revendiquée par l’auteur, d’anthropologie de la parole, débutant avec l’ouvrage majestueux de Geneviève Calame-Griaule (1965).

Ce travail m'a également conforté dans l'idée alors floue que j'avais de la question de la description et de la problématique de la généralisation des données ethnographiques. Ma formation m'avait plutôt dirigé, dans un premier temps et de manière assez intuitive, vers un intérêt poussé pour les questions théoriques, plus spécifiquement vers une anthropologie à tendance généralisante et formalisante. Avidé de scientificité, certain que l'anthropologie rivalisait sur des terrains ressemblants à ceux des sciences dites « dures », je trouvais un certain soulagement dans des articles et des ouvrages modélisant le monde social et lui donnant une impression de rigueur certaine²⁰. Si j'étais alors, au moment de commencer mon travail de thèse, certain de ne plus trouver dans ce genre d'anthropologie mon bonheur, je n'étais pas pour autant convaincu de l'importance, voire même de l'intérêt, de l'ethnographie. Celle-ci me paraissait alors souvent avoir de la peine à dépasser la simple anecdote, et souffrir justement de ce qui fait la force des théories généralisantes, à savoir de capacité à comparer des faits sociaux très divers et sans rapport évident entre eux. D'un côté, des théories capables de dissenter sur le monde mais dont j'avais alors découvert l'inadéquation à rendre compte de sa richesse, de l'autre des théories peu englobantes, tirant leur richesse de la description mais incapables de dépasser le récit particulier.

C'est en me tournant tout d'abord vers des auteurs états-uniens, dont je dois absolument citer Clifford Geertz (1973, 1980, 1988), que j'ai entamé une réflexion sur une question à laquelle je ne pouvais donner de réponse : comment décrire des faits somme toute banals — ce que sont la plupart des faits ethnographiques — sans rester dans l'anecdotique ? Car là était bien un des points pour lesquels l'anthropologie structurale, notamment, m'avait séduite : avec elle, au moins, il n'est pas question de questionner l'aspect scientifique de ce savoir, tant la formalisation semble justifier à elle seule l'utilisation du substantif « science ». Or, avec une anthropologie interprétative telle que la propose Geertz, la question de la description rejoignait celle de l'interprétation et, dès lors, permettait à l'ethnographie de dépasser l'anecdote.

L'ouvrage de Dominique Casajus m'a permis, plus que d'autres, de saisir en quoi la description ethnographique pouvait, sans lourdeur et sans faux outils cachant le vide théorique de certaines théories formalisantes, proposer une interprétation forte tout en décrivant des aspects banals de la vie quotidienne. Autrement dit, je me confortais dans l'idée, pas évidente alors pour moi, qu'il était possible de rendre justice aux personnes qui accueillent l'ethnologue de longs mois ou de longues années durant, tout en proposant une vraie interprétation des faits ethnographiques. La méthode me semblait beaucoup plus inductive²¹ que ce que d'autres textes peuvent laisser voir. Je reste toutefois convaincu de l'impossibilité à généraliser par trop les théories et avancées anthropologiques, et me suis résolu à travailler sur une thématique très régionale, sans volonté de proposer une réflexion plus générale.

Les questions et les influences desquelles je me suis inspiré avant de partir faire mon travail de terrain étaient donc multiples : à la fois une connaissance assez complète des travaux anthropologiques consacrés à la Mauritanie, une volonté de prêter une attention particulière au jeu et, finalement, à la parole — autrement dit, tout ce qui pouvait être de l'ordre du jeu verbal ou des joutes oratoires.

²⁰Pour l'exemple, on peut citer le travail de Françoise Héritier (1981), que j'ai tenté de comprendre de longues heures durant.

²¹Même s'il semble naïf de croire que des faits seuls puissent naître les théories...

Le travail de terrain

Je suis arrivé en automne 2003 à Nouakchott, capitale de la Mauritanie, accompagné de mon vague projet de thèse, de mon lexique français-*ḥassāniyya* et de certains volumes du dictionnaire *ḥassāniyya*-français (Taine-Cheikh, 1990, 1988-). De ce pays, je connaissais principalement une région : l'Adrar. J'y avais entendu dire que le Tagant, une région se trouvant au sud de l'Adrar, était une forme de paradis de la poésie (Ould Mohamed Lemine, 1995). Fermement décidé à porter un regard insistant sur les soirées durant lesquelles jeunes hommes et femmes se retrouvent pour réciter et improviser de la poésie, j'avais en tête de me rendre dans cette région sans doute bénie pour l'ethnographe que je me proposais d'être. Après deux petits mois passés à Nouakchott, je suis parti vers Tidjikja, capitale de la région du Tagant, où j'avais obtenu le contact d'une maison sans doute disposée à me recevoir. Je suis arrivé dans la famille Ali Cheikh, avec qui j'allais me lier d'amitié et chez qui j'allais toujours loger et me reposer lors de mes passages à Tidjikja par la suite. La capitale régionale, dans laquelle l'électricité était disponible depuis quelques temps, et où un goudron fraîchement posé permettait d'arriver assez facilement en moins de vingt-quatre heures depuis Nouakchott, ne satisfaisait toutefois pas mes exigences : il y était notamment trop facile d'y parler français, et les activités nocturnes (chants, poésies) s'étaient notablement réduites en raison des nombreuses télévisions qui avaient pris possession des salons de la ville. Je suis donc parti, depuis là, le long d'un oued important, l'oued Rachid.

L'oued Rachid part à l'Ouest-Nord-Ouest de la ville de Tidjikja, sur un peu moins de cent kilomètres, et est baptisé ainsi en raison du village et de la commune éponymes qui se trouvent à peu près en son centre. Rachid est un village passablement connu de la région, en raison notamment de sa position géographique — une partie des habitations se trouvent perchées sur les collines alentours —, des ruines du vieux village qui lui font face, mais surtout du fait qu'il est le lieu de résidence d'une personnalité politique importante, Sid Ahmed Ould Dié. Celui-ci est le chef d'une fraction de la tribu, très réputée, des Kuntas²². Partant de Tidjikja à pied pour mon premier voyage de reconnaissance, j'aperçus, le 20 novembre 2003, les contrebas du village de Rachid. Sous le charme, je décide dès le lendemain d'en faire mon lieu de résidence pour l'année à venir, et trouve une chambre à louer dans laquelle je ne tarde pas à m'installer. Plus que toute autre décision théorique, c'est ce hasard issu de ma volonté à me trouver dans un lieu charmant et éloigné de centres urbains qui a déterminé le contenu de ma thèse plus que toute autre aspect.

Il ne sert à rien de s'épancher sur les aventures qui ont pu se dérouler durant toute mon année de recherche — je quitterai définitivement la Mauritanie à la fin du mois de septembre 2004. Il est par contre essentiel d'en extraire un maximum d'informations pertinentes, tant d'un point de vue méthodologique qu'épistémologique. D'un point de vue méthodologique, pour commencer, quelles furent mes méthodes de travail ?

Entamant ma recherche selon les plans de mes projet de base, j'ai rapidement cherché à assister aux réunions de *ṣenne*, ces soirées durant lesquelles jeunes hommes et jeunes femmes se retrouvent pour improviser et chanter ensemble

²²Je reviendrai dans ce travail plus spécifiquement et plus longuement sur cette personne, notamment dans le chapitre 5, en pp. 123 sq.

de la poésie récitée ou improvisée²³. Premier constat : aucune de ces soirées ne se déroule sur des bases régulières à Rachid, ni dans les villages environnants, encore moins à Tidjikja. Je n'ai pas d'explications à cela — lorsque je questionnais les habitants du village, la réponse la plus fréquente était simplement que cela ne se faisait plus aujourd'hui — mais je pense que le fait que le village soit habité par de très nombreux *ḥrātīn* (esclaves affranchis) est une des raisons possibles. Les *ḥrātīn* sont réputés pour être spécialisé dans d'autres formes de soirées festives et musicales, les *madh*, louanges au Prophète²⁴. Celles-ci furent d'ailleurs très fréquentes durant mon séjour. Le second objet sur lequel j'avais décidé de porter mon regard était celui des devinettes d'enfants : à nouveau, dès le début de mes recherches, des difficultés pratiques ont rapidement mis un holà à mes velléités d'ethnologue, incapable que j'étais de trouver des enfants capables de me faire part de devinettes qu'ils auraient connus.

Ces raisons pratiques, qui m'ont rapidement amené à reléguer les joutes oratoires formalisées au second plan, se doublaient d'une autre raison, plus théorique celle-ci. Dès mon arrivée à Nouakchott, la simple évocation de la question des « joutes oratoires » devant des intellectuels me donnait droit à de longues et savantes explications qui tiraient bien souvent leurs exemples de joutes poétiques connues et adouées par la société. Intéressé par les informations fournies, je ne pouvais toutefois me départir de l'impression que les intellectuels avec qui je discutais de joutes oratoires ne parlaient pas la même langue que moi ; les problématiques soulevées, en tous cas, n'étaient pas semblables. Et dès qu'il s'agissait de questions liées à la poésie, celle-ci étant très travaillée et objet de fierté pour nombre de Maures, les interprétations étaient bien souvent construites et affirmées avec passablement d'autorité. Un réflexe peut-être malvenu de fierté et une volonté de construire mon propre regard et mes propres interprétations m'ont ainsi fait rapidement fuir les questions sur lesquelles je trouvais trop, et trop vite, d'interprétations déjà prêtes à penser. Soit la question de la poésie et celle, plus spécifique, de la joute poétique. Je me suis ainsi privé de nombreuses portes d'entrées dans le milieu intellectuel maure, pourtant très riche et foisonnant. Assurément, c'est un des écueils de mon travail.

C'en est aussi, je l'espère, une des originalités : en refusant par exemple de me mettre au diapason des interprétations maures sur la poésie, j'ai gagné la liberté, immense, de porter mon regard sur des productions qui n'auraient sans doute jamais eu droit de cité dans des travaux rédigés par des intellectuels engagés dans la production littéraire. La poésie maure, comme toute autre poésie, est en effet soumise à un ensemble de règles et de critères de jugement littéraires et esthétiques. Les accepter, ce qui est une des conditions nécessaires pour toute personne qui cherche à porter un regard littéraire sur une production poétique, c'est *de facto* passer à côté d'une autre production dont les qualités esthétiques sont entièrement absentes, sans parler des écarts aux règles de base de la prosodie maure. Or s'ouvrir à ces poésies, c'est entrer de plein pied dans une quotidienneté dont la saveur n'a, pour un ethnologue, pas d'égal. Les lacunes inévitables et sans doute béantes liées à mon incompetence en matière de jugement poétique maure sont ainsi, je l'espère, compensées par la présence de poésies et de paroles quotidiennes à la richesse ethnographique incontestable.

Dès lors, je me suis très rapidement trouvé sur le terrain face à un pro-

²³J'en parle rapidement en p. 191.

²⁴Voir pp. 130 sq.

blème dont la résolution se devait d'être rapide, autant que la formulation était simple : sur quels objets allais-je pouvoir exercer mon regard d'ethnographe ? Tout d'abord, si les activités de la jeunesse locale me privaient de séances nocturnes de poésie, et si j'avais décidé de laisser de côté les opportunités offertes par la fréquentation d'académiciens de Nouakchott, je n'ai jamais abandonné l'idée de récolter un maximum de poésies locales. Ainsi, la seule activité régulière et systématique à laquelle je me suis adonné lors de mon long séjour à Rachid fut la récolte, aussi systématique que possible, de ces poésies composées par des habitants de la région ou parlant de gens, de lieux ou d'événements locaux. A nouveau, ce travail fut assez laborieux et ce n'est que par l'insistance et la répétition de mes attentes que j'ai pu accéder à certaines poésies quotidiennes, et non seulement à la récitation de poètes classiques. Le premier réflexe de ceux auxquels je demandais de m'enregistrer des poésies était bien évidemment de me réciter des textes classiques, issus si possible des poètes les plus réputés de la région. L'exigence de qualité était telle que, bien souvent, ils refusaient de livrer leurs productions personnelles, tant elles leurs semblaient indignes d'être mises sur un support numérique. Assurément, le fait que je ne me contentais pas d'écouter la poésie, mais que je voulais absolument l'enregistrer, a singulièrement faussé la représentativité de mon répertoire. Certains types de poésies (je pense notamment aux poésies de critique) en sont entièrement absente, tandis que d'autres y sont trop présentes — ainsi en est-il des poésies de louange et d'orientation²⁵.

Ce travail de récolte, effectué en solitaire, alla assez rapidement de pair avec un travail de transcription, effectué à ma demande par un enseignant du village, Haba ould Ouéïs, lui-même poète. Tandis que je me déplaçais chez les récitants pour récolter leurs poésies, Haba venait quasi quotidiennement chez moi pour écouter patiemment les enregistrements et les transcrire — en caractères arabes, ne rendant dès lors pas toutes les nuances du dialecte — dans un cahier fourni à cet usage. Ne parlant pas le français, Haba m'aidait tout de même, par l'utilisation de synonymes et de périphrases, à comprendre le sens des textes ainsi mis sur papier.

Pour le reste, je m'en suis très largement remis à l'observation et à la notation d'un maximum de répliques, réparties, jeux, interaction dont j'estimais d'intuition — bien plus que de raison — qu'ils pouvaient m'être utiles à mon travail. Balayant très large au début de mon séjour dans mes notes et mes observations, j'ai peu à peu défini quelques thématiques importantes — celles qui constituent aujourd'hui les chapitres — pour finalement ne me restreindre qu'à elles, ou presque. Comme sans doute tout travail de recherche, j'ai donc gagné en efficacité et en intensité à mesure que mon terrain avançait et que je perdais en extension.

La définition des thématiques finales qui marquent les chapitres actuels de ce travail est venue à mesure que je complétais mes cahiers de notes et que je tentais, autant que faire se peut, d'interpréter mes notations. Celles-ci étaient aussi factuelles que possible, et ce n'est qu'à partir de ces « faits » que je me suis mis à élaborer des thématiques générales, me permettant dès lors de mieux cibler mes observations, mes écoutes et mes questions. Celles-ci, d'une manière très générale, ne furent que très rarement de type interprétatif : je ne demandais pour ainsi dire jamais à mes interlocuteurs de me proposer une interprétation des

²⁵Problèmes de représentativité que je discute plus spécifiquement au chapitre 5.

paroles prononcées, mais tentais plutôt d'obtenir de leur part des informations factuelles. Lorsque quelqu'un me rapportait les propos ou les faits et gestes d'une autre, j'essayais par exemple de savoir comment cette information était entre ses mains, par quels canaux telle ou telle rumeur lui était parvenue. Si quelqu'un me récitait un poème, j'essayais de savoir où, quand et comment il lui était parvenu ou il l'avait composé. Ainsi, sauf lorsqu'une personne ou un texte est cité en référence, l'ensemble du travail interprétatif qui suit est de mon fait.

Mes journées se déroulaient ainsi selon un rythme plutôt improvisé, mais j'essayais, autant que faire se peut, de passer la matinée à me rendre chez des personnes, soit pour leur rendre visite, soit pour leur demander de m'enregistrer des poésies, soit pour avoir des informations sur des nouvelles particulières qui m'étaient venues à l'oreille. A mesure que je fixais des thématiques de recherche de plus en plus précises, je portais une attention spécifique aux paroles qui pouvaient rentrer dans les catégories encore floues que je me fixais. J'ai essayé de suivre la constitution de différentes rumeurs, de comprendre comment une information passait entre les mains des individus que je côtoyais, de saisir la manière dont la nouvelle pouvait ou non être annoncée, sous-entendue... Et à chaque instant, je faisais évidemment preuve d'une attention marquée pour les paroles avec lesquelles les individus rentraient en contact, la manière dont ils pouvaient s'échanger des informations, jouer de leur parole, tantôt à l'aide de très longues périphrases, tantôt de manière directe, tantôt à l'aide de constructions très courtes. En un mot, je prenais garde à tout ce qui se disait sur le ton du jeu ou du défi, j'essayais de noter aussi bien les mots que les postures ou les réactions de tout un chacun, ceci pour remplir mes cahiers de note une fois chez moi.

Une autre activité récurrente à laquelle je m'astreignais était celle, simplement, de connaître les personnes qui habitaient le village de Rachid : par leurs noms, leurs noms de famille et leur appartenance tribale, et comprendre les relations, souvent de parenté par consanguinité ou alliance, que les uns et les autres pouvaient entretenir. Cette connaissance intime des habitants de Rachid et de sa région est absolument nécessaire pour comprendre les interactions observées et les enjeux qui sont mis en jeu lors des paroles prononcées par les uns et les autres. La plupart des paroles faisant appel à des éléments communs exprimés de manière implicite, ne pas connaître les gens revient à être aussi ignorant que celui qui ne connaît pas la langue : les mots, s'ils peuvent être traduits, ne possèdent aucun sens.

L'après-midi, je le passais le plus souvent chez moi, pour noter et travailler avec Haba les poésies enregistrées. Ce n'est qu'une fois la nuit revenue que je repartais à la chasse aux données, cette fois pour m'intéresser plus spécifiquement à des activités de personnes moins âgées : c'est le soir et la nuit le plus souvent qu'il est possible de se rendre chez telle ou telle jeune fille pour flirter, faire de nouvelles connaissances, discuter et boire des verres de thé jusqu'à l'aube. Ces longs moments me permettaient d'obtenir des données importantes, tant la nuit est privilégiée pour la discussion plus intime et plus discrète, mais ils me permettaient surtout de tisser des liens d'amitié avec des personnes rencontrées à d'autres moments de la journée. La nuit est un moment particulier, durant lequel les amitiés, parfois les amours, se construisent et se solidifient ou s'évaporent, et le climat, toujours plus agréable que durant la journée, rend ce moment apprécié de tous.

Les paroles et faits relatés dans l'ensemble de ce travail ont donc été, pour

l'immense majorité, retranscrits et notés *a posteriori*, une fois que je rentrais dans ma chambre et que je rendais compte de l'ensemble des faits observés dans la journée ou la matinée²⁶. Je possédais bien sûr un petit carnet de notes avec lequel je me promenais continuellement, mais j'évitais bien souvent de le sortir, tant j'avais peur alors de perdre la spontanéité à laquelle je tenais tant et que je n'avais obtenue que grâce à d'incessants efforts relationnels et une attention chronique à ne plus passer pour un hôte ou un étranger auquel un traitement spécifique devait être réservé. Seules les questions liées à la poésie, pour lesquelles je faisais un évident travail d'enregistrement et de recension, me permettaient de sortir mon carnet de notes devant tout le monde sans créer de questions outre mesure.

Rachid

La plupart des faits ethnographiques présentés dans ce travail ont été observés ou entendus dans le village de Rachid ou ses environs proches. Mon travail est ainsi, de ce point de vue là, fortement localisé, tant du point de vue géographique que culturel. Sans que je n'ai les moyens théoriques me permettant de généraliser, j'ai toutefois l'impression que, fondamentalement, certaines des conclusions qu'il permet de tirer auraient pu être tout à fait comparables dans de nombreuses régions de la Mauritanie, tant les modalités d'interactions décrites et analysées semblent se jouer des frontières locales. Certains aspects restent toutefois très spécifiques au village et au microcosme social qu'il représente, ainsi qu'à son histoire particulière : je les mettrai en évidence, dans le texte, lorsqu'il en sera temps.

Le village de Rachid se trouve au centre de l'oued éponyme, vallée asséchée dont les contreforts ne s'élèvent pas de plus d'une centaine mètres, et qui serpente au milieu d'immenses plateaux rocailleux, rarement sablonneux. L'oued commence son cheminement au cœur de la ville de Tidjikja, capitale régionale du Tagant, et se termine une centaine de kilomètres plus loin, dans un endroit où il se confond peu à peu avec les plateaux environnants. Toutefois, si l'oued se fait bien plus discret et qu'il change de nom, il poursuit sa route jusqu'en Adrar, plusieurs centaines de kilomètres plus au Nord.

L'oued est parsemé de villages tout au long de son développement, bien que la partie entre Tidjikja et Rachid soit, et de loin, la moins habitée : le long de cette cinquantaine de kilomètres se trouve un seul village (*Laḥwaytāt*) et les tentes, même isolées, sont pratiquement inexistantes. Par contre, à partir de Rachid, en partant vers le Nord, la vie est plus évidente, et tant les hameaux que les maisons ou les tentes isolées accompagnent le voyageur et lui offrent l'hospitalité lorsqu'il désire partir dans ces régions. Toutefois, le centre commercial de la région est bien le village de Rachid : l'ensemble des villageois et des nomades alentours viennent s'approvisionner dans les quelques boutiques qui forment le centre du village.

²⁶Dominique Casajus m'a fait remarquer qu'il en était de même pour, notamment, Erwing Goffmann lors de son premier terrain de thèse, dans une île de l'archipel des Shetland. Pour Yves Winkin, Goffmann cherche avant tout « à se rendre aussi acceptable que possible pour les habitants, en ne leur posant pas trop de questions et en ne les observant pas les yeux écarquillés. Pas de questionnaire, donc, ni d'enregistreur, ni de caméra. [...] Plus tard, [...] il va simplement vivre les interactions et les rapporter dans son journal le soir, dans la quiétude solitaire de son *cottage*. » Winkin (1988, 54).

Celui-ci se trouve à la croisée de deux vallées. La première est celle de Rachid, la seconde ne fait pas plus d'un kilomètre de long mais permet au village de se développer à la fois dans le bas des vallées et sur différents flancs de colline. Le bas du village est construit à même le sable, sur une très petite élévation, par rapport à l'oued lui-même, ce qui lui permet d'être, la plupart du temps, à l'abri des eaux ruisselantes lors des rares orages de l'année. Cette élévation étant petite, les constructions sont peu nombreuses et donc les habitants rares. Ils sont aussi privilégiés : l'accès à l'eau se fait depuis 1985 directement à l'aide de robinets de distribution raccordés à un forage construit à même l'oued — payé par des financements saoudiens. Si d'aventure l'eau venait à manquer dans ce forage, ce qui arrive lors de longues périodes de sécheresse ou durant les périodes les plus chaudes, les habitants du bas n'ont qu'à se rendre dans un des onze puits collectant l'eau souterraine de l'oued, puits qui se trouvent donc à une distance très rapprochée de leur maisons. Le climat est généralement meilleur dans le bas du village que dans le haut — à quelques semaines exceptionnelles près — étant donné la protection au vent et au sable qu'offrent les pans rocheux alentours. Mais, surtout, la vie quotidienne y est particulièrement appréciée, en raison simplement de la topographie plate et de la présence de sable. Il est ainsi aisé et agréable de poser une natte à l'intérieur ou à l'extérieur des constructions, natte sur laquelle il sera immédiatement agréable de se poser, le sable enveloppant le corps fatigué.

La vie sur les flancs de colline, qui est la vie expérimentée par une majorité des habitants, est réputée bien plus pénible. Elle se déroule dans les pierres. Arriver à la maison n'est pas aisé, il faut monter depuis le bas du village, passer des pierriers parfois escarpés, pour finalement se retrouver dans une maison où seules des terrasses de pierres sèches permettent d'avoir de maigres espaces plats. Poser une natte sur ces terrasses, c'est ressentir directement les pierres, petites et grandes, rondes ou pointues, à même le sol. Il faut donc, lorsqu'un invité arrive, se dépêcher de lui fournir un matelas, sans quoi il ne peut être à l'aise en se couchant à même les nattes. Mais ce n'est pas tout : l'approvisionnement en eau n'est pas assuré par le seul forage du village, dont le réservoir n'est pas placé assez haut pour alimenter d'éventuels robinets placés sur les flancs de colline. Dès lors, chacun doit disposer de barriques, souvent des barils de deux cents litres, qu'il doit remplir ou faire remplir par un des enfants du village. L'eau bue et utilisée par les habitants du haut du village est celle des puits, non celle du forage. Et elle est de quatre à huit fois plus chère, en fonction de la hauteur à laquelle elle doit être livrée...

Ces différences, perceptibles uniquement par une personne qui habite dans le village, entraînent une distinction sociale nette et évidente : les personnes les plus hautes dans la hiérarchie sociale habitent le plus bas dans le village. Aucune des familles *bidān* (par opposition aux esclaves affranchis) n'habite sur des flancs de colline, et les rares familles *ḥrāṭīn* qui habitent dans le bas sont les plus prestigieuses : parmi elles, le vice-maire, le muezzin, un des trois grands commerçants du village — le seul qui ne soit pas *bidān*. Dans le bas du village se trouvent ainsi, bien évidemment, la maison du maire et de ses parents proches et les grandes familles commerçantes. L'argent et le pouvoir sont réunis dans cette partie centrale du village. Les grandes maison, dont deux possèdent même des étages — réalisation périlleuse et coûteuse sur le sol meuble de sable — font face à la mosquée, au collège, au bâtiment de la commune (une petite salle de réunion) et aux huttes sommaires des familles d'esclaves attachées aux grandes

familles présentes.

A contrario, les familles les plus démunies parmi les *ḥrāṭīn* vivent dans des huttes sommairement aménagées dans le haut du village. Le visiteur qui se promène et qui décide de monter sur une des collines environnantes pour observer la vue proposée passe donc, très rapidement, de la relative opulence du bas à la pauvreté du haut. Toutefois, le bas du village étant depuis de longues années incapable de recevoir, faute de place, de nouvelles constructions, le haut était, lors de mes recherches, en train de profiter d'aménagements récents et devrait, dans les années à venir, être un endroit agréable à vivre. En effet, trois salles de collège ont été construites dans le haut, un nouveau forage venait se jeter dans un château d'eau construit sur la plus haute colline (permettant ainsi, dans un avenir proche, à l'ensemble des maisons actuelles de disposer de robinets privés), et les parcelles du haut de la colline commençaient à se vendre à certaines personnes influentes.

Cette opposition entre le haut et le bas du village, entre le sable, la terre (*trāb*) et la pierre (*ḥḡār*), qui va de pair avec les familles blanches du bas, les familles noires de la colline, est constitutive de la vie de Rachid et venait, à de très nombreuses reprises, se glisser dans les conversations courantes. J'ai habité dans le haut du village durant l'ensemble de mes recherches, plus précisément au centre de la pente de la colline principale, dans une maison — dont je ne louais qu'une pièce — qui m'a immédiatement charmé en raison de la vue magnifique qu'elle proposait sur la partie basse du village et l'oued. Ce choix a évidemment pesé, d'une manière que je ne saurais pleinement comprendre, sur l'ensemble de ma recherche. Mais le point le plus essentiel est que j'ai finalement mené la plupart de mes recherches avec les gens de la pierre, soit les *ḥrāṭīn*. Cette composante est essentielle en tous points, ne serait-ce que parce que la parole issues de personnes dominées est bien plus violente, en tout cas plus directe, plus crue et plus explicite que la parole venant des groupes dominants.

Difficile de croire que Rachid est un centre commercial pour la région lorsqu'on s'y rend pour la première fois. Le visiteur a plutôt l'impression de tomber dans un village endormi et mourant, comme peuvent l'être certains villages de la région. Mais à suivre la vie au jour le jour, et semaines après semaines, on se rend compte de l'importance de ce qui se révèle rapidement être un point névralgique. Les voitures qui se rendent à Rachid ne sont ni nombreuses ni fréquentes, mais toutes sont affrétées par les commerçants, pour qui le transport de passagers n'est pas la préoccupation principale. Un des commerçants de la place, Hammadi ould Wade ould Maqa, issu de la seule famille importante de *ḥrāṭīn*, possède deux voitures qui font le voyage entre Nouakchott et Rachid, au gré des besoins des boutiques du village. Parfois, notamment lorsque certaines céréales commandées en gros commencent à manquer, les commerçants s'unissent pour faire venir un camion plein de la capitale, se répartissant les frais proportionnellement à la quantité de marchandise transportée. Par ces allées et venues, peu importantes dans l'absolu — pas plus de trois voitures par semaine, parfois une — mais marquant bien le contact incessant entre les commerçants du village et la capitale, on se rend compte du fait que ce village est au centre d'un ensemble de campements et de villages bien plus excentrés encore. Preuve en est également la venue journalière de nomades accompagnés de leurs chameaux ou, pour ceux qui habitent près du village, d'un âne, nomades qui font des achats importants, chargent leurs bêtes et repartent rapidement là d'où ils viennent.

L'activité d'une journée à Rachid commence à l'aube, avec l'appel à la prière du matin (*aṣ-ṣobḥ*) que le muezzin entonne à l'aide du haut-parleur de la mosquée, située au bas du village et en son centre. Puis vient à peine plus tard, alors que le jour se lève, le bruit des caprins qui se réveillent, traversent le village et sont ramassés par des jeunes chargés de les emmener paître dans le désert environnant. Trois ou quatre bergers partent ainsi avec leurs bêtes, une centaine de têtes par personnes, et ne reviendront que sur le coup des cinq ou six heures, en fin de journée, rendre leurs biens aux différents propriétaires. Après les bêtes, c'est le bal des enfants qui, chargés de leurs cahiers ou, pour les plus aisés, de leurs cartables, montent l'artère principale pour se rendre au collège, ou la descendent pour se rendre dans les classes de primaire. A 8h00 sonnantes, la cloche de l'école du centre du village résonne, faisant taire jusqu'aux prochaines récréations le brouhaha des enfants s'amusant dans la cour et dans les alentours.

Durant la matinée, les activités des habitants du village sont diverses. Des femmes se rendent souvent visite les unes les autres, parfois rejointes par des hommes qui s'invitent pour boire un thé, ou profitent de la matinée pour se rendre dans les boutiques, à l'abattoir ou vers les étals qui bordent la mosquée, afin de préparer le repas du midi. Des hommes partent de la maison où ils habitent, et vaquent à leurs occupations, parfois peu nombreuses : que ce soit dans le cadre d'une boutique du village, de la garde de bêtes, de la recherche de bois pour le foyer ou la gestion de micro cultures dans les palmeraies voisines. La matinée est tout de même un des moments durant lesquels les activités sont les plus denses, et chacun préfère travailler à cet instant, alors que la chaleur étouffante de la mi-journée ne s'est pas encore abattue sur le village.

Vers midi, la cloche de l'école annonce la fin de la matinée, lâchant dans le village les hordes d'enfants affamés. Ceux-ci se rendent chez eux, et le calme entoure peu à peu le village, à mesure que la chaleur du soleil zénithal étouffe peu à peu ses habitants. Le repas de midi pris, c'est une immense torpeur qui tombe sur Rachid, interrompue par le muezzin qui lance son appel pour la seconde prière, autour de 14h (*duḥr*). Chacun essaye de se reposer, pour autant que les mouches et la température le permettent. Les plus téméraires se lèvent juste après la prière du milieu de journée, les plus fatigués attendront la prière de la fin d'après-midi (*aṣr*). Nouvel appel du muezzin. Toutes les boutiques du villages sont à nouveau ouvertes, les rues redeviennent fréquentées. Le moment est apprécié : peu à peu, la chaleur étouffante tombe, et lorsque la nature est clémente, un petit air de fin d'après-midi vient rafraîchir les roches et le sable brûlant. Le thé commence de bouillir — on appelle le thé bu en fin d'après-midi le thé « en or » (*ad-dahbi*) —, les visites de courtoisie sont nombreuses. Les bêtes reviennent de la brousse, les troupeaux se disséminent dans les maisons individuelles et le village est saisi par l'odeur de fumier et de bête fraîche. Ce moment est le moment choisi par les villageois pour se rendre sur le haut d'une des collines du village, au lieu dit *rezo* : de là-haut, en fonction de critères très savants — température, direction du vent, force de la batterie du téléphone — il est possible de se connecter à l'aide d'un téléphone portable à l'une des antennes de Tidjikja. La communication est pour le moins aléatoire et, lorsqu'elle fonctionne, ne dure que rarement plus d'une minute. L'endroit n'en est pas moins prisé par de nombreux jeunes, qui peuvent se retrouver et se réunir dans un lieu souvent aéré duquel la vue sur le village est imprenable.

Puis, juste avant le coucher de soleil, tandis que les jeunes qui sont allés téléphoner redescendent au village, l'ensemble des hommes se rend vers la mosquée.

La prière du coucher du soleil (*mağreb*) se fait traditionnellement, à Rachid et pour les hommes uniquement, en groupe. Toutes les boutiques sont fermées quelques minutes avant l'heure précise à laquelle le muezzin appellera les fidèles pour entamer leur prière, et aux abords de la mosquée se forment des petits groupes au sein desquels les nouvelles de la journée sont échangées. C'est un moment assez particulier et magique, tant il marque la rupture entre les activités du jour et celles de la nuit, et tant le village, en activité intense quelques minutes auparavant, se trouve, dès l'appel strident lancé par haut-parleur, transformé en espèce de village fantôme.

Dès cet instant, la nuit tombée, c'est une vie très différente qui commence, tout d'abord par un instant de repos qui précède le repas du soir, et la dernière des cinq prières qui l'accompagne (*išā*), puis par les nombreuses et mystérieuses rencontres, souvent galantes, parfois festives, qui se trament dans le silence de la nuit, parfois jusqu'à des heures très tardives...

La vie de Rachid ne peut toutefois se résumer au village lui-même. Il n'est que le point central d'un ensemble de réseaux et de connexions qui permettent à l'ensemble des nomades de la région de participer pleinement à la vie du lieu. Les allées et venues de tout un chacun entre Rachid et les hameaux ou les campements environnants sont incessants, et celui qui observe les pourtours du village une journée durant verra de nombreux individus, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, arriver ou repartir de Rachid vers des lieux plus ou moins proches. Les plateaux environnants, tout comme la suite de l'oued Rachid, sont parsemés de nombreux lieux de vie qui sont en contact permanent avec le centre. La capitale nationale elle-même est un lieu avec lequel les habitants de Rachid communiquent et vers lequel ils se rendent, duquel ils viennent. Un des commerçants du village tient une boutique dans le quartier « cinquième », un quartier populaire de la capitale : lorsqu'une personne désire obtenir des nouvelles fraîches du village, qu'elle cherche un moyen de communiquer avec ses proches, un moyen d'envoyer de la marchandise ou des fonds, c'est par cette boutique qu'elle passe. Lors de mes passages à Nouakchott, je ne manquais pas d'aller retrouver des connaissances à cet endroit, ou de me renseigner sur la prochaine voiture qui se rendait à Rachid. Bref, ce village est loin d'être isolé au milieu d'un désert inhospitalier : c'est un centre, un poumon permettant à l'ensemble des habitants de la région de profiter de biens et de services importants.

Bien que des locuteurs de différentes langues étaient présents à Rachid — les enseignants sur place venaient pour la plupart d'ethnies du sud du pays — une seule était parlée au quotidien, et ce sans surprise : le *ḥassāniyya*. La place de l'arabe classique et celle de l'arabe médian y étaient plutôt marginales. Bien que je n'ai connu qu'un habitant se faisant une fierté de posséder une bibliothèque importante dans le village — montrant par là sa maîtrise supposée de l'arabe littéraire —, d'autres locuteurs arabe étaient bien sûr présents. Mais, sans étonnement, la maîtrise de l'arabe semblait être un marqueur de plus de la distinction entre familles dominantes et dominées, celles-ci n'ayant que rarement l'occasion d'étudier l'arabe dans les cursus universitaires actuels ou les enseignements coraniques traditionnels. La langue arabe, de manière analogue au *ḥassāniyya* lui-même, joue donc le rôle de marqueur d'une certaine frontière sociale, sans en posséder toutefois la même puissance structurante. Autant la maîtrise du dialecte est une espèce de condition *sine qua non* à la reconnaissance mutuelle de l'appartenance ethnique, autant celle de l'arabe ne joue qu'un rôle mineur dans les sentiments d'appartenance. Les grandes familles n'ont pas

besoin de ce marqueur pour se savoir et pour être reconnues comme telles. Dès lors, la place de l'arabe reste, dans le village comme dans ce travail, mineure par rapport au *ḥassāniyya*.

Le cadre de mon travail de terrain est maintenant sommairement planté. Du moins le cadre géographique, dans lequel s'est déroulé l'ensemble de ma recherche — à l'exception de quelques allers-retours à Tidjikja ou dans la capitale nationale. J'aurai l'occasion, tout au long du travail, de présenter les habitants du village, leurs relations, leurs activités, leurs caractères. Mais avant de rentrer plus avant dans ces vies, il me reste à présenter plus spécifiquement la construction de ce travail. Suite à la préparation de ma thèse, aux rencontres faites durant cette période, et à mon travail de terrain proprement dit, les thématiques retenues se sont définies de plus en plus précisément, tout comme la manière de rendre compte de ces thématiques à travers l'écriture. Si celle-ci est toujours en-deçà des espérances premières, elle n'en reste pas moins essentielle dans le travail d'interprétation proposé.

Paroles ludiques et joutes oratoires

De retour en Suisse, une fois ma recherche terminée, j'ai commencé par mettre mon travail de thèse de côté durant une année complète (2004–2005), opération nécessaire non seulement pour des raisons professionnelles, mais pour éviter la lassitude inévitable qu'un an de séjour en Mauritanie avait fait naître. J'ai toutefois profité de ce temps pour faire une demande de bourse « jeune chercheur » au Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique (FNS). L'ayant obtenue, j'ai pu partir durant une année et demi en Palestine, accueilli en tant que « visiting scholar » à l'Université de Birzeit. J'y ai véritablement entamé le travail de dépouillement de mes notes, la préparation du plan d'écriture et la rédaction d'une partie des chapitres qui suivent. C'est durant ce moment que le plan de ce travail a pris une forme quasi définitive.

Ayant délaissé sur le terrain la volonté de ne m'intéresser qu'aux jeux formalisés, deux questions sont immédiatement réapparues à l'écriture de ma thèse : est-il encore pertinent de parler de joutes oratoires, d'une part, et de parole ludique, d'autre part ? Deux questions qui se trouvent dans un rapport de dépendance l'une et l'autre — puisque toute joute oratoire semble être une forme parole ludique, l'inverse n'étant pas vérifié — et qui méritent donc un traitement hiérarchisé. La question du jeu, tout d'abord, que l'on ne peut résoudre dans cette partie introductive : un simple coup d'oeil au *Petit Robert* (2001–2002) nous convainc de la difficulté à définir ce qu'est un jeu (18 sens sont proposés dans le dictionnaire), et je ne vais pas tenter de le faire ici. Deux propriétés des jeux m'intéressent toutefois : leur aspect ludique et leur aspect agonistique. La plupart des interactions présentées plus loin n'existe qu'en la seule vertu d'un principe strict de nécessité, mais toutes participent d'une activité libre et sont bien souvent vécues par les interactants comme des activités amusantes, divertissantes, drôles ou ludiques. Très souvent, lorsque je demandais à mes amis et aux personnes côtoyées de porter un regard réflexif sur les paroles et les actes langagiers auxquels je m'intéressais ils faisaient état, spontanément, de ce principe ludique. Parler tue le temps : or, dans un pays où les activités sont, pour une grande partie des personnes, réduites, où l'ennui est partie prenante de la vie quotidienne, tuer le temps est une nécessité quasi vitale.

L'intérêt de l'étude du ludique réside dans le fait que, par essence, il crée du mouvement et une dynamique : il oblige à la créativité. Sans nouveauté, sans imprévu, sans imagination, il ne peut exister — il perdrait immédiatement tout pouvoir ludique et agonistique. L'étude du jeu ne peut, par essence, tomber dans le travers du « présent ethnographique » atemporel. L'immuabilité, l'ahistoricité ne sont pas du monde du jeu. Celui-ci se développe dans le temps, il ne peut que changer dans sa forme et son expression, et ne mène que vers la nouveauté. Une parole ludique ne peut être immuable, elle doit s'inscrire dans le concret, dans la particularité et dans le mouvement car, dès le moment où un jeu a existé, ou plutôt dès lors qu'une partie a existé, dès lors que la succession de coups ne peut plus créer la surprise, ceux-ci ne peuvent plus faire le jeu à eux seuls. Certaines répliques — comme, pour tirer un parallèle pertinent, certaines ouvertures classiques des jeux d'échecs — sont assurément de l'ordre du connu et de l'attendu : lorsqu'une personne en salue une autre, lorsque l'échange commence, la nouveauté n'est pas encore de la partie, les interactants sont dans le connu. Toutefois, subtilement, et de manière parfois imperceptible, par une petite répartition déviant, de très peu parfois, de ce que l'on pourrait attendre, l'inconnu et la nouveauté font leur apparition au sein de la discussion et celle-ci s'inscrit dans la nécessité du mouvement, de la nouveauté et du dynamisme. De la même manière, certaines joutes poétiques — et, notamment, celles qui ont opposées deux griots connus issus d'émirats opposés dans la Mauritanie pré-coloniale — sont passées dans la postérité : elles sont alors dites et redites sur le même mode, leur histoire se construit à mesure qu'elles sont écoutées par les auditeurs à travers l'histoire. Mais elles restent, définitivement, inscrites dans une période précise et concrète de l'histoire, dont la connaissance est d'ailleurs souvent indispensable à la bonne compréhension de la joute poétique.

Le jeu possède la capacité essentielle de proposer une grille de lecture qui met à l'abri d'un des travers possible de l'étude de la parole : celui de considérer la société étudiée comme, immuablement, spécialiste de « la parole », désincarnée et épurée de toutes ses composantes spécifiques²⁷. Narrer un jeu, relater une joute poétique ou une répartition bien sentie, c'est nécessairement parler de tel ou tel joueur, de tel ou tel instant, de telle ou telle répartition spécifique. La généralisation ne peut se faire qu'au niveau de certaines règles qui dirigent et cadrent les interactions — et encore : dans tout jeu, remettre en question la règle, la faire évoluer en fonction du jeu est essentiel à la bonne tenue du jeu (Wendling, 2002, 45 sq.). Ainsi, autre conséquence essentielle de l'étude de la parole considérée comme un jeu : elle ne peut être étudiée autrement que dans l'instant de son énonciation et dans la dynamique évolutive ou le mouvement qu'elle propose.

S'intéresser à la parole ludique et au jeu ne signifie pas ne s'intéresser qu'aux paroles drôles, à celles frivoles ou futiles, pas plus que cela ne signifie d'ailleurs s'intéresser nécessairement à celles-ci : mise au point essentielle tant, finalement les interactions qui sont décrites dans la suite de ce travail ne sont que très rarement de cet ordre. Il faut ici, afin de clore l'argument une fois pour toutes,

²⁷Mon but n'est pas de pointer un auteur ou une étude particulière, mais de me démarquer, une fois pour toutes, d'une ethnologie dépassée hors de laquelle il est possible de traiter de thématiques classiques. Autrement dit : étudier la parole peut se faire, en 2009, en s'inspirant de travaux classiques, mais sans pour autant proposer une image faussement exotique et naïvement atemporelle de la société étudiée. L'ensemble des critiques pertinentes faites envers l'ethnologie classique et ses travers ne doivent pas nous faire jeter le bébé avec l'eau du bain.

citer longuement Johan Huizinga (1951, 22–23) lorsqu’il revient sur l’antithèse si souvent rabattue dans notre société entre jeu et gravité : « A la considérer de plus près, cette antithèse [...] ne nous paraît ni concluante ni solide. Nous pouvons dire : le jeu est le non-sérieux. Mais, outre que ce jugement ne dit rien au sujet des caractères positifs du jeu, il est fort instable. Aussitôt que nous modifions la proposition précédente pour dire : le jeu n’est pas sérieux, déjà l’antithèse nous trahit, car le jeu peut fort bien être sérieux. Au surplus, nous rencontrons immédiatement diverses catégories fondamentales de la vie, se rangeant de même dans le non-sérieux, sans pour cela équivaloir au jeu. Le rire s’oppose à certains égards au sérieux, mais il ne se trouve en aucune façon lié directement au jeu. Les enfants, les joueurs de « football » ou d’échecs jouent avec le plus profond sérieux, sans la moindre velléité de rire. ». Ainsi, si les interactions sur lesquelles j’ai porté mon intérêt d’observateur sont assurément dans leur grande majorité de l’ordre du ludique — ce que nous allons voir par la suite — elles ne sont que rarement drôles. On ne rigole pas en saluant, pas plus que lorsqu’il s’agit de choisir la personne avec laquelle on va se marier. On ne rigole pas, mais bien souvent, on joue.

L’aspect agonistique du jeu permet, au travers des paroles et des interactions étudiées, des luttes de classement. Si c’est l’aspect ludique du jeu verbal qui permet de tuer le temps, son aspect agonistique lui permet de mettre en jeu la réputation et le statut de ceux qui jouent, se défient, combattent : c’est avant tout sa personne ou le groupe que l’on représente que l’on met en jeu lorsqu’on joue avec les mots. L’enjeu dépasse ainsi, et de loin, les simples frontières du jeu lui-même, pour empiéter sur la « vraie vie », celle qui se déroule bien au-delà du jeu, bien avant et bien après les interactions ludiques. Sans agôn, sans enjeu compétitif placé entre ceux qui rentrent en interaction et qui jouent de leurs paroles, l’activité ludique perd une bonne partie de son intérêt. Dans les paroles présentées dans ce travail l’enjeu des jeux n’est presque jamais explicitement donné : cela n’empêche, bien évidemment, en rien l’existence bien réelle de cet enjeu. Quel est-il ? C’est bien évidemment l’honneur qui est en jeu lorsque deux ou plusieurs personnes plaisantent, lorsqu’un homme voit ses espoirs de flirt avec une fille réduits à néants ou lorsqu’un poète ne sait plus quoi répondre à un autre poète dans le cadre d’une joute poétique. Il en est ainsi, selon Johan Huizinga, de l’enjeu de l’ensemble des jeux : « Qu’est-ce que gagner ? Et que gagne-t-on ? Gagner, c’est « manifester sa supériorité » à l’issue d’un jeu. Toutefois, la validité de cette supériorité bien établie, a tendance à prendre l’apparence d’une supériorité en général. Et par là, le fait de gagner dépasse le jeu en soi. Il attire la considération, l’honneur. Et cet honneur et cette considération profitent immédiatement à tout le groupe du gagnant » (1951, 90–91).

Le dernier point, essentiel, qui donne de la valeur à l’idée de jeu et à la nécessité de l’utiliser pour comprendre certaines paroles maures est celui qui est lié à la question des règles, de leur apprentissage et de leurs effets. Tout jeu suppose en effet une série de règles pour être joué, c’est un truisme. Dès lors les individus se répartissent sur une ligne dont les deux pôles sont la connaissance et l’ignorance de ces règles. Ceux qui connaissent les règles sont dans le jeu, ceux qui les ignorent sont hors jeu. Ainsi la connaissance d’une part, mais surtout la maîtrise et la capacité à jouer des règles devient un critère essentiel de la création de groupes et de sociabilités particulières entre les individus. La maîtrise et le sens du jeu sont ainsi au cœur des processus de création de frontières de groupes, au sens de Fredrik Barth (1994 [1969]). Mais dans les cas qui nous concerneront,

nous verrons qu'il ne s'agit pas simplement de processus de création de groupes ethniques, mais d'une multitude de groupes formés tantôt sur les amitiés des uns et des autres, tantôt sur une appartenance tribale commune, tantôt sur le partage de certaines valeurs. Chacune des interactions étudiées met en jeu ainsi non seulement les interactants eux-mêmes, mais une série de personnes qui leur sont proches et qui, notamment, sont capables de juger les réparties des uns et des autres tout comme elles peuvent, ou non, intervenir adéquatement dans le dialogue. En ces quelques points réside assurément l'intérêt du jeu dans la construction des thématiques de ma thèse, tout comme il est une grille d'analyse essentielle utilisée tout au long de l'écriture.

Qu'en est-il ensuite de la question de la joute oratoire ? Lorsqu'il s'agissait de définir mon travail durant toutes mes années de recherche, je le faisais à l'aide de ce terme, et ce jusqu'à la première version du présent texte. En relisant et en compilant mes notes, certains faits langagiers m'ont paru entrer pleinement dans cette problématique : la joute poétique, bien évidemment, qui offre également des caractères formels appréciables. D'autres formes de parole m'ont semblé être proches de joutes oratoires : ainsi en était-il de certaines plaisanteries ou de l'échange de nouvelles. Mais à y regarder de plus près, et ce malgré une certaine nostalgie à laisser tomber ce terme si important pour la construction de mon travail, il m'est finalement apparu²⁸ que les paroles présentées ci-après ne gagnent rien à être regroupées sous le terme général de « joute oratoire » : cela ne possède d'intérêt ni pour le concept, ni pour l'éclairage des faits ethnographiques eux-mêmes. Il semble maintenant évident que la question de la joute oratoire, si elle pourrait sans doute bénéficier de l'apport de certains faits présentés dans ce travail, n'est pas l'élément principal qui relie les chapitres de ce travail entre eux et leur donne de la cohérence.

De quels chapitres s'agit-il ? Ceux qui concernent l'ethnographie à proprement parler sont au nombre de six, titrés comme suit : saluer, échanger les nouvelles, plaisanter, louer et critiquer, flirter, combattre en vers. Six titres qui définissent autant d'actions qui peuvent être lues comme des paroles ou des moments ludiques durant lesquels se joue un véritable combat entre les participants, combat duquel sort, *in fine*, un vainqueur et un vaincu. Les faits de parole présentés ci-dessous sont en effet ludiques et agonistiques, tous permettent de jouer des statuts ou de l'honneur des uns et des autres, comme tous jouent sur et jouent de l'ambiguïté des paroles, des faits et des gestes de chacun. Le second sens, la capacité interprétative des locuteurs, l'imagination, le jeu autour du mot et de la langue sont certains des points partagés par les paroles étudiées.

Si je n'ai retenu que des verbes d'actions pour les titres des chapitres de ce travail, ce n'est ni par pédanterie, ni par simple volonté esthétique. C'est bien pour marquer le fait que mon intérêt ne s'est pas porté sur une parole précise, ritualisée et immuable d'un monde Maure clos sur lui-même. Ce n'est pas « la salutation maure » ou « la joute poétique maure » qui m'intéresse : c'est bien le fait de saluer ou de jouter, dans ses formes et expressions multiples, dynamiques et changeantes. Si de tous temps l'on a salué et l'on saluera, les formes précises sont, par essence, appelées à changer et évoluer. Titrer les chapitres de ma thèse à l'aide de verbes et non de substantifs est bien une manière d'insister sur ces aspects évolutifs des formes de l'échange, et sur l'intérêt porté par mes

²⁸Grâce doit être rendue aussi aux membres de mon jury de thèse d'avoir mis le doigt sur cette question.

recherches sur les processus d'interactions bien plus que sur les formes mêmes.

Le lecteur aura compris que dans le choix de ces faits de parole réside un arbitraire certain : sans doute que telle ou telle autre action, tel autre fait langagier pourrait rentrer dans le cadre d'étude de la parole ludique, tandis qu'une des paroles étudiées ici pourrait très bien ne pas y apparaître. Ce qui a déjà été dit devrait suffire à justifier cet état de fait : à savoir que je ne crois pas que la réalité ethnographique nous propose une série finie de faits langagiers clos que l'on peut qualifier de paroles ludiques, à l'exception de toute autre. L'enjeu n'est pas d'étudier, de manière exhaustive, la parole ludique — car elle n'a ni début ni fin — mais bien de comprendre, ce qui dans certaines paroles quotidiennes, peut relever du ludique. Mais l'enjeu est aussi d'utiliser le jeu comme grille d'analyse pour éclairer d'un jour nouveau certains faits langagiers : le jeu et le ludique sont donc autant des catégories descriptives (je remarque que telle ou telle parole est ludique) que analytiques (je regarde telle ou telle parole sous l'angle de la parole ludique). Finalement, les paroles semblent aussi s'inscrire dans un jeu plus large, dont les règles sont bien plus complexes.

Le jeu social

J'ai présenté plus haut quelques thématiques récurrentes sur lesquelles les travaux concernant la Mauritanie reviennent depuis plusieurs décennies : le pouvoir, la littérature orale et le genre. Cette dernière thématique, c'est chose admise, est dans ce travail l'objet d'une attention chronique, bien qu'aucune partie ne lui soit réservée spécifiquement. Qu'en est-il dès lors des deux autres thématiques classiques du pouvoir et de la littérature orale ? Sont-elles reprises ou discutées dans ce travail ?

La parole et les interactions ludiques semblent être à la jonction de ces deux thématiques, sans s'y restreindre et tout en proposant un renouvellement de l'angle d'approche. Il s'agit donc d'un découpage de la réalité qui reprend partiellement ces thématiques sans les envelopper entièrement. Je ne m'attarderai pas sur la question de la littérature orale, qui ne peut être absente d'une réflexion sur la parole ludique. Celle-ci est, parfois, formalisée et de ce fait participe de la construction d'un savoir de type littéraire propre à la langue maure. Toutefois, les enjeux de type littéraire ne se trouvent pas au centre de mes préoccupations : c'est l'utilisation de cette littérature qui m'intéresse avant tout. La parole ludique participe de la thématique tout en dépassant ses limites mais sans les englober dans sa totalité : bon nombre de paroles discutées ci-dessous n'appartiennent pas à la littérature orale et, inversement, tout un pan de la littérature orale (les contes, notamment) n'y est même pas mentionné.

Le pouvoir, dans une très large partie, a été étudié par les chercheurs sous l'angle de son rapport avec la parenté mais, d'une manière plus générale, d'un point de vue structurel. Autrement dit, les questions posées tournent principalement autour de l'organisation du pouvoir ou de la coexistence d'une idéologie égalitaire avec des formes très fortes de hiérarchies. Mais, à ma connaissance peu (voire pas, mais quelques exceptions existent tout de même) de travaux se sont intéressés à la question du pouvoir dans la relation, de l'interaction du pouvoir, du pouvoir incarné dans les relations quotidiennes.

Ce n'est pas non plus le sujet de ce travail : il n'en a ni la prétention ni

la portée. Toutefois, l'étude des interactions présentées révèle, à l'analyse, une constante : l'usage de l'humour, du jeu, du jeu sur la parole, du double sens, du sous-entendu, de l'euphémisme ou de l'ironie sont bien souvent liés à un enjeu de pouvoir. Lorsque la parole se fait jeu, lorsque le ludique s'immisce au sein de l'interaction, il s'agit bien souvent d'une manière de modeler et d'affirmer des relations de pouvoir, des relations hiérarchiques ou des velléités égalitaristes. L'intérêt de l'étude de la parole réside justement dans cet aspect essentiel : elle permet d'observer de quelle manière le pouvoir se construit, se négocie, se réifie, se discute ou s'affirme dans un face-à-face. Bref, comment le pouvoir se vit dans le quotidien et la banalité de paroles spécifiques. Des notions aussi abstraites que celles de pouvoir, de hiérarchie, de statut se dévoilent soudainement et se proposent au regard de l'observateur. Bien plus qu'une remise en question de théories plus larges, plus englobantes, il s'agit donc d'une réflexion et d'une illustration des effets du pouvoir sur les individus.

Le jeu, utilisé dans ce travail comme grille d'analyse, peut également servir de métaphore du fonctionnement social : c'est ce que j'aimerais expliquer en guise de conclusion à cette partie introductive. Les paroles dont je vais traiter tout au long de ce travail révèlent la possibilité pour l'ensemble des individus, dans le cadre strict et temporellement défini d'une interaction, de remettre en question son propre statut comme celui des autres interactants : c'est un des arguments principaux de ce travail. Les réparties et les paroles ludiques sont, chacune, des parties d'un jeu spécifique, elles sont des formes de batailles d'une guerre ou d'un jeu bien plus long et bien plus vaste. À l'entame, personne ne sait comment va se dérouler le jeu, celui-ci est entièrement ouvert. A la fin, un résultat sort de la partie : un gagnant, un perdant ou un match nul. J'ai défini, un peu plus haut dans ce texte, l'enjeu de la parole ludique comme étant quelque chose s'approchant de l'honneur, personnel ou de groupe. Or, en élargissant un peu la perspective, il est possible de concevoir l'ensemble de la vie sociale, et la définition des statuts personnels, comme un immense championnat dans lequel les interactions sont autant de parties individuelles.

Pourquoi parler ici de championnat ou de guerre d'une part et de parties individuelles ou de batailles d'autre part ? C'est pour résoudre un des problèmes auquel j'ai été confronté en décrivant et en interprétant les paroles choisies dans ce travail. Tandis que force m'était de constater la puissance et l'efficacité de certaines paroles, qui permettent à tout un chacun de défier n'importe qui, fût-il de statut supérieur, dans une interaction menée sur le ton de la plaisanterie ou par l'intermédiaire de louanges ironiques, je ne pouvais non plus rester insensible à la force d'inertie des statuts et des pouvoirs structurels. Pour le dire bien plus simplement : si, lors d'une interaction, un esclave affranchi peut très bien défier une personne de grande famille et lui « clouer le bec », lui offrant par là des possibilités par exemple d'exiger des biens ou des services de la personne dominante, il n'en reste pas moins esclave affranchi une fois sorti du cadre strict de l'interaction. Ainsi, le constat est simple : coexistent une force d'inertie très puissante et le fait que, sur un coup, tout est possible.

S'ajoute à ce constat le fait que la répétition de coups gagnants peut aussi être payante. A force de talent oratoire, notamment, par la capacité à sortir gagnant de certaines interactions, mais aussi par la force d'autres coups ou stratégies complexes, une personne de bas statut peut, sur le long terme, gagner ses lettres de noblesses. Si la structure sociale maure est, de fait, très largement figée, elle ne fait pas pour autant preuve d'une immuabilité complète : les esclaves

peuvent se libérer, certaines tribus historiquement puissantes le sont moins au fil des décennies, certaines familles peu connues ou reconnues le deviennent, certains individus gravissent les marches de la structure sociale hiérarchique. Mais cette mobilité sociale, si elle est réelle, n'en est pas moins impossible à observer d'une autre manière que sur le long, voire le très long terme. Les interactions décrites dans l'ensemble de ce travail aboutissent toutes au même constat : une fois que les individus ont terminé leurs tours de parole, une fois qu'il s'en retournent chez eux, aussi riche et intéressante fut l'interaction, rien n'a changé.

Il me semble bien, dès lors, que la métaphore du championnat peut prendre sens et permettre de résoudre ces contradictions apparentes. Les interactions présentées ci-dessous — et bien d'autres encore — doivent être considérées comme les différentes parties du championnat dont le classement se lit dans les statuts sociaux de tous. Or, dans un championnat, ce n'est pas sur une bataille que se joue le classement, mais sur l'ensemble des parties d'une ou de plusieurs saisons. Pour que le talent oratoire soit payant, pour que la capacité d'un individu à savoir jouer des mots et de la langue lui permette, peu à peu, de se hisser dans les rangs serrés de la hiérarchie sociale, seul le long terme et la répétition des coups gagnants sont adéquats. C'est là que la métaphore du championnat, comme forme de compétition dans laquelle les parties sont nombreuses et le classement évalué uniquement sur la longueur, la durée et la répétition de ces parties, permet de résoudre ces problèmes.

S'il ne s'agit là de rien d'autre que d'une métaphore « bonne à penser », elle me semble tout de même assez forte : elle donne réalité à la puissance maintes fois constatée de la parole, à sa capacité à être, justement, bien plus qu'une simple parole et à bouleverser parfois les hiérarchies qui semblent immuables. Elle permet également de prendre au sérieux la force de statuts imposés par la structure de la société. Et, finalement, de réconcilier une approche de la société en termes macros d'une approche en termes micros. Celle-ci, selon la métaphore proposée, s'intéresserait aux parties individuelles, tandis que celle-là proposerait une approche et une interprétation du championnat.

Ces quelques considérations théoriques et méthodologiques précisées, il reste maintenant à rentrer dans le cœur de ce travail et à entamer la description des paroles et interactions ludiques. Le lecteur constatera la manière dont le chapitre à venir, dédié à l'acte d'ouverture de toute interaction, débute ces descriptions d'une manière qui peut sembler, au début, étrangement désincarnée. C'est que l'ethnographie commence, dans ce cas, par l'étude d'un cadre, lié à la religion, dans lequel s'inscrivent l'ensemble des salutations. Mais à mesure que le travail avance et que, au fil des chapitres, il rentre dans la description de paroles précises et localisées, Rachid et ses habitants apparaissent au grand jour.

Chapitre 2

Saluer

- *es-salām ʿalaykum* ! [Que la paix soit sur vous!]
- *wa ʿalaykum es-salām wa raḥmatu ʿal-lāhi wa barakātuh* [Que la paix soit sur vous ainsi que la miséricorde d’Allāh et ses bénédictions.]

Ces paroles — données ici dans une version intégrale — ouvrent, depuis le temps du prophète Mohammed, tout échange entre deux musulmans. Une fois prononcées, elles sont rapidement suivies en Mauritanie par un long dialogue fait de multiples questions réciproques qui se chevauchent et auxquelles aucune réponse n’est, dans un premier temps, apportée. Les questions de l’un appellent les questions de l’autre, elles se répètent souvent, et ne proposent aucun contenu informatif :

- *eyyāk lā bās?* [Est-ce qu’il n’y a pas de mal?]
- *eyyāk el-heyṛ?* [Est-ce qu’il y a le bien?]
- *eyyāk mā ṭāri bās?* [Est-ce qu’il n’y a pas de mauvaise nouvelle?]
- *eyyāk eṣ-ṣaḥḥa?* [Est-ce qu’il y a la santé?]
- *eyyāk mā yowǧak šī?* [Est-ce que rien ne te fait mal?]

Puis, tandis que l’un continue à poser des questions sur un rythme effréné, comme s’il n’écoutait pas son interlocuteur, l’autre commence, peu à peu, à donner une ou deux réponses à certaines des questions échangées :

- *lā bās, el-ḥamdu lil-lāh* [Pas de mal, louange à Allāh]
- *lā bās, mā šāʾ allāh* [Pas de mal, plaise à Allāh]

Au bout d’un certain temps, celui qui a répondu reprend l’initiative des questions, et son interlocuteur peut à son tour donner une série de bonnes nouvelles généralement entendues. S’il s’agit de deux personnes du même sexe, ou de sexes opposés mais entre qui le mariage est interdit, des contacts physiques doublent les salutations orales : généralement une poignée de main, de plus ou moins longue durée ou, rarement, des accolades si elles sont particulièrement heureuses de se rencontrer. Ceux pour qui le contact physique est interdit se contentent de regarder sans trop d’insistance leur interlocuteur et continuent leurs salutations orales.

Tantôt, l’échange se résume à quelques marmonnements et une absence de regard, parfois hautaine. Tantôt, l’échange peut durer plusieurs minutes — lorsque, par exemple, deux personnes proches ne se sont pas vues depuis longtemps. D’apparence purement anodin, ritualisé, habituel, cet échange et les

règles qui le gouvernement semblent vides de tout potentiel heuristique. Il s'agit pourtant d'un moment extrêmement important à partir duquel de nombreuses pistes interprétatives peuvent être explorées : c'est à cette tâche que je vais consacrer ce premier chapitre.

Les termes et la manière utilisés pour ouvrir la salutation sont comparables à ceux utilisés dans d'autres pays musulmans, car ils sont issus de recommandations religieuses que l'on trouve dans le Coran et dans certains hadiths¹. Des prescriptions existent également en ce qui concerne les personnes à saluer ou non (faut-il saluer ses coreligionnaires uniquement ? un homme peut-il serrer la main à une femme ? etc.) mais sont nettement plus discutées.

Les salutations constituent les prémices nécessaires à toute interaction et, en tant que telles, permettent d'en poser les règles premières. Celles-ci sont, en Mauritanie, largement précisées par les textes religieux qui, comme on le sait pour l'Islam, regorgent de prescriptions applicables à de très nombreux faits et gestes quotidiens. Les salutations ne manquent pas à l'appel. Toutefois, celles-ci sont bien plus compliquées et développées que la manière dont les textes les décrivent et les cadrent. Ce chapitre est donc à l'image de ces salutations : l'entame fait une place belle aux textes et prescriptions religieuses puis, à mesure que l'on avance dans la description de l'échange, le dogme s'en va et laisse peu à peu place aux pratiques.

Cadre et ouverture

Les paroles initiales d'une salutation sont fondamentales en tant qu'elles marquent une reconnaissance sociale mutuelle entre deux individus². Saluer, entamer une salutation avec quelqu'un d'autre, c'est avant tout reconnaître qu'il appartient au même monde que soi — à tout le moins un monde suffisamment proche de soi pour mériter de l'attention. La salutation rend possible l'interaction, voire la discussion, et s'impose la plupart du temps, entre deux personnes qui se connaissent, comme une nécessité absolue³. Avant de voir quelles sont les situations où les salutations sont obligatoires, possibles ou non souhaitées, voyons dans un premier temps quel est le contenu même des paroles qui ouvrent et entament l'échange.

Les premières paroles

Le Coran, s'il ne s'étend pas longuement sur les termes à utiliser pour rentrer en communication avec son prochain, prescrit l'utilisation de formules « bénies et agréables » : « Quand donc vous entrez dans des maisons, adressez-vous mutuellement des salutations venant d'Allah, bénies et agréables » (S. 24, v. 61). Il nous apprend également que les anges ont salué Abraham à l'aide du mot « paix » (*salām*) : « T'est-il parvenu le récit des honorables visiteurs d'Abraham ? Quand

¹Les écoles de droit en Mauritanie se réclament du droit malékite ; je ne m'intéresse pas aux éventuelles subtilités et distinctions possibles entre les quatre écoles canoniques.

²Pour Firth (1972, 1), « Greeting is the recognition of an encounter with another person as socially acceptable ».

³Pour une liste non exhaustive de situations dans lesquelles l'absence de salutations entre deux personnes qui se connaissent est formellement acceptable, voir Ag Youssef *et al.* (1976, 812-813). Parmi les exemples donnés, on peut citer celui d'un homme qui rencontre sa maîtresse dans la rue. Il est en compagnie de son épouse...

ils entrèrent chez lui et dirent : « Paix ! », il [leur] dit : « Paix, visiteurs inconnus » (S. 51, v. 24-25).

Les hadiths, quant à eux, sont plus prolixes et plus précis sur les termes à utiliser. Une tradition fait remonter l'usage de la formule « Que la paix soit sur vous, ainsi que la miséricorde d'Allah » à l'époque d'Adam : « Allah créa Adam, grand de soixante brasses, et lui dit : « Va saluer ce groupe d'anges assis là-bas et écoute la manière dont ils te salueront en retour, ce sera là ta salutation et celle de ta descendance ». Il leur dit donc : « Que la paix soit sur vous » ; ils répondirent : « Que la paix soit sur toi, ainsi que la miséricorde d'Allah » ; ils rajoutèrent ainsi à la salutation d'Adam « la miséricorde d'Allah » (Al-Bukhârî, s.d, n° 3079). Mais la formule complète des salutations, citée au début de ce chapitre, se retrouve dans le hadith suivant : « Quelqu'un vint dire au Prophète : « Que la paix soit sur vous ! ». Il lui rendit son salut et l'homme s'assit. Le Prophète dit : « Et de dix ». Puis vint un autre qui dit : « Que la paix soit sur vous ainsi que la miséricorde d'Allah ! ». Il lui rendit son salut et l'homme s'assit. Le Prophète dit : « Et de vingt ». Puis arriva un troisième qui dit : « Que la paix soit sur vous ainsi que la miséricorde d'Allah et ses bénédictions ». Il lui rendit son salut et l'homme s'assit. Le Prophète dit alors : « Et de trente » (Abû Dâwûd, s.d, n°4521).

Les chiffres énoncés dans ce hadith par le Prophète correspondent aux bonnes actions comptabilisées lorsque les salutations sont données. C'est que le simple fait de saluer est considéré comme une action importante : « Un homme ayant demandé au Prophète quel était le meilleur Islam, celui-ci répondit : « Donne à manger et salue ceux que tu connais et ceux que tu ne connais pas » (Muslim, s.d, n° 56). On trouve également une mention coranique qui rend obligatoire l'utilisation des salutations lorsque l'on rentre dans une maison étrangère : « N'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres avant de demander la permission et de saluer leurs habitants » (S. 24, v.27). Il est ainsi non seulement prescrit de saluer en des termes favorables, mais surtout lorsque l'on rentre dans une maison étrangère, et le croyant est en plus largement incité à saluer ceux qu'il connaît comme ceux qu'il ne connaît pas en signe de sa soumission aux lois de l'Islam.

Les prescriptions présentées ci-dessus sont très largement suivies par les Maures : toute arrivée dans un lieu nouveau (une boutique, une maison, une tente, etc.) est inévitablement précédée d'un « *es-salâm 'alaykum* » retentissant. La réponse — pour autant que quelqu'un ait entendu l'appel — ne tarde jamais. Sans réponse, il est d'usage de recommencer à saluer, jusqu'à ce que quelqu'un constate l'arrivée en répondant par les paroles appropriées. L'utilisation de la formule longue (« Que la paix soit sur vous, ainsi que la miséricorde d'Allah et ses bénédictions ») est quant à elle fréquente, mais loin d'être systématique. On l'utilise généralement pour marquer du respect ou alors pour exprimer de la satisfaction. Cette formule permet, plus généralement, de mettre de l'emphase sur la rencontre, emphase voulue pour une multitude de raisons qui dépendent du contexte.

Plusieurs situations rendent visibles le fait que la salutation sert à la reconnaissance mutuelle. La manière, par exemple, d'approcher dans le désert une tente dans laquelle on veut pénétrer est précisément définie. Les tentes maures possèdent un pan de paroi toujours ouvert (à moins de conditions climatiques extrêmes) qui sert de porte d'entrée aux nouveaux arrivants. L'approche se fait toujours par le même côté de cette ouverture (le côté droit pour celui qui arrive), la plupart du temps au vu et au su des occupants. Pourtant, il est de rigueur

d'ignorer celui qui s'approche d'une tente : on attendra qu'il vienne se mettre, accroupi, au coin de l'ouverture par lequel il s'apprête à rentrer et qu'il entame les salutations. Dès que les paroles d'ouverture sont prononcées, et jamais avant, la personne commence d'exister : il est alors possible d'échanger des regards, de préparer une couverture ou une natte pour qu'elle puisse s'asseoir, etc.

L'entrée dans une maison ou dans une boutique, si elle est moins codifiée quant à la manière de s'en approcher, répond aux mêmes protocoles : aussi longtemps que la formule d'ouverture des salutations n'a pas été prononcée par l'individu qui entre, l'ignorance mutuelle est feinte. L'image est particulièrement forte dans une grande cour au fond de laquelle se tient un espace où se trouvent les habitants de l'endroit. Un nouvel arrivant passe la porte d'entrée de la cour, au vu et au su de tous, mais avance la tête basse pendant plusieurs secondes, comme s'il ne voyait ni n'était vu par personne. Arrivé à hauteur des hôtes, il entame la salutation : chacun fait alors mine de découvrir sa présence dont les regards et postures de chacun ne fait plus aucun doute.

Il est reconnu que les paroles des salutations n'ont, en tant que formules rituelles, que peu de valeur référentielle avec les objets du monde qu'elles désignent⁴ : autrement dit, s'intéresser à la lettre des salutations ne nous apprend que très peu, tant l'usage que l'on en fait a peu de rapport avec le monde⁵. Dans le cas qui nous intéresse ici, à savoir les paroles d'ouvertures dans les salutations maures, qui sont les paroles d'ouvertures de toutes les salutations entre musulmans, la lettre reste pourtant intéressante. En effet, l'usage répété du mot « paix » ainsi que l'utilisation de formules de bénédiction garde un certain sens pour les locuteurs. Si le contexte belliqueux qui a vu naître l'Islam est bien différent du contexte mauritanien contemporain, il n'en reste pas moins que la lettre des formules de salutations est là pour remémorer et donner corps à une communauté de croyance spécifique, à l'intérieur de laquelle l'harmonie se doit de régner. Ainsi, comme nous allons le voir immédiatement, les salutations maures ont également comme effet de créer les frontières d'un groupe particulier.

Qui saluer ?

La langue arabe dispose de nombreuses formules de salutation sans rapport avec la religion musulmane⁶, qui ne sont toutefois pas utilisées en Mauritanie. Dès lors s'y pose la question de savoir comment saluer quelqu'un considéré comme un mauvais musulman ou celui qui n'appartient manifestement pas à la religion musulmane. Autrement dit, faut-il souhaiter la paix et les bénédictions divines à celui qui n'appartient pas à la même religion que soi, ou qui bafoue les principes mêmes de la religion ?

Les discussions savantes sur la question sont très vivantes et les réponses sont loin d'être unanimes⁷. La question qui ne fait pas l'unanimité concerne un problème particulier, celui de savoir s'il faut initier les salutations avec quelqu'un qui n'est pas musulman. De manière générale, il est admis que les musulmans

⁴ « Greetings are highly formulaic discourses. A formulaic linguistic unit is by definition one in which the referential value of the speech signal is either minimized or nonexistent. » (Ag Youssouf *et al.*, 1976, 812)

⁵ On peut s'en convaincre en français, avec la réponse immuable à la question « comment allez-vous ? » : « bien, merci » quels que soient les malheurs qui s'abattent sur les personnes concernées.

⁶ Comme par exemple les très répandus *ṣabāḥ el-ḥeyr* (bonjour) et *masā' el-ḥeyr* (bonsoir).

⁷ Voir par exemple Abd Al-Qâdir (2005).

peuvent utiliser les formules canoniques de l’Islam pour répondre à quelqu’un qui n’est pas de leur religion, pour autant qu’il ait initié la salutation à l’aide de ces formules. Par contre, l’indécision est forte quant à savoir si un musulman peut initier en ces termes une salutation avec quelqu’un qui n’est pas de sa religion.

Cette hésitation légale s’est ressentie très fortement dans les pratiques observées lors de mes recherches. Pour la plupart des Maures, il n’y avait aucun problème tant à initier qu’à répondre à mes salutations — à savoir celles d’un étranger qui ne partage manifestement pas la même religion que soi. Toutefois il n’était pas rare, dans le village de Rachid plus particulièrement, de rencontrer des personnes qui refusaient de me saluer, voire de me répondre. La plupart d’entre elles expliquaient ce refus par des raisons religieuses.

A Rachid, la mosquée joue un rôle social tout à fait central, et à l’occasion des prières importantes (celles quotidiennes du *magreb* au coucher de soleil, et celle du *duhr*, en milieu de journée, le vendredi), la quasi totalité des hommes du village s’y rendent et célèbrent la prière ensemble. Ainsi tous les jours de la semaine, peu avant le coucher du soleil, les boutiques tenues par des hommes ferment et chacun se rend devant la mosquée en attendant l’appel à la prière pour y entrer. La mosquée se trouvant à la croisée des rues principales du village, je passais souvent devant à ces moments là. Le fait que je ne partage pas la même communauté de croyance avec les autres personnes se trouvait ainsi mis en exergue — car je ne m’arrêtais pas à la mosquée — et obligeait chacun à se positionner par rapport à ma présence. Certains refusaient de manière plus ou moins ostensible de me saluer, me tournaient le dos, évitaient mon regard, et d’autres, au contraire, acceptaient de me lancer des salutations ou de répondre aux miennes.

Dans le village se trouvaient des sympathisants des « frères musulmans », l’organisation originaire d’Égypte qui prône le retour à un Islam salafiste rigoriste. Pour la plupart d’entre eux, le fait de partager des salutations avec moi ne posait pas de problème, ce qui ne manquait pas de créer l’étonnement de certains villageois présents : « Tiens, les frères musulmans saluent les *nṣāra*⁸ ? » s’exclame ainsi une fille lorsqu’elle me voit répondre aux salutations de l’un d’entre eux. C’est par la moquerie que Sow, instituteur du village et un de mes proches amis, réagit au fait que je lance d’enthousiastes salutations à un boutiqueur membre des frères musulmans. Ces différents comportements marquent très bien le fait que, non seulement la salutation est un enjeu, mais surtout qu’elle est perçue comme tel : en saluant, on ne fait pas que réciter machinalement des paroles apprises dès sa plus tendre enfance, mais on dessine une frontière très claire entre ceux qui appartiennent au même monde que soi et ceux qui en sont exclus. En l’occurrence, lorsqu’un musulman décide de saluer un chrétien, c’est une manière de proposer une rencontre possible entre les deux religions. Dans d’autres cas, il peut simplement s’agir de proposer une relation entre deux familles traditionnellement ennemies, ou entre groupes d’amis ayant eu des différends entre eux auparavant.

L’acte de saluer est donc essentiel à la création de frontières particulières d’un groupe de personnes qui se reconnaissent suffisamment proches pour échanger ces paroles rituelles : si nous n’avons pas encore, à l’aide de ces quelques exemples

⁸C’est par ce terme, qui signifie littéralement « les Nazaréens » que l’on désigne les Français, et plus généralement les occidentaux, en *ḥassāniyya*.

triviaux, pénétré au sein du ludique, nous sommes en plein dans la question de l'agôn, puisque la salutation, par son absence, peut se révéler belliqueuses. Et le parallèle avec le jeu peut bien être entamé ici : les échanges de salutations, en offrant une reconnaissance mutuelle, constituent les prémices de la parole ludique. « Nous sommes dans la même catégorie » suggèrent les interactants. Les batailles, les jeux et les subtilités de l'interaction s'ouvrent ainsi.

Qui initie le salut ?

Des prescriptions issues des hadiths concernent la question de savoir qui doit lancer le salut en premier : « celui qui est sur une monture salue le piéton, le piéton salue celui qui est assis et le petit groupe salue le grand » (Al-Bukhârî, s.d, n° 4019). Encore : « Il suffit à un groupe de personnes qui marchent qu'un seul d'entre eux salue, et il suffit à un groupe de personnes assises qu'un seul d'entre eux salue » (Abû Dâwûd, s.d, n° 4534). Le fait que cet aspect particulier soit légiféré n'est sans doute pas anodin : initier une salutation ou y répondre sont deux choses fondamentalement différentes. Celui qui initie la salutation est celui qui, dans l'échange, propose de rentrer en communication. D'une certaine manière, il s'expose plus que celui qui répond, car il s'expose à un refus de la part du partenaire de rentrer dans le jeu. Celui qui répond ne fait que rendre ce qui lui a été proposé par l'échange, et parfois — comme discuté plus bas — à rendre plus, et donc à inviter à la surenchère. Dans ces minis-compétitions que constituent, déjà, les salutations et auxquelles se livrent les interactants, une règle est proposée par la religion. C'est ainsi celui qui, juridiquement, doit entamer l'échange, qui en tient les rennes et qui propose, ou non, aux gens qu'il croise, de rentrer en interaction.

L'observation précise des comportements de chacun convainc de la méticulosité avec laquelle les Maures respectent ces principes : en fin de journée, notamment, lorsque la chaleur tombante permet à tous de sortir de la maison et aux commerces d'ouvrir leurs portes, des personnes seules ou des groupes d'amis se promènent librement. Les commerçants, s'ils n'ont pas de travail à l'intérieur de leur boutique, sont souvent assis ou debout devant leur commerce et regardent la vie se dérouler devant leurs yeux. Il est très rare de voir quelqu'un assis sur le bord de la route interpeller ceux qui passent, et cela donne parfois lieu à des situations amusantes, où les regards des uns doivent éviter ceux des autres aussi longtemps que la parole d'engagement n'a pas retenti. Si celle-ci ne jaillit pas de la bouche des passants, une profonde ignorance est alors feinte par les uns et les autres, réduisant leurs existences réciproques à néant. C'est alors à un défilé d'hommes et de femmes invisibles que l'on assiste.

Les contacts physiques

Les types de contacts physique recommandés lors des salutations sont précisés dans certains hadiths : « un homme demanda au Prophète : “lorsque un homme rencontre son frère ou son ami, est-ce qu'il s'incline devant lui?”. Il dit : “Non”. “Est-ce qu'il se serre à lui et l'embrasse?”. Il dit : “Non”. “Est-ce qu'il lui prend la main et la lui serre?”. Il dit : “Oui” » (Tarmidhi, s.d, n° 2652). La plupart des Maures, et dans la plupart des cas, respectent cette manière de faire. Les poignées de main peuvent être plus ou moins longues, selon la solennité du moment, mais sont généralement rapides et assez formelles. Il arrive toutefois

de voir des personnes se donner l'accolade, spécialement quand elles sont de même famille et qu'elles ne se sont pas vues depuis longtemps, plus encore si des femmes sont partie prenante de cette salutation. Il est rare de voir deux hommes se donner l'accolade, du moins dans des contextes ruraux : c'est toutefois une chose qui a tendance à se pratiquer de plus en plus souvent en contexte urbain.

La question des contacts physiques entre deux personnes de sexe opposé fait couler beaucoup d'encre dans le monde musulman. Les discussions menées par les docteurs musulmans sont très techniques et font appel à différentes appréciations des hadiths concernés : tel terme signifie-t-il une obligation ou une recommandation, tel hadith peut-il être considéré comme fiable, telle recommandation prend-elle le pas sur telle autre, etc. Toutefois, la tendance générale est à restreindre les contacts physiques entre deux personnes de sexes différents. Elle vient d'une volonté, teintée de prudence, d'éviter toute tentation malséante et immorale entre les individus. Cela explique notamment que, pour certains juristes, il soit accepté que les contacts physiques puissent avoir lieu lorsque les qualités d'une des personnes restreignent la possibilité de tentation (avec des personnes âgées, notamment) ou, à l'inverse, que le contact ne soit pas recommandé entre ceux qui ne peuvent pourtant légalement se marier entre eux mais qui pourraient succomber à la tentation. Le cas le plus cité est celui de la parenté de lait : pour certains juristes, les frères et sœurs de lait n'ont pas été éduqués dans une intimité assez forte pour que la tentation réciproque soit "naturellement" absente⁹.

Chez les Maures, les contacts physiques entre les individus sont réservés à des individus de même sexe, à ceux de sexes opposés mais qui se trouvent dans une relation qui interdit le mariage (les *mḥārim*) et à ceux de sexes opposés mais légalement unies par les liens du mariage. Les poignées de mains sont donc interdites entre deux personnes de sexes différents, étrangères l'une à l'autre¹⁰. Ainsi, plusieurs relations de parenté, ou de parenté de lait (qui sont généralement moins connues) sont révélées à l'observateur lors des salutations : un nouvel arrivé dans un lieu ou dans un cercle de discussion saluera, dans un premier temps, tout le monde oralement, puis s'approchera ensuite des personnes du même sexe pour leur serrer la main. Dans le cas où elle possède des relations proches de parenté avec une personne du sexe opposé, elle ira également vers elle pour lui serrer la main.

Dans les postures corporelles qui accompagnent la poignée de main, il est facile de déceler des marques claires de respect ou de soumission. Le plus souvent, les mouvements de têtes permettent de voir si des rapports particuliers existent entre ceux qui se saluent. Celui qui veut marquer son respect pour l'autre baisse alors légèrement sa tête, les yeux en direction du sol. Parfois, les individus ferment légèrement les yeux lorsqu'ils impriment ce mouvement de la tête. Deux formes de contacts physiques différents de la poignée de main, et qui servent à montrer du respect envers la personne rencontrée, existent également.

La première forme se pratique la plupart du temps entre deux individus de

⁹On peut se faire une bonne idée des riches débats qui existent dans le monde musulman en consultant sur Internet des fatwas (décrets juridiques) énoncées par certains légistes : Maison de l'Islam (s.d); Al-Qaradāwī (2005); Islam Q&A (s.d).

¹⁰Dans certaines communautés soufies du pays, cet interdit n'est pas de rigueur. Je l'ai observé notamment dans la région d'Oujeft, en Adrar, chez les disciples de *Muḥammad Al-amin Wull Sidīnā*.

parenté proche, suffisamment proche pour que la marque de respect ait un sens, mais de statut très différent. Le cas le plus fréquent est lorsque deux proches parents¹¹ ont des âges sensiblement différents. Dans ce cas, le plus jeune des deux ne tend pas la main au plus âgé, mais vient se mettre à ses côtés, un peu devant lui, comme s'il lui offrait son épaule. Le plus âgé des deux (ou celui au statut le plus élevé) appose alors sa main sur les épaules et sur la tête de l'autre, caressant parfois l'arrière de la tête en signe d'amitié ou, parfois, l'embrassant. Dans cette situation, les paroles prononcées sont toujours semblables à celles décrites au début de ce chapitre.

La seconde forme se pratique avec des personnes réputées saintes et avec leur entourage. Les Maures sont pour la plupart affiliés à des confréries soufies, qui favorisent une relation de maître à élève et acceptent l'idée que certains sont — pour le dire très rapidement — plus bénis, plus saints ou plus proches d'Allâh que d'autres. Cette proximité avec la divinité se marque et se remarque dans les formes de contacts physiques lors des rencontres et des salutations. Dans ce cas, les disciples du guide spirituel marquent d'une part la reconnaissance de sa sainteté, d'autre part leur révérence à lui-même et à ses proches par une salutation précise. Il s'agit pour le disciple de baiser le plat de la main de la personne en question, puis de l'apposer sur son front. Il est intéressant de remarquer que, dans cette situation, l'interdiction de toucher une personne de sexe différent est parfois levée¹². Ainsi on embrassera la main de quiconque, homme ou femme, proche de la personne sainte. Bien que je n'ai jamais demandé d'explication sur la levée de cet interdit, il se peut fort qu'elle soit liée au fait que, dans ces cas précis, la tentation ne puisse être de mise.

Surenchérir

Que nous disent les prescriptions religieuses de la suite de l'échange, une fois que celui-ci a été entamé? « Si l'on vous fait une salutation, saluez d'une façon meilleure; ou bien rendez-la (simplement) » (S. 4, v. 86). Il s'agit donc de répondre au moins par une salutation équivalente à celle qui est lancée en entame, et si possible de surenchérir dans l'interaction. Cette incitation à en donner plus que son interlocuteur est importante à souligner, car l'invitation va plus loin que la simple réponse : elle engage à la surenchère, elle encourage à nourrir l'échange; c'est, autrement dit, une invitation à la créativité. Si, comme nous le verrons plus bas, la suite des salutations n'est pas codifiée par de quelconques prescriptions religieuses, le fait qu'il y ait une suite et l'analogie que l'on peut faire entre cette suite et une forme d'échange agonistique ne lui est pas entièrement étrangère.

Certains termes utilisés pour décrire l'entame de la salutation évoquent la question classique du don et de l'échange. Les salutations sont, en effet, un échange de politesse, et en tant que tels font partie de la question générale de l'échange telle qu'elle a été définie par Marcel Mauss (2002, p. 9) lui-même qui, en parlant des économies archaïques, précise : « ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des

¹¹La notion de proximité est bien évidemment toute relative : elle s'arrête tantôt à la famille élargie, et s'étend parfois à l'ensemble des membres d'une même tribu.

¹²Je l'ai observé en 1997 avec les parents proches de *ʿAlī Šayh Wull Am-mamma*, à Atar.

foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent ».

Il semble nécessaire de replacer la question des salutations au sein de la problématique plus vaste de l'échange et du don, et donc de s'interroger sur les trois obligations mises à jour par Mauss : l'obligation de donner, l'obligation de recevoir, et l'obligation de rendre. Si l'obligation de donner est précisée par les textes religieux, nous avons vu qu'elle peut parfois souffrir quelques rares exceptions. Là n'est pas l'essentiel. L'obligation de rendre est, dans le cas des objets matériels, doublée d'une contrainte à composante temporelle incitant à ne pas rendre immédiatement, à observer un temps de latence qui participe de la construction de la relation entre les individus. Les salutations forment ainsi un cas particulier, où l'obligation de rendre se joue dans l'immédiateté des relations individuelles. Le fait d'attendre pour rendre une salutation est contraire à son esprit : l'attente est, dans ce cas précis, signe de rupture et donc de refus de rentrer dans la relation d'échange proposée par celui qui initie les salutations.

C'est toutefois en nous éloignant quelque peu de la micro interaction que nous pouvons retrouver ce délai de latence, essentiel à la construction du lien social dans une relation d'échange telle qu'elle a été étudiée par Mauss. L'échange de politesse dont parle cet auteur est un échange plus vaste et plus prolongé que l'échange interactionnel des salutations. L'enjeu peut ainsi être de rendre l'entame de salutation offerte précédemment : autrement dit, lorsque quelqu'un a été salué, il ne peut briser le lien qui l'unit provisoirement à son partenaire de salutation et se trouve dans une forme de nécessité à rendre une parole, plus gêné encore, lors d'une prochaine rencontre.

Cet aspect est bien plus prégnant si nous nous intéressons à la question de l'échange de salutations par médiateurs interposés¹³, où nous voyons très bien de quelle manière une salutation donnée, une salutation transmise, ne peut ni se refuser ni manquer d'être rendue, sous peine de briser l'échange et la relation à laquelle il a donné forme.

Déroulement

Les salutations maures ne s'arrêtent pas au simple fait de prononcer les paroles rituelles d'ouverture prescrites par l'Islam : elles sont bien plus longues et bien plus riches. La « surenchère » valorisée en Islam est ici pleinement satisfaite. En effet, une fois les premières paroles prononcées, les personnes entrent dans un long dialogue où les questions mutuelles se succèdent et se chevauchent dans un premier temps, donnant l'impression que les partenaires ne prêtent aucune attention aux paroles de l'autre. Les questions peuvent être répétées à plusieurs reprises, et concernent principalement l'état général de celui que l'on salue et de ses proches. Leur corpus n'est pas un corpus fini, et peut être complété au gré des envies et de la créativité de chacun. Certaines d'entre elles sont récurrentes, citées ici pour l'exemple :

eyyāk lā bās est-ce qu'il n'y a pas de mal ?

eyyāk el-heyṛ est-ce qu'il y a le bien ?

¹³Voir p. 57 sq.

eyyāk mā ṭāri bās est-ce qu'il n'y a pas de mauvaise nouvelle ?

eyyāk eṣ-ṣaḥḥa est-ce qu'il y a la santé ?

eyyāk mā yowǧ-ak šī est-ce que rien ne te fait mal ?

eyyāk zayn est-ce que ça va bien ?

eš ḥāl-ak quel est ton état ?

eš ṭāri quoi de neuf ?

eš ṭāri gā quoi de neuf en général ?

La durée de cette salve réciproque de questions dépend des individus et de la situation, mais elle atteint facilement une minute et peut se prolonger plusieurs minutes. Ces salutations sont spécifiques à la Mauritanie, ne serait-ce que par la langue utilisée : l'interrogatif *eyyāk* ne se retrouve aucun autre dialecte arabe. Bon nombre de Maures se plaisent à y voir un trait culturel spécifique à leur ethnie et une manière de se distinguer des groupes environnants.

À ce stade, l'aspect ludique des salutations ne peut plus être ignoré. Jean Baudrillard, dans un texte à la rhétorique typée, nous rappelle un effet premier et évident de l'utilisation *ad nauseam* de formules et de mots entendus : « [...] les mots et les gestes seront vidés de leur sens par la répétition et la scansion inlassables : fatiguer le sens, l'user, l'exténuer pour libérer la séduction pure du signifiant nul, du terme vide — telle est la force de la magie rituelle de l'incantation » (1979, 103). Il semble que les salutations maures n'échappent pas à cet effet premier, et doivent aussi être comprises et interprétées par leurs inlassables répétitions et les effets quasi incantatoires qu'elles peuvent causer sur les locuteurs. Le ludique se trouve ici non plus dans le sens des mots ou des formules, mais dans leurs énonciations multiples, dans le ton ou le rythme utilisé, et dans les effets phoniques qu'elles causent. La répétition des mêmes termes, des mêmes mots, du même interrogatif provoque une forme d'assonance, parfois d'allitération qui, toutes deux, enivrent les locuteurs.

Le ludique se niche également dès l'entame de la surenchère, dès ce moment où les questions des uns chevauchent celles des autres. La dynamique ludique, la volonté de surenchérir et de nourrir le ludique, peuvent entraîner les individus dans une forme de joute où chacun cherche de nouvelles questions, en reprend d'anciennes sur un rythme rapide, jeux qui peuvent s'étendre plusieurs minutes. Si certaines questions (la plupart de celles présentées ci-dessus) sont de l'ordre de l'évidence, voire de l'obligation, elles ne sont qu'une infime partie de celles possibles et ne constituent surtout pas un corpus fermé : libre à chacun de s'enquérir des nouvelles de lieux, de gens, de la suite d'événements spécifiques, etc.

La fonction première de la salutation est, comme le soulignait Roman Jakobson, sa fonction phatique : « Il est des messages qui servent essentiellement à établir, prolonger ou interrompre la communication, à vérifier si le circuit fonctionne » (1963, 217). Lorsque deux personnes se saluent, elles signifient en premier lieu leur présence et la reconnaissance de leurs présences respectives. Dans le cas des salutations maures, cette fonction phatique se double d'un message implicite : la reconnaissance interpersonnelle se fait entre des personnes de même religion, et la reconnaissance de la personne se double donc de la reconnaissance — et de l'approbation — de sa religion. L'intérêt de ces salutations vient, de plus, de leur durée : il faut peut-être y voir une manière précautionneuse de prendre contact avec l'autre, une forme de pudeur ou de gêne qui pousse

à répéter et à user la fonction phatique des salutations, comme s'il s'agissait de faire du zèle dans la volonté de créer le contact avec un autre locuteur. La fonction phatique, qui est la seule qui reste lorsque les mots sont tant usés qu'ils ne possèdent plus aucune capacité référentielle, est celle qui, peu à peu, s'impose, se dit et se redit dans la durée des salamalecs.

La littérature anthropologique donne parfois sens aux longues salutations de la manière suivante : elles permettraient de commencer à connaître celui que l'on a en face de soi : par son accent, par sa manière de saluer, par ses paroles, par le ton, etc. l'individu commencerait à se définir lors de ce moment important de la relation. Dans le cas d'une personne que l'on connaît déjà — ce qui est bien la situation la plus fréquente — l'échange permettrait d'avoir des informations sur son état général actuel, non par les maigres réponses qu'il peut éventuellement donner, mais surtout par sa manière (enjouée ou non) de répondre ou le ton avec lequel il le fait. Cette idée est développée et complétée notamment par (Ag Youssouf *et al.*, 1976, p. 812) : « The minimized or nonexistent referentiality of greeting sequences permits greater concentration on other formal aspects of the speech signal. The interlocutor can carefully monitor the tone of voice and intonation in order to make inferences regarding, for example, the mood or state of mind of known others, or dialect differences can be carefully monitored for identity signals of unknown others ».

L'interprétation n'est que peu convaincante : si, à travers les salutations, les locuteurs possèdent assurément une première impression de leurs partenaires de discussion, il ne s'agit sans doute pas d'un des sens premiers et fondamentaux des salutations — ne serait-ce que parce que le *ḥassaniyya* est une langue homogène, avec des différences régionales très peu marquées et un accent unique. Il est donc très difficile, même pour un fin linguiste, de déterminer à l'aide de ces paroles ne serait-ce que la provenance de celui avec qui il interagit.

Une autre piste interprétative possible pourrait être celle explorée par Catton (1986) lorsqu'il s'intéresse aux salutations pratiquées au Yémen. Dans ce pays comme en Mauritanie, les distinctions sociales entre les groupes religieux et guerriers sont importantes, et les salutations permettent de recréer cette distinction dans la quotidienneté des échanges : ainsi on ne saluera pas de la même manière quelqu'un issu d'un groupe religieux ou d'un groupe guerrier. Ces distinctions existent également en Mauritanie, où les salutations échangées avec une personne issue d'une tribu guerrière ne semblent pas être exactement les mêmes que celles échangées avec une autre de tribu religieuse. A tout le moins, on ne salue pas de la même manière un cheikh érudit chez lequel on va chercher un avis de droit et un tributaire rencontré alors qu'il s'occupe des jardins de la palmeraie d'un grand propriétaire : dans ce cas-ci, les échanges sont moins feutrés que dans ce cas-là, le ton de la parole est plus élevé, les jeux plus nombreux. Les salutations préfigurent ainsi le ton à venir de la discussion, et sont tantôt une première marque de respect ou de crainte, tantôt l'affirmation de la domination, tantôt celle de la familiarité...

Dans bien des situations, toutefois, dans lesquelles les statuts des personnes qui se saluent ne sont pas évidemment différents, la salutation joue également un rôle « égalitariste », à savoir qu'elle semble simplement affirmer l'ouverture des uns aux autres, et leur acceptation de règles communes pour la suite de l'interaction. Autrement dit, l'aspect distinction et compétition de la salutation peut également être entièrement absent de l'interaction. La salutation est alors là, simplement, pour ouvrir l'échange et pour affirmer l'acceptation commune

d'une forme d'égalité.

Toutefois, le moment durant lequel l'égalité des personnes en contact est affirmée ne dure jamais longtemps, puisqu'on peut le limiter au moment où l'un et l'autre des interactants pose une suite de questions. Rapidement, nous entrons dans le terrain du jeu, de la prestation agonistique, de l'échange destiné à créer la différence : ce moment peut être simplement défini à partir de l'instant où l'échange de questions se transforme en échange de nouvelles. Ce moment primordial des salutations sera traité dans le chapitre suivant, puisqu'il marque le début de l'échange d'informations, caractérisé par une volonté de distinction des participants.

On trouve ce seuil dans les exemples de paroles présentées en pages 45–46. Les questions qui commencent par l'interrogatif *eyyāk* sont d'une manière générale très vagues et ne participent pas d'un échange d'informations important. Les « nouvelles » que l'on donnera pour répondre à ces questions sont purement formelles et attendues. Que l'on soit en bonne ou mauvaise santé, la réponse sera toujours du type *lā bās, el-ḥamdu lil-lāh* : « pas de mal, Allāh soit loué ». Par contre, l'échange de nouvelles commence avec des questions du type *eš ṭāri* : « quoi de neuf ? » et *eš ṭāri gā* : « quoi de neuf en général ? ». La réponse typique et attendue à ces questions est *ma ṭarrayt šī el-ḥamdu lil-lāh* : « je n'ai rien trouvé de neuf, Allāh soit loué ». Pas de nouvelles, bonnes nouvelles. Mais au bout d'un certain moment, ce « pas de nouvelles » peut se transformer en un échange véritable de nouvelles : j'ai vu telle personne, telle bête, j'ai appris que..., etc. L'échange de salutations passe ainsi un seuil et se transforme en un échange de nouvelles. Il ne s'agit plus de rentrer en communication avec l'autre, d'échanger des politesses, de lui marquer un respect que l'on attend en retour mais bien, à partir de ce moment précis, de se mesurer à lui¹⁴.

Ce changement fondamental passe, au niveau phénoménologique, entièrement inaperçu. Celui qui ne comprend pas les paroles échangées entre les individus ne peut remarquer ce passage entre le moment où ils se présentent comme des égaux à celui où ils commencent à modeler la différence. Le ton utilisé est le même et, tandis qu'une des personnes commence à donner des « vraies » nouvelles, soit des nouvelles qui ont un véritable contenu informatif, l'autre continuera de lui poser des questions de manière mécanique et rituelle, comme s'il n'écoutait pas ce qu'était en train de lui dire son partenaire.

Ainsi les salutations sont-elles aussi une manière de créer une reconnaissance mutuelle, une égalité entre des individus que, a priori, tout sépare. Le premier moment de l'interaction s'il peut, pour certaines personnes très précises, être porteur d'informations sur le statut, la provenance ou l'état de son interlocuteur, sert bien plus généralement à marquer une égalité de départ. L'étude de la parole en milieu maure est particulièrement intéressante pour cette raison précise : c'est qu'elle débute avec une égalité marquée, et que tout est à construire, reconstruire, ou modeler dans l'interaction. Comme nous le verrons tout au long de ce travail, l'interaction est extrêmement ouverte et très peu prévisible : la question des statuts de chacun est perpétuellement remise sur la table lorsque deux individus se rencontrent, et l'affirmation d'une supériorité doit à chaque interaction être discutée. Posséder un statut particulier, c'est accepter de le remettre en jeu à chaque rencontre avec un étranger, c'est accepter de voir ce statut questionné à chacune des interactions. Et ce que marque la salutation,

¹⁴Le chapitre 3 page 65 est entièrement consacré à ce sujet.

c'est spécifiquement cela.

Dire la bienvenue

La salutation peut être le moment où commence l'échange rapide de nouvelles, mais dans plusieurs situations, elle est uniquement la marque de la reconnaissance mutuelle et du début de l'échange. L'échange de nouvelles ne viendra que par la suite (ou ne viendra pas) et doit être précédé d'autres marques de bienvenue.

Quelques expressions permettent de clore un moment de salutations et de passer à une forme de discussion moins ritualisée. La parole la plus usitée pour ce faire est *ahlan wa sahlān*, qui signifie littéralement « une famille et une plaine », mais qui est utilisée pour souhaiter la bienvenue. La réponse attendue est *ahlan bik*, « une famille avec toi ». Deux autres expressions sont également utilisées : *marahba*, « bienvenue » et *tfadḍal*, « je t'en prie ». Aucune de ces expressions n'est spécifique à la Mauritanie, et toutes sont utilisées largement dans de nombreux pays arabophones. En Mauritanie, ces expressions sont placées par un des deux partenaires au milieu de la série habituelle de questions présentée plus haut. Comme pour les questions, la réponse attendue ne vient pas tout de suite, et le partenaire de discussion fait souvent comme s'il n'avait pas entendu cette parole, ne lui répondant que quelques instants (et quelques questions) plus tard.

Ces expressions servent à mettre un point final à la salutation, bien que, en raison du temps qui existe entre le moment où elles sont prononcées et celui où le partenaire y répond, la fin véritable de la salutation ne vienne que plus tardivement. Le point commun de ces expressions est toutefois de lancer un appel à son partenaire pour entamer un autre mode de discussion.

Dans un lieu privé, elles invitent le nouvel arrivé à rentrer, à prendre place, à s'asseoir et à entamer une discussion plus longue. Elles peuvent également être prononcées dans un lieu public, ce qui semble de premier abord un peu étrange : comment quelqu'un peut-il souhaiter la bienvenue à une personne qu'il croise dans la rue ou au milieu du désert, comment peut-il l'inviter à prendre place ? Dans ce cas, les paroles perdent leurs sens premiers et sont alors utilisées pour mettre un terme à la salutation, ou tout au moins pour marquer la fin de la période des questions réciproques. Dans ce cas, il s'agit de dire à son partenaire que l'on veut passer dans un autre mode de discussion tout en lui montrant de la bienveillance, et cette bienvenue souhaitée est alors une invitation à mettre un terme à l'échange de manière cordiale. Il est possible de remarquer (mais cela est loin d'être une règle générale) que ces paroles sont plutôt prononcées dans des lieux publics pour mettre un point final à l'échange, et pas seulement à l'échange de salutations. Ainsi, il n'est pas rare d'observer une rencontre qui se déroule de la manière suivante : l'un des deux partenaires entame la salutation, l'autre y répond, puis les deux se posent des salves réciproques de questions. L'échange se clôt gentiment par des paroles de bienvenue, avant que les deux ne continuent leurs chemins réciproque, après plusieurs minutes d'échange ritualisé, et sans information aucune échangée.

Cette manière de clore les salutations n'est pas exclusive de l'échange de nouvelles présenté précédemment : l'un s'accommode très bien de l'autre, et vice-versa. Il est tout à fait possible de commencer par échanger des nouvelles puis de voir celui qui reçoit inviter son partenaire à prendre place plus longuement, ou inversement — s'asseoir plus longuement pour échanger les nouvelles. C'est

toutefois une manière plus formelle de mettre fin aux salutations, et d'entamer une discussion sur un mode différent.

L'au revoir

De la même manière que les paroles d'ouvertures sont spécifiques, les paroles de clôture de l'échange le sont. Différentes formules, sobres, sont utilisées pour dire l'au revoir. La plus courante est une formule, que l'on retrouve dans l'ensemble des pays arabes, et qui reprend une fois encore le terme de « paix » : *ma es-salām*, « avec la paix », sous-entendu « pars avec la paix ». Une formule un peu plus compliquée, utilisée de manière un peu plus solennelle et donc un peu moins fréquemment, est, quant à elle, typiquement maure : *weddastak el-mūlāna*, « je te confie à notre Seigneur », et ses dérivées, par exemple *weddaʿnākum l-allāh*, « nous vous confions à Allāh », etc. Cette manière de saluer est plus fréquente lorsque quelqu'un s'en va pour un voyage, et que l'on ne va pas le revoir pour une certaine période. Finalement, on retrouve de plus en plus souvent un simple *bay* (de l'anglais « bye ») en guise de parole de séparation, particulièrement entre des personnes peu âgées, lorsqu'elles se quittent mais ne voyagent pas.

Les salutations de départ sont un peu un miroir inversé de celles de rencontre. Autant l'exubérance des sentiments et, surtout, des paroles est de mise lorsque deux personnes se rencontrent, autant le dépouillement est la marque évidente de la séparation. Ces paroles ne sont pas toujours accompagnées de mains qui se serrent, mais peuvent l'être — toujours dans les limites, bien sûr, de ce qui est décrit plus haut. De la même manière que le départ ou la séparation, se font dans un désert de paroles presque infini, ils se font dans une absence de marques d'émotion étonnante. Lors des rencontres, le ton de la voix est joyeux, souvent élevé, emphatique. Lors du départ, la voix est bien plus souvent monotone, parfois indifférente, rarement triste.

Comment se fait-il que de si longues paroles d'ouverture n'aient pas leur réciproque quand il s'agit de conclure l'échange ? Bien qu'il soit évidemment impossible de répondre à cette question, tant les facteurs historiques et sociaux sont multiples et inextricables, elle appelle par contre un certain nombre de remarques.

Lors de la rencontre, il s'agit de créer un cadre propice à la discussion, à l'échange, à l'entente (pas nécessairement cordiale) entre ceux qui se saluent. La joie, feinte ou non, est souvent de mise, et l'enjeu est de montrer plus que son partenaire la disposition à l'échange de paroles. Nous sommes dans un moment de séduction entre les partenaires. Ce moment marque de plus une rencontre, la fin d'une période de séparation ou, dans le cas où les personnes ne se connaissent pas, un premier moment potentiellement riche, un début d'amitié ou d'amour par exemple.

La séparation est bien généralement un moment plus pénible, puisqu'il s'agit de la fin d'un échange et le début d'une période où l'un et l'autre des interactants ne se rencontreront plus. On peut lier l'absence d'émotion à une forme de pudeur, qui tend à nier ce moment qui peut être pénible : on ne montre pas la déception, mais on la contient. Cette interprétation peut être mise en parallèle avec une observation souvent faite : plus les personnes sont contentes de se quitter, plus elles marquent le moment. Ou inversement : plus les personnes sont tristes de se quitter, plus elles savent que la séparation s'annonce longue et pénible, plus

les marques de séparation sont discrètes. Cet homme par exemple qui s'apprête à quitter sa femme et ses enfants pour une très longue période — au minimum une année — d'études à l'étranger, et dont le seul mot de séparation, prononcé presque machinalement, sans aucun ton plus haut que l'autre, est un rituel *weddastik el-mwlāna*.

La rencontre est joyeuse, la mise en scène du bonheur est complète, l'aspect ludique vient souvent ajouter au plaisir de la rencontre le plaisir de la parole. La séparation est triste, et sa mise en scène réduite au plus stricte minimum : on ne plaisante ni de la séparation, ni des paroles de séparation. C'est ainsi que l'échange, au sein duquel ont pu prendre place des interactions ludiques ou agonistiques, est clos par une forme très basique de parole, loin des emphases et parfois des excès de la rencontre et de l'entame de l'échange.

Usages de la salutation

La description des différents échanges de salutation n'épuise pas — loin s'en faut — la problématique. Cette description est, de plus, très partielle : il existe, bien évidemment, autant de manières de saluer qu'il existe d'occurrences de salutations, et aucune salutation ne sera jamais pareille à une autre. C'est d'abord que les termes sont très riches, nombreux, et que leur dynamique est évidente. C'est que, ensuite, chaque locuteur aura une manière de saluer qui lui est propre, qui préférant un usage répété de quelques expressions de base, qui préférant un usage étendu des formules de salutation, dont certaines issues de sa propre imagination. Les quelques modélisations et grands principes présentés ci-dessus n'ont donc pas pour but d'épuiser la richesse des échanges que l'on peut observer en Mauritanie, mais bien plutôt de mettre en évidence quelques comportements suffisamment comparables et fréquents pour être interprétés.

Il s'agit maintenant de se pencher sur un aspect bien plus riche et complexe des salutations : leurs usages. Les salutations sont en effet une arme redoutable : elles servent tantôt à faire exister l'autre, tantôt à nier sa présence, tantôt à l'encenser, à le louer, à lui montrer du respect, tantôt à se moquer de lui ou à l'ignorer complètement. Dans les parties qui suivent, je vais m'intéresser aux multiples occurrences significatives que j'ai eu l'occasion d'étudier durant mon travail de recherche. Nous allons voir pour commencer bien plus précisément comment les différentes manières de saluer présentées ci-dessus sont utilisées en fonction des contextes d'interlocution.

De quelle manière ceux-ci peuvent-ils influencer la manière de saluer ? Les variables sont très nombreuses, et dépendent principalement des personnes en présence, de la connaissance mutuelle qu'elles ont l'une de l'autre, et de l'environnement dans lequel elles se trouvent. Nous avons eu l'occasion de discuter précédemment de l'interprétation à donner aux longues salves de questions qui suivent les paroles d'ouvertures. Si celles-ci sont assurément une manière de mettre à plat les différences hiérarchiques entre les individus, cela n'empêche aucunement de remarquer des manières de saluer distinctes en fonction des personnes en présence.

Les nuances vont se faire sentir principalement en fonction des histoires communes que peuvent partager les individus en train de se saluer, et de l'environnement dans lequel ils se trouvent. Que l'on se connaisse ou non, que l'on ait partagé de longs moments ensemble ou non, que l'on ne se soit pas vus depuis

longtemps ou non, que l'on ait été présentés ou pas, de tous ces facteurs vont notamment dépendre différents types de salutations. Dans certaines situations, les salutations seront alors requises, dans d'autres elles seront attendues mais pas obligatoires, et dans d'autres c'est le fait de saluer qui sera plutôt étonnant. Il ne s'agit plus ici d'obligation au sens religieux voire légal du terme, mais d'obligations ou de contraintes sociales, et de toutes les ouvertures et potentialités de jeux que les individus investissent.

Saluer ou ne pas saluer

Entre deux personnes qui se connaissent, la salutation est attendue et souhaitée lorsqu'elles se croisent par hasard, au détour d'une rue ou de chemins au milieu du désert. Dans ce cas fréquent, la salutation marque la reconnaissance de celui que l'on croise et la prolongation des relations qui existent entre les deux individus. La salutation est ainsi une manière non seulement de marquer une connaissance et une reconnaissance mutuelle, mais aussi, et surtout, une manière de faire voir cette relation aux autres personnes éventuellement présentes.

Reprenons l'exemple, déjà utilisé, des salutations que l'on pouvait me lancer lorsque je passais, à Rachid, devant la mosquée peu avant l'heure de la prière du coucher du soleil¹⁵. Au-delà du dilemme religieux posé aux différents individus par ma simple présence se pose une question sociale. Ce moment était particulièrement intéressant car il était éminemment public : tous les faits et gestes de chacun étaient largement vus, analysés et discutés par tous, et permettaient de mettre en évidence de multiples enjeux liés au simple fait de lancer de rituelles formules de salutation.

Les rapports que j'entretenais avec les habitants de Rachid étaient ainsi, à cette occasion, mis au jour et demandaient à être réactualisés. Pour certains, il n'y avait aucun problème à me saluer dans ces moments là, et ils assumaient devant tout le monde le fait de me connaître, de me reconnaître et de me donner des paroles qui marquaient le lien qui nous unissait. D'autres, au contraire, revendiquaient le fait de ne pas vouloir avoir de lien avec moi, et refusaient simplement de me lancer des salutations, voire de répondre aux miennes. Plus intéressants sont les cas de ceux avec qui j'avais des relations normales, voire amicales, mais qui n'étaient pas nécessairement connues de tous et assumées par les intéressés. S'ils avaient résolu à leur manière la question religieuse concernant le droit ou le devoir de me saluer, ils n'étaient pas pour autant ignorants du fait que certains estimaient inopportun de me saluer. Ainsi ceux-ci se trouvaient alors dans une situation de dilemme : devaient-ils m'être fidèles, et me saluer ? Devaient-ils être fidèles à ceux qui refusaient de me saluer, et donc refuser également de me saluer ? Souvent, ce dilemme était résolu par un détournement du regard. En effet, l'absence de salut entre deux personnes qui se connaissent est tout à fait compréhensible, et donc pardonnable, dans le cas où l'un des deux ne voit pas l'autre, ou en tout cas lorsque les deux ne croisent pas leurs regards respectifs.

¹⁵L'importance que je donne aux questions qui entretiennent un lien avec mon appartenance religieuse pourrait faire croire à leur omniprésence. S'il est difficile de nier que la question religieuse est cruciale en Mauritanie, elle n'a pas, dans la vie quotidienne, l'importance que l'on pourrait en déduire par la répétition de ces exemples. C'est par contre un élément qui permet de mettre à jour la signification de certaines attitudes, de certains comportements considérés comme allant de soi. Cela explique leur utilisation sans doute abusive dans ce texte.

Cette situation, classique, nous permet facilement de dépasser l'idée que les salutations n'engagent que ceux qui les prononcent : elles engagent tout autant ceux qui sont témoins de ces salutations, car elles marquent une reconnaissance sociale de l'autre, dont les personnes en interaction auront alors peut-être, par la suite, à se justifier. Ainsi de Yetma ould Hadrami, un ami très pieux de Rachid, sympathisant des frères musulmans, enseignant dans le village depuis plusieurs années, marié à une femme du village mais originaire d'une région du sud-ouest du pays (la région de Rosso). Notre relation s'est développée tout au long de l'année, au point qu'il est devenu une des personnes que je rencontrais le plus souvent. Lors de nos premiers contacts, il était pris dans ce jeu de reconnaissance sociale et a dû répondre aux questions insistantes de certains de ses amis du village qui avaient, eux, pris le parti de ne pas me saluer. Il m'a rapporté certaines discussions serrées entretenues avec des concitoyens, qui remettaient en question le droit, pour les musulmans, de saluer quelqu'un n'appartenant pas à leur religion. Si ces discussions mobilisent certaines connaissances spécifiques de droit musulman¹⁶, elles mettent surtout très clairement à jour l'importance de la salutation comme reconnaissance sociale de la personne, et l'effet performatif de celle-ci : saluer, c'est inclure la personne dans le groupe ; ne pas saluer, c'est simplement exclure.

Dans ce cas précis, en raison du sens religieux des paroles de salutation, l'enjeu des discussions est de savoir si me saluer entraîne mon inclusion dans un groupe de croyance particulier. Mais dans d'autres cas — bien plus fréquents — la salutation marque surtout une communauté amicale, un groupe d'amis qui affirment les relations qui existent entre eux lors des salutations.

Fatou est une fille dont la famille m'a accordée l'hospitalité dans la ville de Tidjikja — la capitale de la wilaya du Tagant. Lorsque j'ai fait connaissance de cette famille, Fatou se rendait tous les soirs dans la boutique de son amie Liha, qui se trouve à quelques dizaines de mètres de sa maison. Les deux camarades passent beaucoup de temps ensemble, principalement les soirées, et tous les voisins connaissent cette amitié qui les lie. S'ils connaissent cette amitié, c'est aussi que les deux amies la montrent par l'intermédiaire notamment des chaleureuses salutations qu'elles se lancent lorsqu'elles se croisent. Fatou, à chaque fois qu'elle passe devant la boutique de Liha, s'arrête ou lance des salutations que personne dans la rue ne peut ignorer.

Les deux filles se disputent un soir, les discussions s'enveniment et les deux amies ne sont plus... Dès lors, ce changement fondamental de la relation entre les deux amies va devenir public, par l'intermédiaire aussi simple qu'efficace de la salutation : Fatou qui, à chaque fois qu'elle passait devant la boutique de Liha saluait son amie, ne la regarde maintenant même plus. Il s'agit bien là non seulement d'ostraciser celle avec qui Fatou n'est plus amie, mais aussi — et surtout — de le faire savoir à l'ensemble de ceux qui pourraient assister à cet événement quotidien.

Présenter des salutations

Les moments où l'on se doit de saluer ne sont pas seulement ceux qui naissent à l'occasion d'une rencontre fortuite. Tout au long de l'année, lors de moments

¹⁶Cf. p. 40 sq.

particuliers ou non, les individus sont soumis à une forme de pression interindividuelle qui les oblige à faire l'effort d'aller saluer, d'aller présenter des salutations. Il s'agit, plus spécifiquement, de se rendre chez quelqu'un pour, dans un premier temps, échanger les paroles de salutations et, parfois, échanger également des nouvelles et partager un moment de sociabilité. Il est toutefois intéressant de noter que ces visites peuvent être très longues comme très courtes, et peuvent très bien, dans ce cas-ci, se résumer uniquement à l'échange rapide des paroles de salutations.

Lorsque quelqu'un, par exemple, se déplace, il se doit de se rendre chez certaines personnes qui se trouvent le long du trajet. Baba Ould Nana habite à Taoujeft, un oasis situé à une trentaine de kilomètres au Nord de Rachid et autour duquel se trouve un campement. C'est un jeune commerçant qui passe une bonne partie de son temps dans les campements de la région pour acheter des dromadaires et qui, une fois un troupeau important réuni, se déplace dans l'extrême nord du pays pour les revendre. Lorsqu'il se déplace entre Rachid et Taoujeft ou dans les pâtures environnantes, il se doit d'aller présenter régulièrement ses salutations le long du trajet : à des parents plus ou moins proches, à des amis, à des familles qui sont dans un rapport de servitude avec sa famille, etc. Cette obligation sociale qui pèse sur lui détermine le chemin qu'il décide de prendre et les moments durant lesquels il se déplace : en fonction du temps qu'il a à sa disposition et de son envie de rencontrer telle ou telle famille, il choisit, par exemple, un itinéraire plus long mais qui lui permet de passer hors de portée de vue d'une tente dans laquelle il devrait, autrement, se rendre pour saluer les occupants. Le reproche ne peut peser sur lui que dans les cas où son chemin est proche des personnes à saluer et que ces dernières sont au courant de son trajet — ou le deviennent par la suite. Ainsi, voyager secrètement durant la nuit ou voyager à une distance suffisamment grande des personnes à saluer sont des stratégies parmi d'autres qui permettent de s'éviter la contrainte des salutations. Car il s'agit bien de contrainte : une salutation présentée se doit d'aller avec un temps de parole offert, une présence effective, et si possible l'échange de nouvelles bien senties.

Lorsque quelqu'un revient après un voyage, dans un lieu qui lui est connu, des contraintes liées aux salutations s'imposent, tantôt à lui-même, tantôt à ses proches. À cette occasion, une hiérarchie très claire des rapports est affirmée : la personne dont le statut est inférieur a le devoir de se déplacer, celle dont le statut est supérieur est alors en droit d'attendre qu'on se déplace pour venir le saluer chez lui. Cette hiérarchie n'est pas visible lorsque des personnes, comme dans l'exemple précédemment cité, se déplacent car c'est alors sur elles que pèsent la contrainte. Les cas qui mettent le mieux en évidence ces enjeux hiérarchiques s'observent lorsque quelqu'un de nettement dominant, ou de nettement dominé, revient de voyage. Le premier recevra chez lui les salutations, le second s'en ira, immédiatement arrivé, faire la tournée de ses connaissances pour les saluer.

La commune de Rachid est composée d'une dizaine de familles importantes, de leurs familles esclaves et d'un nombre bien plus important, et majoritaire, de familles de *ḥrātīn* (esclaves affranchis). Parmi les familles importantes se trouve celle du chef de la fraction de la tribu des Kunta qui habite tout le village (les Awlād Sidi el-Wafi), également maire (*umde*) de Rachid : Sid Ahmed Ould Dié. Durant l'année de ma présence sur place, il n'était pas souvent présent dans le village, occupé à voyager durant la plus grande partie de son temps, notamment à l'occasion du pèlerinage annuel à la Mecque (*ḥaǧǧ*). Il revenait toutefois

occasionnellement au village pour des périodes assez courtes (une semaine ou deux). Ses arrivées étaient largement attendues par l'ensemble de la population, généralement au courant des moindres déplacements de leur chef¹⁷.

Sid Ahmed Ould Dié est affable, généreux et aimé par ses co-villageois, qui sont pour la plupart ses sujets. Selon les dires de tous, il sait faire preuve de beaucoup de discernement dans son autorité et s'est imposé de manière naturelle comme chef de tribu et de village. Maigre, élégant, chaleureux, il dispose d'une autorité qui s'impose naturellement à l'ensemble des habitants de la région, qui ne tarissent pas d'éloges et de bonnes histoires à son propos.

Lorsqu'il revient de voyage au village, l'expression très claire de sa domination se fait sentir, mais notamment par l'observation des incessantes allées et venues de l'ensemble des habitants dans sa maison. Que font donc ces personnes ? Elles viennent, simplement, saluer. Marquer leur présence, marquer le plaisir de venir voir leur chef, et donc marquer leur reconnaissance de sa supériorité et l'acceptation de cette supériorité. La plupart de ces salutations se font sur un mode très basique, à savoir que peu, voire pas de nouvelles sont échangées, ou alors seulement quelques nouvelles assez banales et entendues sur la santé, par exemple, de connaissances communes.

Cet exemple est à mettre en parallèle avec l'affirmation précédemment avancée de l'égalité entre les personnes qui échangent des salutations. En effet, comme nous le voyons très bien, si les paroles elles-mêmes sont empreintes d'une forme d'idéologie égalitaire, si elles permettent bien souvent de mettre sur un pied d'égalité des personnes qui se rencontrent, ces paroles ne forment pas l'ensemble des éléments de l'interaction, et bien souvent des gestes, des manières de se comporter sont bien plus importantes que les paroles elles-mêmes, car ils permettent de marquer l'inégalité entre des personnes qui se revendiquent comme des égales par la parole. Il s'agit là d'un bel exemple d'une manière de former, dans un seul et unique mouvement, à la fois l'égalité (par les paroles) et l'inégalité (par les comportements). Une manière de désigner, comme le veut l'expression consacrée, le *primus inter pares*.

Lors du premier passage à Rachid de Sid Ahmed Ould Dié qui a suivi mon installation dans le village, je suis moi-même allé lui rendre visite pour lui présenter mes salutations. Étant donné ma présence récente, ce passage me permettait d'assurer mon séjour dans la région sous de bons auspices, surtout si j'obtenais sa bénédiction pour mes recherches et mon séjour prolongé dans le village. Entré dans sa cour, je me suis trouvé en face de la tente dans laquelle il recevait les personnes venues le saluer. J'ai commencé à saluer l'ensemble des personnes présentes, ne sachant pas du tout à laquelle je devais m'adresser plus spécifiquement. Un des neveux de Sid Ahmed Ould Dié, Mohammed (fils de Ahmed, lui-même frère de Sid Ahmed) était également là. Excellent francophone — contrairement à son oncle — directeur de l'Agence pour l'accès universel aux services, entreprise gouvernementale de fourniture d'accès à l'eau et l'électricité, c'est avec lui que je me suis plus longuement entretenu par la suite. J'ai été immédiatement frappé de voir la simplicité dans laquelle j'étais reçu, et j'ai surtout noté le fait que rien, dans les paroles échangées, ne permettait de savoir qui était Sid Ahmed.

Nous avons par la suite échangé plus que des salutations, afin que je me présente et explique les raisons de mon séjour sur place. J'ai été très étonné de

¹⁷Pour plus de précisions, voir pp. 69 sq.

l'importance que cette simple visite avait eu pour les habitants du village : en un instant, j'ai eu droit à une certaine reconnaissance de la part de ceux qui, jusque-là, s'étaient contentées de m'ignorer. Le simple fait que j'ai échangé des salutations avec la personne la plus importante du village m'a ouvert des portes, et marqué ainsi l'importance de ces paroles rituelles. Il est à noter, également, de quelle manière ces paroles de salutations se « transmettent » dans la hiérarchie : à savoir que les familles esclaves de Sid Ahmed Ould Dié, qui habitent juste en face de sa maison, ont immédiatement commencé à me saluer dès lors que je me suis présenté chez leur maître, chose qu'ils ne faisaient pas auparavant.

En plus de ces salutations qui sont attendues suite au retour d'un voyageur après une période d'absence prolongée, les salutations permettent surtout de gérer un ensemble de relations amicales au sein de la communauté villageoise. Comme nous avons eu l'occasion de le voir plus haut, le fait de saluer ou non une personne lorsqu'on passe devant une boutique, ou lorsqu'on la croise par hasard dans une rue du village n'est pas anodin. Mais il faut également gérer une série de salutations à présenter régulièrement à ceux qui sont proches de soi dans le village. Saluer les gens, faire l'effort d'aller les saluer dans leurs maisons ou dans leurs tentes est attendu de la part de celui qui entretient des relations amicales avec quelqu'un d'autre. Le fait de se déplacer ou de recevoir ses amis pour les salutations n'est pas anodin et participe à la construction de différences hiérarchiques.

Le poids de la culpabilité, issue du sentiment de ne pas avoir accompli son devoir, pèsera sur celui qui aurait dû se déplacer, non sur celui qui, de statut supérieur, est en droit d'attendre que les autres lui fassent régulièrement signe de leur amitié. Ces visites peuvent être des devoirs quotidiens entre des personnes qui habitent le même petit village, comme c'est le cas à Rachid, ou des devoirs hebdomadaires, mensuels ou annuels dans des lieux plus importants (dans la capitale). La fréquence de ces devoirs est également liée aux types de rapports qu'entretiennent les individus et à leurs attentes mutuelles.

Si les rapports hiérarchiques sont importants à l'interprétation de ce genre de salutation, une composante liée au genre y est tout aussi essentielle. La règle générale est que tout le monde peut rendre visite à tout le monde, à l'exception des femmes qui ne peuvent se rendre dans une maison où les femmes sont absentes. Ce cas est toutefois très rare, et ne se produit que lorsqu'une femme doit « s'absenter de sa maison pour une période donnée, laissant seuls son mari et ses enfants. En plus de cette situation, des personnes « marginales », comme par exemple des fonctionnaires (professeurs, municipaux, gouverneurs, infirmiers, etc.), des orphelins sans famille proche dans la région, ou un ethnologue peuvent se retrouver dans des logements uniquement masculins. Il est autrement d'usage qu'un homme non marié ne quitte sa maison familiale qu'au moment d'emménager dans l'habitat de sa nouvelle femme.

Finalement, il est des occasions spéciales au long de l'année où les salutations sont attendues : les plus importantes sont les jours de fêtes musulmanes, comme l'Aïd el-Kebir, par exemple. Lors de ces journées, des repas sont organisés dans les familles pendant lesquels les personnes particulièrement proches se rencontrent et partagent la nourriture. Mais une fois le repas partagé, les individus s'en vont, seuls ou en groupe, faire le tour d'autres parents ou amis pour les saluer et leurs présenter les bénédictions d'usage. Ces salutations sont primordiales car, à nouveau, elles tissent un réseau d'amitié et d'individus mutuellement obligés.

D'une manière à peu près équivalente, les mariages sont l'occasion de marquer, notamment par l'intermédiaire des salutations présentées, les amitiés qui relient les mariés à leurs proches. Lors de la seconde journée des cérémonies de mariage, a lieu, dans l'après-midi, une fête qui se déroule généralement dans la maison de la famille de la fiancée : c'est le *mq̄l*. On y joue de la musique, on y danse, on vient voir ses amis et discuter. La fiancée (*rūṣ*) se trouve alors dans une pièce de la maison attenante, et elle y passe l'après-midi à faire du thé et à recevoir ses amies. Tous ceux qui sont proches d'elle se font alors un devoir de venir lui rendre visite et de présenter leurs salutations.

Le fait de présenter des salutations lors de ces moments festifs est comparable au fait de présenter ces salutations au quotidien, mais avec une valeur et une portée symbolique plus importantes. La présence ou l'absence, lors de ces jours particuliers, est une marque forte de l'importance que l'on donne aux réseaux familiaux et amicaux.

Transmettre les salutations

Tous les exemples discutés jusqu'à présent concernent des salutations transmises directement, de personne à personne. Mais ce qu'il est important de faire lorsque deux individus peuvent se rencontrer en face à face l'est également lorsqu'ils sont éloignées les uns des autres. Il existe, pour transmettre ses salutations, différents moyens qui font appel à des médiateurs, humains ou non, dont nous allons discuter immédiatement.

« Saluer quelqu'un » au sens de « transmettre des salutations », n'est pas à proprement parler la même chose que « saluer quelqu'un » au sens d'échanger avec lui les paroles décrites au début de ce chapitre. Dans le premier cas, il s'agit généralement d'une simple recommandation faite à un ami, par exemple : « Salue bien Paul de ma part ! ». Pourtant, tant en français qu'en *ḥassāniyya* (avec le verbe *sellem*, *-i el*), c'est le même verbe qui est utilisé pour désigner les deux actions. Ce verbe permet aussi bien d'exprimer le fait que quelqu'un transmette des salutations à un autre, que celui d'échanger les paroles de salutation. Dans le cas où les salutations sont transmises par médiateurs interposés, les paroles de salutation ne sont généralement pas prononcées : c'est bien le fait de saluer qui est transmis, et non des paroles spécifiques. Il est assez révélateur de constater que la langue, en assimilant deux aspects fort différents sous un même terme, propose une interprétation du fait ainsi désigné, et met en évidence que le fait de transmettre des salutations soit semblable au fait d'échanger certaines paroles spécifiques. Dans les deux cas, les individus marquent une reconnaissance sociale de l'autre, une attention particulière, une pensée, une « marque de civilité »¹⁸ pour la personne saluée : c'est cela qui permet de les regrouper, naturellement, sous un terme semblable.

Les salutations sont transmises par médiateurs interposés lorsque, par exemple, quelqu'un se déplace dans un lieu donné, et que d'autres personnes sont au courant de ce déplacement. Il est alors possible de lui présenter des salutations à transmettre à ceux qu'il est censé rencontrer. Ainsi un voyageur ne se déplace jamais sans des salutations à transmettre, que ce soit dans un village voisin ou dans une région différente, voire un pays étranger. Une fois arrivée sur

¹⁸Selon la définition du *Petit Robert* (2001–2002).

place, il ira de maison en maison pour transmettre les salutations confiées, parfois — mais pas nécessairement — accompagnées de menus biens ou de lettres. Au cas où une des personnes à saluer n'est pas présente, alors il est possible de transmettre ces salutations à quelqu'un d'autre qui, lui même, verra la personne concernée.

Cette manière de transmettre des salutations est éminemment socialisante, et permet à la fois de créer de nouveaux réseaux sociaux et de les préserver entre plusieurs personnes. En déplacement, je me suis souvent retrouvé porteur de salutations à transmettre dans les villages ou dans les régions que je m'apprêtais à traverser. Parfois porteur d'un simple message oral, parfois d'une lettre ou d'un colis, j'ai ainsi eu l'occasion de rencontrer de nouvelles personnes comme de consolider mon intégration dans des réseaux familiaux ou amicaux spécifiques. Le fait de confier à un individu donné des salutations est une marque de confiance, et il est intéressant de remarquer que, d'une certaine manière, le fait d'être porteur de salutations possède une qualité similaire au simple fait de saluer : cela marque une reconnaissance, par au moins deux autres individus (celui qui envoie et celui qui reçoit les salutations) de la reconnaissance sociale du médiateur.

Un autre moyen, très utilisé pour transmettre les salutations, est le courrier écrit. A Rachid, il n'y a bien évidemment pas d'office de poste, ce qui n'empêche aucunement le courrier d'en partir, d'y arriver ou d'y transiter. Cela se fait principalement par les voitures affrêtées par les commerçants du village qui transportent biens et personnes de, ou vers, la capitale. A Rachid, il y a deux commerçants (Mohammed Ould Mouéinou et Hammadi Ould Wade) qui possèdent des voitures faisant le trajet entre Nouakchott et Rachid¹⁹. Le premier a une boutique dans le quartier appelé *Sixième* dans la capitale, et une autre à Rachid. Sa voiture fait régulièrement le trajet entre les deux endroits : il charge hommes et marchandises à Nouakchott, et effectue le voyage du retour souvent peu chargé, principalement avec des personnes et rarement des biens. Le second possède deux voitures que les chauffeurs rentabilisent en effectuant notamment, mais pas seulement, des trajets entre la capitale et Rachid.

Ces voitures sont les seules à transiter fréquemment (mais à des intervalles non réguliers) entre Nouakchott et Rachid. Ce sont les moyens privilégiés par les habitants pour faire venir toutes sortes de marchandises servant à tenir de petits commerces personnels : telle personne qui vend, chez elles, des cigarettes et du tabac, telle autre qui vend des produits de beauté pour les jeunes filles, telle autre qui vend des bonbons pour les enfants des voisins. Ces petits commerces peuvent être une manière pour les parents travaillant dans la capitale de subventionner la vie des villageois, ou pour les femmes du village de s'assurer un petit revenu et l'indépendance qui va avec. Pour ceux qui ont des connaissances ou de la famille en Mauritanie, mais en dehors de la capitale, c'est le même moyen qui est utilisé, mais avec une étape supplémentaire : la lettre part de Rachid, par exemple, pour arriver à Nouakchott chez une connaissance. Celle-ci s'occupe de réceptionner la lettre, et de la remettre à un commerçant ou un transporteur qui fait le voyage entre la capitale et le village à atteindre.

Chaque arrivée de voiture à Rachid contient son lot de marchandises destinées aux habitants du village. Les marchandises sont toujours accompagnées

¹⁹Quelques personnes possèdent des voitures privées, mais à l'exception de celle de Sid Ahmed Ould Dié, elles ne sont que très peu utilisées pour les transports publics de biens ou de personnes.

d'une lettre, mais une lettre peut aussi arriver sans marchandise. Généralement fermées dans des enveloppes — car elles peuvent aussi contenir de l'argent — ces lettres sont pour la plupart constituées de longues litanies de salutations. On y énumère de manière précautionneuse chacun des individus à saluer, en essayant de n'en oublier aucune. Il ne s'agit que très rarement de salutations données à un groupe de personnes (la famille Dupont ou les voisins), mais bien à des individus particuliers : « salue Ahmed de ma part, et Ali, et Navissa, etc. ». Dans ces lettres se dessine très précisément un réseau d'amitiés et une frontière précise de ce réseau. Les lettres sont soigneusement préparées, et soigneusement lues : il n'y a pas de place ni pour l'improvisation, ni pour la précipitation, ni pour l'oubli. Une fois arrivées à destination, elles sont en effet lues par un membre de la famille devant l'audience constituée par le cercle familial et les amis présents. Une fois la lettre lue, elle passe alors de mains en mains pour être relue par tous, et il n'est pas rare que l'on discute et plaisante alors de l'« oubli » d'un membre de la famille, d'un ami non salué.

Une autre manière de transmettre des salutations est le téléphone, qui se développe depuis quelques années en raison de la popularité du réseau de téléphonie mobile et satellitaire. Rachid ne possède pas de réseau électrique, donc pas de réseau téléphonique fixe ni mobile. Certaines familles riches possèdent un téléphone satellite, mais son usage est très peu répandu. Le village se trouve toutefois à une cinquantaine de kilomètres de Tidjikja, la capitale régionale qui, elle, possède électricité et antennes de téléphonie mobile. En montant sur une colline au sud de Rachid, et au prix de multiples essais, il est parfois possible de se connecter au réseau GSM de Tidjikja : le lieu où cela est possible a d'ailleurs été baptisé *rezo* (du français « réseau ») par les villageois. C'est un lieu qui s'anime généralement en fin d'après-midi et le matin très tôt : c'est que les températures sont plus fraîches et l'on dit également que les opportunités de pouvoir communiquer sont plus grandes. Tout un savoir-faire particulier a été développé pour pouvoir établir la communication : autant le modèle du téléphone que l'inclinaison donnée ou le rocher sur lequel on se trouve sont sujets à interprétations et permettent d'affiner la possibilité de réception et sa qualité. Un petit commerce s'est développé, qui permet à certains de louer leurs téléphones et à d'autres de vendre des cartes de recharge téléphonique dans le village, mais à prix fort. Quels que soient les subtilités développées pour améliorer la qualité de transmission, il est une chose qui marque l'observateur : c'est que seul au prix d'efforts longs et fatiguants il est parfois possible d'entamer une conversation avec des correspondants éloignés, et que cette conversation est habituellement très rapidement interrompue. On pourrait attendre dès lors que les conversations, qui de plus sont très chères par rapport au coût de la vie de village, soient réduites au strict nécessaire. Force est de constater qu'il n'en est rien : les interlocuteurs passent la plupart du temps, parfois l'entièreté du temps à disposition, à échanger des paroles de salutations — de celles qui sont apparemment vides de tout sens. Mieux encore, on va échanger ces paroles avec toutes les personnes présentes, aussi bien à Rachid qu'à l'autre bout du fil. Ainsi, on commence par saluer le frère, puis la mère, puis l'ami, puis le cousin, jusqu'à ce que le crédit s'épuise. Cela prend parfois plusieurs dizaines de minutes, plus d'une heure d'essai, pour échanger ces paroles apparemment vides pendant une ou deux minutes seulement. Des paroles vitales ? Parfois, on parle rapidement d'argent, de marchandises envoyées ou de la santé d'un parent malade. Parfois on ne fait que saluer toutes les personnes présentes jusqu'à ce que le crédit soit

épuisé...

Bien avant que les téléphones ne soient utilisés dans tous le pays, il existait une autre manière de saluer de vive voix, mais sans l'immédiateté procurée par le téléphone : par cassettes interposées²⁰. En effet, depuis de nombreuses années se sont répandus dans les campements de Mauritanie et les villages reculés les postes de radiocassettes qui permettent d'écouter parfois la radio et souvent les bandes de musiques ou de poésie préférées. Ce moyen est utilisé pour donner des nouvelles, de manières assez simple : quelqu'un enregistre sur une cassette différents messages — la plupart du temps uniquement des salutations et quelques rapides nouvelles entendues — puis fait transmettre la cassette aux destinataires par les moyens évoqués plus haut. Il ne reste plus qu'à introduire cette cassette dans un appareil et à écouter la voix de l'être éloigné.

C'est de cette manière que le poème présenté en page suivante est arrivé à la famille Mamoudou, de Rachid, de la part de Mokhtar Ould Souleïman. C'est Navissa Mint Mamoudou qui me le récite alors que je lui demande d'enregistrer des poèmes qu'elle connaît. Elle me précise que ce poème est destiné à sa sœur, Nzah Mint Mamoudou, cousine²¹ et femme de l'auteur. Pourtant, dès les premières paroles, l'auteur s'adresse non à une personne, mais à un lieu : il s'agit de Rachid, le village où se trouve la famille Mamoudou. Le procédé, très fréquent dans la poésie mauritanienne²², consiste à parler, par métonymie, d'une ou de plusieurs personnes (généralement de l'être aimé) en évoquant le lieu où ils se trouvent actuellement ou celui où ils ont passé auparavant. Ici, le poète prend tout de même la précaution de préciser la personne à qui le poème est destiné : « Comment va la cousine, la muse du poète ? » (le texte dit littéralement : « Comment va la cousine, celle qui est la cause du poème »). Précaution sans doute inutile et un peu lourde dans un contexte culturel qui affectionne particulièrement la finesse des sous-entendus.

Ce poème ne retient pas notre attention par ses qualités formelles, mais bien son intérêt textuel. Mokhtar Ould Souleïman est éloigné du village de Rachid, et donc également de sa femme, pour des raisons professionnelles. Il compose pour elle ce poème et l'enregistre sur une cassette qu'il fait parvenir au village par les moyens habituels. Le geste est tellement apprécié que ce poème est alors appris par cœur par plusieurs membres de la famille, dont Navissa, la récitante.

Dans ce petit poème, Mokhtar salue, en posant des questions, de nombreuses personnes qui font partie du cercle d'amis de la famille Mamoudou et parle de Rachid de manière élogieuse. Ses questions commencent toujours par l'interrogatif *eš ḥāl*, « quel est l'état de... ? », déjà présenté dans les exemples de salutations donnés plus haut, par la formule *eš ḥāl-ak* « quel est ton état ? ». Son poème recrée d'une certaine manière la litanie de questions posées par ceux qui s'échangent des paroles de salutations, et dans lesquelles des réponses ne sont pas attendues : la question est en fait une manière de saluer, de transmettre les salutations. Il est intéressant de remarquer que, comme dans le cas des lettres, celui qui envoie les salutations ne donne généralement pas (ou très peu) de nouvelles de lui et de son entourage. Ainsi, quand quelqu'un envoie une lettre, ou une cassette enregistrée, ou un poème, il demande comment se portent ses proches amis, mais il n'attend aucune nouvelle. Dans le cas où une lettre lui parviendrait en retour, celle-ci ne comprendrait aucune réponse aux questions

²⁰Manière toujours répandue, mais en perte de popularité.

²¹Plus précisément, la fille de l'oncle maternel.

²²Voir par exemple Taine-Cheikh (1995a) et Ould Med Salem (1995).

<i>aṣḥālak yā-lbaqȳ igbāl</i>	<i>māhal sālek min litgāl</i>
<i>wa- 'yāk al fi 't al-hāl</i>	<i>wa- 'škīfak āgab mimšān</i>
<i>wa- 'šhāl ammalli mint al-hāl</i>	<i>ḍīk al-sabb liḡnān</i>
<i>wa- 'šhāl aḡwaryya wa- 'šhāl</i>	<i>aḥadīḡa wa- 'yāk amlān</i>
<i>radīwhā fi al-layl bi'l-hwāl</i>	<i>wānafsha māhe tabān</i>
<i>wa- 'šhāl al-ḡamaṣḥ lahrīn</i>	<i>al-fiš al-māt al-tantyn</i>
<i>wa- 'yāk al-mašrw̄ alā zeyn</i>	<i>wa- 'škīfuh buya wld mān</i>
<i>wa- 'hl alwāld wa ahl aḥmd zeyn</i>	<i>wa- 'lli kāmal famm iḥḍān</i>
<i>min ḥad atfgadtu fi 'l-ḥīn</i>	<i>a'lih imselem zād ān</i>
<i>wa-lā naḥtyrak yā-lbaqȳ</i>	<i>tarf an mā hālag mwḡwd</i>
<i>kīfak yā-lbaqȳ hudwd</i>	<i>al-bilād narf baḍ an</i>
<i>naḥtyrak an kyfa wa 'mbwd</i>	<i>wa- 'tḡ amṡa mulān</i>
<i>wa- 'lmḡry wa-ahl sdwd</i>	<i>wa- 'gnān dašrh tagān</i>
<i>wa-li min madda fīk aḡuwd</i>	<i>nabḡih alm mulān</i>
<i>an da mā yaḥtāḡ aš-šuhuud</i>	<i>kāfi nni gultu an</i>

Comment vas-tu, oh le lieu adoré ? J'espère que rien ne te contrarie
Es-tu dans le meilleur des états ? Comment vas-tu depuis mon départ ?
Comment va la cousine, la muse du poète ?
Comment va Jouéria ? Comment va Khadija ? Sa radio est-elle
Toujours remplie, la nuit, de belle musique ? Elle même n'est-elle
pas fatiguée ?

Et comment vont les autres personnes ? El-Veish et Lemmat, ces
deux-ci ?
La coopérative fonctionne-t-elle ? Et comment va Boya ould Man ?
La famille Wald, la famille Ahmed Zein ? Et tous nos voisins ?
Celui que j'aurais oublié, salue-le également de ma part.

Je préfère que tu saches, oh lieu adoré, qu'il n'existe rien
Qui te ressemble, oh lieu, dans les frontières des territoires que je
connais
Je te préfère à Kiffa et Mbout, El'atif et Ma'ta Moulana
Et Moudjéria, ehel Soudoud, Agnān, la ville du Tagant
Et ceux qui t'habitent, je les aime, Dieu le sait
Pour cela il n'y a pas besoin de témoins, ce que j'ai dit suffit.

TAB. 2.1 – *Le poème de la salutation*

posées, mais bien une même suite de questions concernant les personnes à saluer. Il s'agit du même processus que nous trouvons dans les salutations orales : une suite de questions qui se chevauchent et qui n'attendent (et n'obtiennent) aucune réponse particulière.

Les gens sont ici, comme dans les lettres, salués personnellement, et deux familles sont citées sans que leurs membres ne soient énumérés individuelle-

ment. Au milieu de la liste des personnes qui sont citées vient se glisser un élément qui peut paraître surprenant, quand l'auteur demande : « La coopérative fonctionne-t-elle ? ». Le texte original dit, littéralement : « Le projet (*al-mašrū*) est-il beau ? ». Le « projet » est le terme utilisé en Mauritanie pour désigner toutes formes de coopératives, et il désigne à Rachid un lieu spécifique, qui se trouve dans le bas du village, à l'ouest, en bordure d'oued. C'est là que certaines femmes ont décidé de concentrer leurs forces et de créer un jardin potager, une petite boutique qui permet d'exposer différents objets d'artisanat et une petite auberge pour les rares touristes de passage (durant l'année où j'ai résidé à Rachid, cette auberge a servi le temps de deux soirées seulement). Chaque jour, à tour de rôle, une ou deux femmes sont responsables de venir ouvrir la boutique, tandis que d'autres doivent venir effectuer des travaux potagers : ainsi la coopérative « fonctionne » quand le jardin est « beau ».

Dans la boutique règne généralement, pour autant que les femmes responsables soient appréciées des villageois, une ambiance particulière, servant de lieu de rencontre, de discussion ou de drague. C'est dans ce lieu d'ailleurs que j'ai enregistré le poème dont il est ici question. Il n'est pas exclu que le poète, en demandant des nouvelles de la coopérative, s'adresse avant tout, par métonymie à nouveau, aux différents individus qu'il a l'habitude de rencontrer lors des journées qu'il y passe.

Pour terminer, remarquons que le poète prend une précaution rhétorique à la fin de son énumération des personnes à saluer : « Celui que j'aurais oublié, salue-le également de ma part ». Ce qui est sans doute acceptable ici (en raison des contraintes liées à la composition d'un poème) ne le serait pas dans une lettre ou une salutation transmise d'autre manière : on n'oublie pas de saluer. Pour le dire autrement, invoquer l'oubli dans les salutations n'est pas une manière de se dédouaner des obligations qui pèsent sur chacun. L'oubli n'est pas pardonnable car il est porteur de sens, et marque très bien l'importance accordée par celui qui transmet les salutations à ceux qu'il ne mentionne pas.

Jouer les salutations

Les exemples présentés dans ce chapitre nous permettent de voir que les salutations possèdent des fonctions essentielles intimement imbriquées les unes les autres : celle, tout d'abord, de s'assurer que les canaux de communication fonctionnent — c'est la fonction phatique — ; celle, ensuite, d'ouvrir l'échange entre deux ou plusieurs individus ; puis, finalement — et c'est là sans doute un point de grande importance — celle de proposer une reconnaissance mutuelle des individus en interaction. « Je suis là, je vous vois ou vous entends, je vous reconnais et je marque ma volonté de rentrer en interaction avec vous » suggèrent les paroles répétitives prononcées par les individus. Sans salutation, l'échange verbal ne se déroule généralement pas. Les salutations maures, en tant que paroles encadrées par une série de prescriptions musulmanes, possèdent une fonction supplémentaire que la simple reconnaissance de la personne humaine : elles sont aussi une manière de signaler et de distinguer l'appartenance à une communauté de croyance spécifique.

Les salutations n'ont pas seulement ces fonctions particulières d'ouvrir l'échange ou de marquer une reconnaissance sociale de l'autre, elles possèdent

également de multiples sens avec lesquels les individus se plaisent à jouer²³. Saluer, c'est une des stratégies que l'on a à disposition pour créer, affirmer, faire ou défaire un ensemble de relations sociales convenables. Ainsi, loin d'être un simple miroir des relations existantes entre les individus — je ne salue que les personnes avec qui je possède déjà des relations — les salutations sont un des éléments qui créent ces relations et qui leur donnent corps — je salue dans le but d'avoir des relations. Quand, par exemple, les habitants de Rachid viennent présenter leurs salutations à Sid Ahmed Ould Dié, ils ne font pas que montrer un état des lieux de la domination dans le village, mais ils disent et donnent à voir leur acceptation de cette domination et leur volonté de la faire durer. De la même manière, Mokhtar Ould Souleïman compose un poème de salutations pour sa femme et pour ses connaissances non pour simplement marquer un état des lieux, mais aussi pour contribuer au façonnement des relations à venir entre lui et les habitants du village. Inversement, les salutations peuvent servir à marquer de la distance et à exclure quelqu'un que l'on ne souhaite pas englober dans son cercle d'amis, ou dans une communauté que l'on reconnaît avant tout, dans le cas qui nous intéresse, par son unité de religion. C'est une banalité que de le dire, mais il faut remarquer que la frontière linguistique crée, du fait même de l'absence de salutations, une frontière sociale forte.

Au-delà des questions de sens et de fonction se trame un autre enjeu, lié à la durée particulière des salutations maures et à leur forme intrigante : le jeu de la salutation se déroule d'une manière peu habituelle pour une parole ludique. Une petite histoire drôle, sous forme d'une simple dialogue, nous permettra de mieux saisir cette spécificité. Deux hommes discutent ensemble :

- Cela vous arrive souvent de répondre à une question par une autre question ?
- Pas vous ?

La première question, qui appelle une réponse (comme la plupart des questions, d'ailleurs), reçoit pourtant une seconde question en guise de réponse. A l'instar de ce dialogue inattendu, les salutations, pour leur majeure partie, sont constituées de questions qui, étrangement, et bien qu'appelant des réponses, ne reçoivent que des questions en retour. Dans le petit exemple donné ci-dessus, on remarque aisément que la seconde question est une manière de détourner la première question ou de ne pas y répondre. Mais c'est aussi une manière de nourrir la discussion, et là est sans doute un des aspects essentiels de la suite de questions proposée par les salutations, en tant qu'elle permet de prolonger l'interaction. En répondant simplement par un oui ou un non, le locuteur imaginaire présenté plus haut fermerait la discussion — à tout le moins il ne nourrirait pas l'échange et obligerait son interlocuteur à trouver un nouveau sujet de discussion.

La suite de questions proposée par les salutations maures peut ainsi s'expliquer par ce fait simple : les paroles n'ont, en tant que paroles rituelles, plus de sens spécifique, elles sont usées de leur sens. En répondant aux questions par d'autres questions, les interlocuteurs proposent simplement, sans avoir à réfléchir ou à produire de discours personnalisé, une reconnaissance mutuelle longue, très simplement mais très efficacement, le dialogue. « Je vous reconnais. Je vous reconnais. Je vous reconnais ». L'affirmation implicite se répète et prend ainsi de la valeur à mesure de sa répétition. Celle-ci permet aussi, de manière quelque

²³Ce que David Bozzini (2002) avait déjà pressenti dans son court mais stimulant article.

peu paradoxale, de prendre une certaine distance temporelle avant que cette reconnaissance soit effective. Ce n'est qu'à mesure que l'affirmation est répétée qu'elle prend de la valeur et de la consistance, et le délai temporel ainsi laissé avant d'entamer véritablement l'échange permet une prise de distance entre des individus qui ne se connaissent pas nécessairement bien. La réponse d'une question par une autre question entraîne donc deux mouvements contraires entre les interlocuteurs : elle les rapproche, en répétant et en intensifiant l'affirmation de la reconnaissance mutuelle, tout en leur faisant prendre de la distance, par la temporalité induite.

Remarquons, finalement, que le fait même de saluer, s'il possède les implications décrites ci-dessus, ne peut être dissocié d'autres paroles que pour les besoins de l'analyse. L'observation fine d'interactions de salutation montre de quelle manière saluer va de pair avec une autre forme d'interaction, forme dans laquelle les mots reprennent, peu à peu, de leur sens et de leur valeur. Les interactants naviguent constamment entre une manière formalisée de saluer et une manière parfaitement originale qui leur permet d'échanger des informations sur le monde qui les entoure. Il s'agit là, bien sûr, de l'échange de nouvelles — interaction sur laquelle nous allons nous arrêter dans le prochain chapitre.

Chapitre 3

Échanger des nouvelles

Saluer pour ouvrir l'échange, saluer pour le clore. Le cadre de l'interaction nous est maintenant connu. Dès à présent, nous allons nous intéresser à d'autres formes de parole qui se trouvent entre les salutations et qui partagent certains traits en commun avec elles. Pour commencer, dans ce chapitre, nous allons étudier la parole qui est bien souvent intimement liée aux salutations : il s'agit de l'échange de nouvelles. Celui-ci se fait de manière beaucoup moins ritualisée que l'échange de salutations, et se laisse ainsi bien moins facilement modéliser. Échanger des nouvelles est une activité qui peut prendre des formes extrêmement différentes, et il est impossible d'en rendre compte de manière exhaustive dans ce travail. Là n'est pas le but : il s'agit avant tout de comprendre comment l'échange de nouvelles s'inscrit pleinement dans notre questionnement autour du ludique, et quelles sont les capacités et les stratégies mises en œuvre lors de l'échange de nouvelles.

Salutations et échange de nouvelles

Le rapport qui existe entre l'échange de salutations et l'échange de nouvelles est avant tout un rapport de proximité, de familiarité : on fait généralement l'un après l'autre, ou l'un pendant l'autre. Échanger les nouvelles est pourtant très différent d'échanger les salutations : nous allons voir dans un premier temps tout ce qui relie ces deux types d'interlocutions avant de décrire plus précisément les différentes manières possibles d'échanger les nouvelles.

Bien souvent, l'échange de nouvelles est intimement imbriqué dans le jeu de questions / réponses constaté lors de l'échange des salutations. Les salutations se transforment alors (parfois définitivement, parfois provisoirement) en échange de nouvelles, car les questions posées par l'un des interactants reçoivent des réponses qui ne sont pas simplement des réponses entendues :

- *eš tārī ?* [quoi de neuf?]
- *ǧā aḥmed al-yūm* [Ahmed est arrivé aujourd'hui]

En donnant une véritable information (ou en tout cas une information qui se veut véritable), celui qui répond, simplement, à la question habituelle « quoi de neuf ? » transforme, pour un instant au moins, l'échange de salutations en échange de nouvelles. Il est ensuite tout à fait imaginable que nos deux individus

— imaginaires — continuent d'échanger des informations et des paroles entendues, et continuent donc l'échange normal de salutations. Le premier locuteur pourrait poser la même question : *eš t̄āri* ?, à laquelle son camarade répondrait alors : *ma t̄ārreyt šī* (« je n'ai rien rencontré de nouveau »). L'échange de nouvelles, dans ce cas précis, se serait invité, le temps d'une interaction, au cœur de l'échange de salutations avant de repartir aussi vite qu'il était venu.

A de nombreuses reprises, l'échange de nouvelles est imbriqué dans un échange de salutations¹. Toutefois, il est impossible de réduire l'échange de nouvelles à ces échanges basiques contenus au sein d'échange de salutations. De la même manière que les salutations sont impossibles à contenir dans un modèle unique, l'échange de nouvelles comprend une infinité d'interactions qui s'étendent sur une échelle allant de l'échange d'une information unique et banale jusqu'à de longues discussions pouvant durer plusieurs heures où les différentes personnes en jeu discutent de leurs sources, croisent leurs différentes connaissances et remettent subtilement en question les informations apportées par chacun.

Quelques termes relatifs aux nouvelles

Le terme *ḥassāniyya* qui traduit celui de « nouvelles » est *al-ahbār*. L'expression la plus fréquemment utilisée pour désigner l'échange de nouvelles en *ḥassāniyya* est celle de *šedd l-ahbār*. Le verbe *šedd*, *išedd* comporte plusieurs significations bien différentes les unes des autres (Taine-Cheikh, 1988–). Le sens principal est celui de « fixer, mettre une selle, seller », mais il signifie également, entre autres sens, « se marier, épouser » (pour un homme) ou « donner le rythme à une percussion ». Le syntagme composé avec le terme *el-ahbār* signifie très clairement « échanger les nouvelles » mais aussi, comme nous le verrons dans le chapitre 6, le fait de flirter, de courtiser. Ce terme désigne aussi bien l'échange de nouvelles à proprement parler, à savoir le fait d'échanger des paroles informatives sur les gens, les animaux, les choses et les événements récents, que le moment durant lequel on échange des nouvelles. Dans le cas où une personne rend visite à une autre et qu'elle prend le temps de rester chez elle, qu'elles partagent un thé et discutent longuement des événements récents, il leur est possible de dire laconiquement *šaddayna l-ahbār* : « nous avons échangé les nouvelles », sous-entendu « nous avons partagé un moment de discussion ». Dans ce cas, les sous-entendus sont nombreux et positivement connotés : prendre le temps de partager ses informations, de parler de tout et de rien, de se laisser aller là où la discussion mène est une manière appréciée de faire passer le temps.

D'autres termes *ḥassāniyya* sont intéressants à discuter autour de l'échange de nouvelles. *v-eyd-u l-ahbār* signifie littéralement « les nouvelles sont dans sa main ». Cette formule est utilisée pour dire de quelqu'un qu'il possède des nouvelles spécifiques, ou qu'il a l'habitude de détenir beaucoup de nouvelles, que c'est quelqu'un de généralement bien informé sur les dernières nouvelles. Lorsque l'on dit cela de quelqu'un, l'expression contient une signification en termes hiérarchiques : posséder des nouvelles, c'est aussi posséder du pouvoir. Le lien qui existe entre savoir et pouvoir est ici évident : connaître les gens, les

¹Cas que l'on retrouve en tout cas dans les descriptions des interactions des Beja du Soudan, dont Morton (1988) donne une description. Cet auteur insiste — de manière peu convaincante — sur le lien fort qui relie échange de nouvelles et échange de salutations, celui-ci créant une atmosphère particulière pour celui-là. Son approche très fonctionnaliste n'apporte rien à notre propos.

lieux, les événements récents avant tout le monde, connaître éventuellement les secrets, permet de posséder une forme de pouvoir sur ceux qui n'ont pas accès à ces données, qui n'ont pas l'information dans leurs mains.

Nous allons voir par la suite comment se joue cette question de pouvoir, mais il faut noter déjà ici ce qui oblige à séparer si distinctement l'échange de salutations de l'échange de nouvelles. Si le premier est une manière au travers de laquelle les interlocuteurs peuvent se représenter une forme d'égalité idéale, le second, qui peut s'inscrire au cœur du premier, est une manière de hiérarchiser les interlocuteurs et de les faire rentrer immédiatement dans une forme de compétition qui aura pour conséquence de les diviser, de désigner un gagnant et un perdant, de distinguer ceux qui ont de l'information dans leurs mains de ceux qui n'en ont pas. Les enjeux liés à l'échange de nouvelles, que je vais mettre en évidence tout le long de ce chapitre, sont des enjeux de pouvoir, de différenciation, de distanciation de l'autre, de mise en place dans l'espace social. Ils s'intègrent pleinement dans la question de la parole ludique car l'échange de nouvelles est, sur un point au moins, semblable aux devinettes : un des interlocuteurs possède des informations que l'autre ne connaît peut-être pas, et cette possession d'information permet un rapport de pouvoir. Au niveau formel, il peut aussi lui ressembler, un des interactants suggérant alors une nouvelle et laissant le soin à l'autre de compléter les informations entamées.

L'échange de nouvelles n'est pas constitué par une suite de paroles entendues : il commence là où s'arrête l'échange de salutations, à savoir qu'à partir du moment où la réponse à une question posée lors des salutations n'est pas une réponse entendue, rituelle, habituelle et sans rapport direct avec la réalité, l'échange de nouvelles commence. Le sens des mots prononcés l'emporte dans l'échange de nouvelles sur le simple fait de prononcer les paroles. Si le fait de prononcer des paroles, d'échanger des paroles ou non est également important, il existe une infinité de paroles différentes à prononcer dont le type changera toute la modalité, le sens et les conséquences de l'interaction. Une parole de salutation en vaut une autre ; une parole de nouvelles n'est jamais équivalente à une autre.

Finalement, ce qui permet de distinguer aussi très clairement l'échange de nouvelles de l'échange de salutation est la durée de l'échange. Comme je l'ai déjà mentionné un peu plus haut, l'échange de nouvelles peut s'étendre sur plusieurs minutes, voire sur plusieurs heures. Il peut constituer le cœur même d'une discussion durant une après-midi ou une nuit entière. Il est potentiellement inépuisable, là où l'échange de salutations montre vite ses limites.

Comment transmettre le contenu

La plupart des interactions qui mettent en jeu l'échange de nouvelles ont comme sujet des individus et des événements qui leur sont liés. L'exception notable à cette règle concerne l'échange de nouvelles qu'effectuent deux personnes qui se rencontrent au milieu du désert, et qui peuvent circonscrire leur interaction à des informations liées à l'environnement, la géographie (description des chemins par exemple) et aux bêtes croisées². C'est un échange auquel je ne me

²Deux textes déjà cités étudient les échanges qui prennent place entre deux personnes au moins dans des sociétés de pasteurs nomades comparables : Morton (1988); Ag Youssouf *et al.* (1976).

suis pas intéressé, pour une raison théorique et une autre bien plus prosaïque. La première, c'est qu'il ne fait pas intervenir les connaissances des gens mais de l'environnement : or dans ce travail ce sont bien les enjeux liés aux personnes qui m'intéressent. La seconde est liée à la difficulté linguistique de maîtriser un tel échange, qui fait appel à un vocabulaire et des connaissances complexes que seules des personnes habituées à la vie nomade et pastorale peuvent maîtriser.

Dans le cas très fréquent où l'échange de nouvelles concerne ceux que les individus connaissent (personnellement ou de réputation), j'ai pu remarquer une nette préférence chez les interlocuteurs à utiliser, voire abuser, du discours direct pour retransmettre des paroles entendues. Prenons l'exemple du petit Islem ould Ahmed Zeïn, un enfant de cinq ans, frère de Abdallah, jeune adolescent qui passait à Rachid beaucoup de temps dans ma maison. Islem était venu me voir un jour et nous avions eu une discussion ensemble, alors qu'il ne me connaissait pas encore. Son grand frère, par jeu, lui demande de lui parler de cette rencontre, et l'enfant de commencer : *gāl li mān-ak haif men-i, gelt-lu ebde, gāl li 'ane bad hatir, gelt lu hatir v-eš, gāl li hatir v-kulšī* (il m'a dit : tu n'es pas apeuré par moi ? je lui ai dit : non, il m'a dit : je suis pourtant dangereux, je lui ai dit : dangereux comment ? il m'a dit : dangereux en tout).

Ce petit exemple enfantin est très révélateur d'une manière de parler, apprise très tôt au contact des autres, et très largement utilisée lorsqu'il s'agit de rapporter les dires des uns et des autres. Le verbe dire, *gāl, igūl* est utilisé pour introduire les paroles de tel ou tel individu (d'un autre ou de soi même), et se répète à chaque fois que le locuteur change de personne. Lorsque quelqu'un raconte un échange de paroles qu'il a observé, il utilisera, de la même manière, ce verbe pour introduire chacune des parties du dialogue : *gāl lu... gāl lu...* : « il lui a dit... il lui a dit... ». C'est une manière que l'on retrouve assez généralement en arabe dialectal ou classique : tant les paroles du Prophète dans les corpus de hadith que celles des différents protagonistes des *Mille et Une Nuits* sont le plus souvent introduites à l'aide de ce verbe (*qāla, iqūlu* en arabe classique) et permettent au discours d'avoir une tonalité très vivante.

L'effet produit dans l'interaction est fort : les personnages dont on parle sont mis en scène de manière immédiate et la situation est vécue par tous les auditeurs présents. Cela demande un effort de concentration et de mémorisation particulier puisque l'on ne retransmet pas simplement les idées, le contenu d'un échange, mais aussi les termes précis qui ont été utilisés par ceux dont on parle. La discussion qui suit entre les interlocuteurs pourra alors aussi bien porter sur le contenu de l'échange que sur les termes utilisés. La précision apportée par l'utilisation d'un discours direct lorsqu'il s'agit d'échanger les nouvelles oblige ainsi, dans les relations quotidiennes, à une attention particulière aux termes utilisés pour faire passer une idée. Il y a ici un aspect fondamental de la mise en forme des discours des individus : le fait que les paroles de chacun puissent potentiellement être rapportées mot à mot souligne l'importance des termes et oblige ainsi à utiliser les mots de manière précautionneuse.

Cette manière d'utiliser le discours direct aussi souvent que possible a aussi une autre conséquence dont nous étudierons plus loin les enjeux : ceux qui transmettent des nouvelles ne font pas que transmettre des informations, ils transmettent également les sources de leurs informations. Ainsi, si par exemple quelqu'un a entendu le discours présenté plus haut entre Abdallah et son frère Islem, il introduira le discours ainsi : *gāl islem 'an...* (Islem a dit que...), avant de reprendre mot à mot ce que Islem a dit (qui reprend mot à mot ce que lui

et moi avons dit auparavant). Sans faire de considérations trop générales, il est intéressant de remarquer que cette manière de parler et de faire remonter ses sources, personne par personne, jusqu'à la parole rapportée, est très classique dans l'exégèse religieuse des hadiths. Chacun des faits et gestes du Prophète est en effet compilé dans des recueils de hadiths, pour lesquels, à chaque occurrence, les chaînes de transmetteurs (*isnād*) sont données et permettent ainsi de vérifier la qualité du hadith³. La grande question qui se trame lorsque l'échange de nouvelles prend place est évidemment celle de la confiance que l'on peut investir dans les informations transmises : le fait d'annoncer très clairement les sources des nouvelles et les personnes concernées dans la transmission des nouvelles, permet une première approche de la question. Chacun est en effet libre de proposer (ou simplement de penser) sa propre interprétation sur la qualité de la chaîne de transmission, et du coup d'attribuer un certain degré de confiance à l'information transmise.

Quelles nouvelles ?

J'ai eu l'occasion de dire à plusieurs reprises que le type de nouvelles échangées est très hétéroclite et difficile à modéliser : c'est toutefois un exercice qui, s'il contient des limites certaines, possède quelques vertus. Si une personne donnée est susceptible d'échanger potentiellement n'importe quel type d'information, elle échange tout de même, *de facto*, plus souvent certains types de nouvelles que d'autres. Voyons comment il est possible de mettre un peu d'ordre dans cet immense ensemble sans trop trahir les actes individuels.

Les nouvelles sont très généralement, et de manière logique, égocentrées : à savoir qu'on échangera avant tout des nouvelles qui nous concernent, puis on s'informerait de plus en plus laconiquement à mesure que l'information nous touche moins. A nouveau, une question de statut et de hiérarchie rentre alors en jeu : les individus qui sont importants dans une région donnée seront bien plus souvent que d'autres l'objet des nouvelles échangées dans la région en question. Les raisons sont évidentes et peu intéressantes à discuter : du fait de l'importance de ceux dont il est question, un nombre considérable de personnes non seulement les connaissent, mais aussi ont quelque chose à faire avec eux et sont donc intéressées par les nouvelles qui les concernent.

Les nouvelles publiques

Ce principe s'exemplifie très facilement dans le petit village de Rachid. Dans la nuée de nouvelles échangées, celles qui concernent les têtes importantes du village sont récurrentes et viennent se glisser au sein des nouvelles qui concernent plus particulièrement les individus en interaction. Ainsi, cas paradigmatique, les nouvelles qui concernent Sid Ahmed ould Dié sont quasi quotidiennes et partagées par tous les habitants du village.

Un des sujets favoris (et assez neutre) des nouvelles concerne le déplacement des gens : qui est venu dans le village, qui en est parti, qui est en train de venir, qui est passé à proximité, etc. Dans le cas de Sid Ahmed ould Dié, les informations concernant ses différents déplacements étaient très fréquentes et plutôt fiables. Durant l'année de mon séjour dans le village, il était très souvent

³Voir par exemple Gardet (1967, 175–178).

absent du lieu, et ne faisait que quelques rares et rapides apparitions tous les deux ou trois mois. Pourtant, chacun de ses mouvements, que ce soit dans un premier temps à l'occasion du *ḥaǧǧ* à la Mecque, dans les pays du Golfe par la suite et finalement en Mauritanie, étaient connus de tous.

Plusieurs explications, qui se complètent l'une l'autre, permettent de donner sens à l'omniprésence des nouvelles relatives à cette personne et à ses déplacements dans le village de Rachid. En tant que chef de fraction et maire du village, il permet bien souvent de trouver une solution à de nombreuses affaires ou contentieux plus ou moins graves ou sérieux. Sa voix est importante et bien souvent indispensable dans ce genre d'affaires : savoir dès lors où il se trouve et de quelle manière il pourrait être consultable ou à quelle période prendra place son prochain voyage prend sens pour les habitants du village. Mais Sid Ahmed ould Dié n'est pas seulement habile et indispensable médiateur : il est aussi pieux et réputé comme tel. Le pèlerinage effectué à la Mecque durant l'année de mes recherches possédait ainsi une valeur émotionnelle et spirituelle particulière : pour la plupart des habitants, le bénéfice religieux tiré du pèlerinage du maire et chef du village devait profiter à toutes et tous. Il n'est donc pas étonnant que les nouvelles relatives à son premier retour de voyage étaient particulièrement vivaces et attendues. Les youyous, les manifestations de joies et les signes de bienvenue particuliers au moment de son retour furent d'ailleurs à la hauteur de l'évènement.

Les nouvelles se transmettent à l'aide de plusieurs intermédiaires, et suivent des canaux assez spécifiques. Les médiateurs sont à peu près les mêmes que lorsqu'il s'agit d'échanger des salutations : à savoir que ce sont avant tout les personnes en déplacement qui transmettent les nouvelles ou celles en contact téléphonique. Les lettres sont souvent avares en nouvelles précises : elles se contentent bien souvent de transmettre des salutations. Dès lors, les nouvelles vont se répandre dans les régions en arrivant dans un premier temps dans les lieux où le téléphone fonctionne, avant de se disperser en fonction des allées et venues dans les régions alentours. A cet égard, la région de Rachid est particulièrement intéressante, dans la mesure où il s'agit du dernier village où il est possible de communiquer avec le réseau téléphonique de la capitale régionale, Tidjikja. Ainsi toutes les familles qui se trouvent plus au nord du village (et la région est bien habitée) doivent compter sur les gens de passage pour avoir des nouvelles fraîches.

C'est un fait dont j'ai pu facilement me rendre compte lors, par exemple, d'un déplacement que j'ai effectué vers l'oasis de Taoujeft, au mois de mars 2004. A cette date, Sid Ahmed ould Dié n'était pas encore revenu au village depuis son pèlerinage à la Mecque et son voyage subséquent dans les pays du Golfe : tout le monde attendait avec impatience ce moment-là que l'on savait proche, car le principal intéressé était déjà arrivé à Nouakchott⁴. Lorsqu'en compagnie de mon ami Baba je traversais les différents campements et hameaux qui séparent Rachid de Taoujeft, la question était récurrente : *Sīd Ahmed ħa ?* (Sid Ahmed est-il venu ?). Cette question était posée non seulement par ceux chez qui nous nous arrêtions, mais aussi par presque tous ceux que nous croisions. Dans ce cas cette question s'insère bien souvent, comme dans l'exemple donné en début de chapitre, au sein même de l'échange de salutations.

⁴J'ai effectué ce voyage du 19 au 21 mars 2004, et Sid Ahmed ould Dié est finalement arrivé à Rachid le 26 mars 2004.

C'est ainsi que les nouvelles importantes suivent les chemins des voyageurs, et arrivent jusque dans les lieux les plus reculés du pays en fonction des déplacements de voyageurs. Un autre exemple, qui concerne également le maire, nous convaincra de l'efficacité certaine de ces différents médiateurs. L'histoire s'est déroulée lors d'un de mes départ de Rachid, en juin 2004. Je m'apprêtais alors à rentrer pour Nouakchott et la Suisse durant un mois. Hasard du calendrier, Sid Ahmed ould Dié devait arriver le jour même où je quittais Rachid : je le savais, comme tout le monde, grâce à la fiabilité de l'échange de nouvelles le concernant. Le 8 juin, je me rends le soir chez une personne qui m'est devenue très proche : Yetma ould Hadrami. Je passe régulièrement chez lui pour discuter, échanger les nouvelles et être au courant des dernières informations concernant le village : c'est quelqu'un qui détient les informations dans ses mains. Il m'apprend que Sid Ahmed ould Dié et sa femme ont eu un accident dans la journée, près d'un village qui se trouve sur la route entre Nouakchott et Rachid, Moghta le-hjar. Perdu au milieu de l'immense désert mauritanien, ce village ne possède pas de réseau téléphonique. L'information est pourtant, dans ce cas précis, arrivée quand même par des moyens téléphoniques : c'est que tant Sid Ahmed ould Dié que sa fille *hsara* possèdent un téléphone satellite, très prisé par ceux qui montrent par là une aisance économique certaine. De téléphone à téléphone, en passant par le satellite, la nouvelle arrive en quelques secondes à Rachid dans la maison de *hsara*. De là, elle ne fera que quelques minutes pour se transmettre dans tout le village et même au-delà. Au sein même du village, le rôle des enfants, qui passent leurs journées à passer de maison en maison, à transmettre des commissions ou à se rendre dans les différentes boutiques pour de menus achats, n'est pas négligeable. Au-delà, ce sont les voyageurs qui font le travail.

En quelques heures, la nouvelle n'en est plus une : tout le monde la connaît et en discute. Le lendemain, je mets mes affaires sur la voiture qui se rend d'abord à Esh-Sharim, un petit village qui se trouve entre Rachid et la grande route qui part à Nouakchott, avant de rejoindre cette dernière. Entre Rachid et Esh-sharim, et entre ce village et la route, il faut compter environ une heure de voyage en voiture, au milieu de paysages désertiques qui sont assez habités. Le voyageur peu habitué à ces régions ne peut toutefois se départir de l'impression d'être loin de tout, tant les espaces sont immenses et les rencontres rares. Pourtant, peu après que nous ayons quitté Esh-Sharim, une vieille dame apparaît au milieu de la route et fait signe à la voiture de s'arrêter. Elle ne salue pas (c'est acceptable car elle marque ainsi une volonté de ne pas retarder les voyageurs), mais crie immédiatement :

– *el-ahbar elli ġane šenhu ?* [La nouvelle qui nous est arrivée, qu'en est-il ?]

Le conducteur de répondre, du tac au tac :

– *lā bās, el-ḥamdu lil-lāh, u hiyye lā bās emmwelli* [Pas de mal, louange à Dieu, et pour elle pas de mal non plus.]

Et la femme de tourner le dos et de continuer son chemin.

Si ce dialogue est laconique, il n'en est pas moins explicite pour tout le monde. La femme, issue d'un campement perdu au milieu du désert mauritanien, est pourtant tenue informée, comme quasiment l'ensemble des nomades de la région, des faits et gestes de Sid Ahmed ould Dié. Elle sait que, environ 24 heures auparavant, la voiture dans laquelle il se trouvait avec sa femme a subi un accident. De manière "naturelle", cette nouvelle s'est imposée très rapidement comme allant de soi : quelques heures après que l'évènement se soit passé, ce

n'est d'ailleurs plus une nouvelle, mais un savoir partagé⁵. La femme n'a par contre pas eu d'autre information que celle de l'accident : elle ne sait pas encore que, si les dégâts matériels sont importants, il n'y a aucune conséquence sur la santé des personnes impliquées. Elle cherche donc à avoir des informations plus fraîches, et profite de la peut-être unique voiture de la journée qui passe près de chez elle pour aller quémander ces informations.

Lorsqu'elle s'adresse au conducteur de la voiture et à ses passagers, elle n'a pas besoin de préciser de quelle nouvelle il s'agit : c'est une évidence. La seule nouvelle que tout le monde partage dans la région, même sans se connaître, est celle qui concerne Sid Ahmed ould Dié. Dès lors, quand elle demande des nouvelles de « la nouvelle », les personnes présentes savent très bien de quoi il s'agit : il est inutile d'explicitier. En une seule question, elle obtient l'information qu'elle désire et s'en va rassurée continuer son chemin. Elle ira, elle-même, rapporter l'information qu'elle détient à tous ceux qu'elle croisera dans son voyage.

Cet exemple montre bien la rapidité et l'efficacité du transfert de nouvelles par l'intermédiaire des voyageurs : en quelques heures, un événement qui se déroule à des centaines de kilomètres d'une région donnée peut devenir une information partagée par l'ensemble des habitants d'une région dans laquelle, pourtant, la densité des habitations n'est pas très importante et donc les canaux de communication peu nombreux.

Si les nouvelles qui concernent quelqu'un d'important dans une région donnée peuvent se transmettre de manière si rapide et efficace, c'est bien évidemment parce que l'importance de la personne démultiplie les sources d'informations comme les canaux de transmission. Ainsi, la nouvelle, qui arrivera par de multiples canaux différents dans un endroit donné, sera-t-elle facile à confirmer ou à infirmer. Toutefois, il est des cas pour lesquels le jeu n'est pas si évident : lorsque l'information n'est pas de nature aussi publique que dans les exemples précédents (une information intime, par exemple), ou lorsqu'elle concerne quelqu'un qui n'est pas connu par l'ensemble de la population de la région donnée. Cela n'empêche pas ce type d'informations de circuler, mais les règles sont bien plus complexes tout comme les enjeux sont plus difficiles à saisir.

Les nouvelles privées

Les nouvelles privées ne se distinguent en rien des nouvelles publiques, si ce n'est la notoriété des individus qui sont concernés : des nouvelles qui concernent les allées et venues de chacun, de membres de la famille, d'ami-e-s, ..., et qui font partie du domaine privé. Leur étude est encore plus intéressante, dans la mesure où elles nécessitent plus de travail d'interprétation de la part de ceux qui les reçoivent : à savoir que, les canaux de transmission étant bien moins nombreux, ce genre de nouvelle est susceptible, plus que celles qui concernent par exemple Sid Ahmed ould Dié, d'être fausse. Vient donc se greffer sur la question de savoir comment se transmet la nouvelle, la question de savoir comment traiter la nouvelle reçue, quel degré de vérité lui accorder, comment interpréter les dires des transmetteurs. En effet, lorsque cinq personnes rencontrées en quelques minutes parlent de l'accident survenu à Sid Ahmed ould Dié, il n'est ni nécessaire ni intéressant de douter de la nouvelle. Par contre, lorsque quelqu'un raconte

⁵Manière de dire, puisque même si *de facto* ce n'est plus une nouvelle, la femme continue de la nommer ainsi.

que, par exemple, il a vue Ali se promener à Nouakchott en direction de la maison de Fatima, il est nécessaire et important de remettre en question cette nouvelle et de trouver des moyens de lui accorder une valeur de vérité : c'est à l'étude de ce petit jeu que je vais maintenant m'appliquer.

Mais avant cela, j'aimerais décrire les moments durant lesquels se déroulent les échanges de nouvelles. Si celles-ci peuvent se transmettre à diverses occasions, je veux m'intéresser à des moments particuliers durant lesquels l'échange de nouvelles est primordial et intense. Si les rythmes de vie d'un village comme celui de Rachid sont assez monotones et répétitifs, il est un aspect genré de ces rythmes quotidiens qui est primordial : les hommes quittent, pour la plupart, leurs habitations durant la journée qu'ils laissent aux bons soins des femmes qui habitent avec eux (leur mère ou leur femme et leurs enfants le plus souvent) et s'en vont vaquer à leurs occupations : commerce, garde de bêtes dans la nature, soin des palmeraies et des cultures qui se trouvent à l'extérieur du village. Le rythme de travail est assez irrégulier : certaines journées sont très chargées, d'autres beaucoup moins. Cela ne changera en rien le fait que les hommes quittent leur maison dès le thé du matin consommé. Les femmes, quant à elles, ne sont pas obligées de demeurer dans leurs habitations. Elles peuvent partir acheter quelques biens dans les boutiques du village ou simplement s'en aller rendre visite à d'autres personnes du village.

Ces mouvements quotidiens s'accompagnent de transferts d'informations : Untel qui, sur le chemin de son travail, rend visite à quelqu'un d'autre, telle femme qui s'en va passer un moment de la journée chez telle amie, ..., vont échanger des nouvelles lors de leurs rencontres. Très souvent, les personnes de passage sont accueillies dans les habitations hôtes par une sorte de « cérémonie du thé » : les ami-e-s se mettent ensemble dans une pièce de la maison, tandis que l'hôte qui reçoit amène le matériel nécessaire à la confection du thé. Un fourneau à charbon ou un brûleur à gaz, un plateau, quelques petits verres, une ou deux bouilloires à thé, du sucre et parfois de la menthe sont de la partie. L'hôte prépare alors, lentement, une première bouilloire de thé : l'eau est chauffée, les feuilles de thé rincées et finalement mélangées à l'eau bouillante. Le sucre est rajouté durant la cuisson et permet d'adoucir le breuvage. L'opération se répète généralement trois fois, parfois quatre lorsque des convives le désirent, et dure entre plusieurs dizaines de minutes et quelques heures. Le fait de partager du thé est non seulement très courant mais aussi très apprécié de toutes et tous : c'est un moment de rencontre, de partage et de discussion primordial, pendant lequel, bien souvent, les nouvelles sont échangées.

Les thématiques couvertes par l'échange de nouvelles sont quasiment infinies : deux personnes qui ont des relations de commerce en discuteront, deux autres échangeront des informations relatives aux projets qu'ils ont en commun, ou l'on parlera des activités de chacun depuis la dernière rencontre. Il est toutefois une thématique quotidienne et très fréquente sur laquelle je vais m'arrêter plus longuement : les gens et leurs activités. Les nouvelles qui marquent un réel changement pour la vie quotidienne du village sont toutefois rares : la vie s'écoule, le temps passe sans que rien de véritablement révolutionnaire ne fasse son apparition dans le paysage connu de toutes et tous. Cette absence totale de nouveauté n'empêche pas pour autant des nouvelles d'être échangées, et longuement échangées : mais des nouvelles apparemment anodines et banales, des nouvelles qui concernent les activités quotidiennes des habitants du village. Ces nouvelles sont détaillées jusque dans leurs moindres retranchements : nous avons

vu que la manière d'échanger les nouvelles fait souvent appel au discours direct, qui permet de rendre cet échange vivant et précis. Tandis que dans bien des discussions et échanges d'informations la brièveté et la concision sont des valeurs appréciées, c'est le développement du détail qui est souvent attendu lors de l'échange de nouvelles. On ne se contente pas de dire, simplement, que Mohammed est allé à la boutique pour acheter un paquet de pâtes, mais on expliquera tout son parcours, les personnes qu'il a rencontrées, celles avec lesquelles il a discutées, les paroles qu'il a échangées, les détours qu'il a empruntés, ...

Échange de nouvelles et contrôle social

L'effet premier de ces échanges d'informations liées aux déplacements et aux paroles des personnes est celui d'un contrôle social extrêmement important. Cela se traduit notamment et s'exemplifie très facilement par le fait que celui qui se déplace dans un village comme Rachid, ou dans le désert environnant, le fait sous le regard de tous ceux qu'il croise. Par les échanges de nouvelles qui suivront (ou pas) son déplacement, celui-ci sera rapidement connu et commenté de tous. Deux exemples nous convaincront de l'efficacité de ce contrôle particulier des faits et gestes de chacun lors des déplacements quotidiens.

Durant l'année de mon séjour à Rachid, le village a pris des orientations particulièrement importantes pour son développement, en raison notamment de l'installation de nouveaux forages d'eau et d'une station de production d'électricité. L'arrivée de ces nouveaux services allait de pair avec un mouvement de centralisation de l'enseignement dans la région, impliquant la fermeture de certaines classes des hameaux environnants et l'ouverture de nouvelles classes dans le village. L'augmentation des étudiants a nécessité la construction de bâtiments d'enseignement dans le haut du village, à l'écart des constructions existantes. Ainsi, tous les matins, les élèves et les professeurs empruntent l'axe principal du village pour monter dans ce bâtiment, sortent du village, et se rendent aux cours. Le mouvement inverse est observable une fois les cours terminés. Lorsque les élèves et enseignants rentrent chez eux, ils suivent dans un premier temps une petite route dénuée de toute habitation avant de croiser les premières constructions. Ce jour là, Sow — Maure issu d'une famille du sud-ouest de la Mauritanie et installé depuis trois ans dans le village de Rachid en tant qu'enseignant — se rend, juste après la fin de son cours, chez un ami qui habite dans ces premières habitations. Il pense s'y rendre *incognito*, du fait que personne n'a pu le voir, croit-il, emprunter le chemin qui se rend chez son ami : il n'a passé, entre le collège et la maison de son ami, qu'au travers d'une zone parfaitement inhabitée du village. Quelle n'est pas sa surprise, pourtant, lorsque quelques minutes après son arrivée dans la maison, un enfant du village arrive, sûr de lui, pour l'informer que quelqu'un le demande dans le bas du village.

S'il n'est pas rare de voir des enfants venir chercher des personnes dans le village là où elles se trouvent, cet exemple montre toutefois que cela peut se faire dans presque n'importe quel endroit, aussi isolé soit-il. En l'occurrence, Sow a sans doute été vu lorsqu'il se rendait dans la maison de son ami. Il est dès lors aisé, pour celui qui désire lui parler, d'envoyer un enfant sur ses traces. Celui-ci aura vite fait, en demandant simplement à ceux qu'il croise où ils ont vus pour la dernière fois Sow, de le retrouver et de lui transmettre la commission.

Une autre situation illustre particulièrement bien ce contrôle social : quelques

mois après mon arrivée à Rachid, j'ai reçu un petit mot de la part d'une femme que je ne connaissais pas, prénommée Abbas, qui m'invitait à venir dans un campement situé à moins de cinq kilomètres du village (le campement situé à *vumm ed-dār*). Après de multiples hésitations, je suis parti un jour en suivant l'oued de Rachid pour me rendre au campement. Le soleil n'était plus au zénith lorsque je m'apprêtais à partir et Yetma⁶ m'a croisé et s'est proposé de se joindre à moi pour cette petite promenade. Nous nous sommes donc rendus ensemble dans ce campement, où nous avons trouvé la personne en question, qui nous a offert du thé et quelques arachides à grignoter. Après une petite heure de présence sur place, nous reprenons le chemin du retour et arrivons à Rachid moins d'une heure plus tard. Je n'ai dans un premier temps prêté aucune attention à cette visite, qui faisait partie des visites de courtoisie qui occupaient une bonne partie de mes journées. J'ai toutefois vite remarqué que, pour d'autres, cette visite n'avait pas passée inaperçue : très rapidement, dès le troisième jour qui a suivi cette visite, les plaisanteries liées à mon déplacement ont commencées à être fréquentes. La visite rendue à une femme, célibataire, dans un campement éloigné du village faisait naître toute sorte de ragots plus ou moins subtils⁷. Ce qui m'intéresse ici est lié au contrôle social des déplacements individuels : je n'ai pas réussi à savoir si la nouvelle de mon déplacement a été transmise par mon compagnon de route du jour (Yetma), par des personnes qui nous auraient vues ou par la principale intéressée. Sans doute un mélange d'informations de différentes sources ont donné à la nouvelle une importance insoupçonnée. Au final, moins d'une semaine après mon déplacement, l'ensemble de ceux que je croisais en avait entendu parler et y faisait allusion.

Les exemples de cette sorte pourraient être multipliés à l'envi : il est toutefois inutile de se prêter à une énumération fastidieuse pour en comprendre les enjeux. L'échange d'informations liées aux gens permet à chacun de connaître les activités de ceux qui l'entourent sans que cela ne paraisse malséant ni déplacé. Certaines formules de salutations invitent à l'échange de nouvelles, et tout ce qui est lié à la vie publique d'un individu, à ses déplacements, à ses visites, à ses agissements et à ses dires fait partie de l'espace public. De la même manière, il n'est pas malvenu d'interpeller quelqu'un sur les nouvelles qui ont pu parvenir à ses oreilles, et il est du devoir de chacun de se justifier sur les nouvelles que l'on a pu colporter à son endroit. Deux conclusions sont à tirer de ce constat.

Premièrement, l'échange de nouvelles va de pair avec une connaissance primordiale : celle qui concerne les gens. Il est vain, s'il n'est impossible, d'échanger des nouvelles avec quelqu'un qui ne connaît pas ceux dont il est question. L'échange de nouvelles est donc à la fois le signe et le créateur de frontières bien particulières, celles de groupes qui partagent des connaissances communes sur des personnes données. Dans le cas des exemples donnés qui mettent en scène Sid Ahmed ould Dié, chef d'une fraction de tribu, l'échange de nouvelles ne se déroulera qu'entre ceux qui le connaissent. C'est une évidence qui semble peu intéressante. Ce qui est toutefois remarquable, c'est qu'une recension (qui ne peut être qu'imaginaire) de l'ensemble de ceux qui échangent régulièrement des nouvelles à son propos mettrait assurément en évidence sa sphère d'influence : on n'échange pas de nouvelles de ceux qui nous sont indifférents. En cela au moins, les frontières des nouvelles sont, d'une part, celles d'un groupe qui par-

⁶Déjà présenté plus haut, cf. p. 71.

⁷Je reviendrai plus loin dans ce chapitre sur la question des ragots, et sur cet exemple plus précisément.

tage certaines préoccupations et certains intérêts communs.

Mais, d'autre part, l'échange de nouvelles permet également de créer ces frontières : un nouvel arrivé dans une communauté n'aura aucun intérêt à l'écoute de ces échanges, pas plus qu'il ne pourra s'immiscer adéquatement dans les propos tenus durant la conversation. L'intégration au groupe va alors de pair avec l'intégration dans le flot de l'échange des nouvelles. Inversement, il est possible d'exclure quelqu'un d'un groupe en le privant de cet échange, et en refusant de transmettre des nouvelles qui ne lui sont plus importantes. A cet égard, une réflexion légèrement ironique de Dah ould Mamoudou, un commerçant de Rachid marié deux fois, est particulièrement éclairante. J'avais l'habitude, durant mes recherches, de filmer des cérémonies, notamment celles de mariage, et de les passer par la suite sur des télévisions privées alimentées à l'énergie solaire. Ces séances de projection attiraient des curieux et étaient généralement appréciées et passablement animées. Je ne faisais, pas plus que quiconque, de publicité particulière pour ces projections : cela faisait toutefois partie des nouvelles échangées, et attirait donc un public parfois nombreux. Peu après une de ces séances, je vais chez Dah et nous en parlons : lui-même n'était pas présent et il le regrette. Comme pour s'excuser, il me dit alors : *ahna es-šwābīm, mā ūḡi-nā el-ahbār* (« les informations ne nous viennent plus, à nous, les vieux »). Par cette petite réflexion, Dah marque une évidence : il ne partage plus les mêmes informations que les personnes plus jeunes que lui. Le fait que les nouvelles ne lui parviennent plus marque autant son exclusion du groupe qu'il le crée : en tant qu'homme marié, il ne fait plus partie de la jeunesse du village qui fréquente assidûment les cérémonies de mariage, donc les nouvelles ne lui parviennent plus, et inversement.

La seconde conclusion à tirer des exemples précédents concerne le rapport de distinction qui est lié à la connaissance des gens. Les connaître, ainsi que leurs activités est fondamental à la constitution des rapports de hiérarchie. Posséder des informations sur quelqu'un, ses visites et ses déplacements est fondamental pour l'instauration d'un rapport de pouvoir. Ce rapport m'a été indirectement exprimé par le *ḥākem* de la région en poste à Rachid⁸. Afin de ne pas avoir de problème avec les autorités, je me suis systématiquement présenté aux différents représentants de l'État dans les régions où je menais mes recherches. A Rachid, j'ai eu l'occasion de voir deux *ḥākem* différents. Je me suis présenté au premier quelques jours après mon arrivée. L'interaction que nous eûmes fût à cet égard intéressante : après les salutations d'usage, il a commencé à me questionner sur mes différentes activités dans la région. Aussitôt terminé l'interrogatoire, il a prononcé (en français) ces paroles éclairantes : « Tout cela, je le savais déjà ». Une manière de me dire que les informations sont « dans ses mains » et que je suis sous son contrôle permanent. J'ai eu l'impression assez nette qu'il s'agissait là d'un coup de bluff, impression partiellement confirmée par la suite lorsque j'ai su de quelle manière les villageois traitaient ce responsable (moqué de tous). Peu importe en vérité : l'essentiel est bien de voir de quelle manière il est primordial de savoir ce que les autres font afin de pouvoir leur demander des comptes et montrer le contrôle que l'on a sur eux. Ce rapport de force, s'il est exprimé ici avec d'autant plus d'évidence qu'il provient d'un représentant de l'État, n'en est pas moins présent dans les rapports interpersonnels entre simple citoyens⁹. C'est

⁸Le *ḥākem*, préfet, est en Mauritanie le représentant de l'État dans un district, aux ordres du *wāli*, gouverneur de la région envoyé par l'État.

⁹Nous verrons notamment dans le chapitre 6, qui traite des rapports de flirt, comment ce

lui qui permet de tirer le parallèle entre l'échange de nouvelles et les devinettes : celui qui détient la réponse à la question (qui n'est pas nécessairement explicitée dans l'échange de nouvelles) est celui qui détient le pouvoir. Donner sa langue au chat, c'est ici demander les nouvelles plutôt que de les transmettre, c'est être dans un rapport d'attente et non d'information.

La connaissance des gens est une connaissance nécessaire et importante : la société maure est très hiérarchisée, mais étrangement les hiérarchies ne se disent que rarement dans les interactions directes, et des jeux de langage existent afin de ne pas dire explicitement les hiérarchies, tout en les faisant comprendre implicitement. Dès lors, il est nécessaire de connaître les personnes avant de les rencontrer, afin de savoir à qui l'on a à faire. Ou, pour le dire autrement, il est nécessaire de connaître dans un lieu donné les rapports de hiérarchie, les personnes qui sont dans un rapport de subordination, voire de servilité (les esclaves et les esclaves affranchis), sans avoir à le demander : cela donne sens aux nouvelles et permet en même temps de ne pas commettre d'impair dans les interactions quotidiennes. Dès lors, l'échange de nouvelles est intimement lié à la connaissance des personnes, celui-là transmettant parfois celle-ci, celle-ci étant tantôt incompréhensible sans celle-là. Prenons deux exemples afin de clarifier un peu ces propositions.

Mohammed Islem ould Khouna habite un petit hameau au nord-ouest de Rachid, que l'on rejoint en quarante-cinq minutes de marche : Ras Taraf. C'est un hameau qui subit les efforts de centralisation réalisés par l'État, puisque moins de dix élèves, toutes classes confondues, suivent maintenant les cours proposés dans le hameau et que la classe est menacée de fermeture. Pour lutter contre la désertion de son hameau, Mohammed Islem tente de trouver des investissements privés (notamment d'ONG internationales) afin de construire de nouveaux bâtiments d'éducation, une bibliothèque et un dispensaire (autant de services qui existent à Rachid). Les appuis que possède Sid Ahmed ould Dié font que, jusqu'à présent, Mohammed Islem n'est pas arrivé à ses fins et que les quelques enfants encore scolarisés dans son hameau devront sans doute, tôt ou tard, se déplacer à Rachid. Cette petite compétition de chefs est très courante, non seulement dans la région, mais aussi en Mauritanie, et alimente les discussions. Dès lors, chaque déplacement de Mohammed Islem, ou chaque visite d'une personne influente dans le hameau de Ras Taraf peut, potentiellement, être lu au travers de cette grille compétitive. Lorsque, par exemple, Mohammed Islem invite un inspecteur de l'éducation nationale à venir lui rendre visite dans son hameau, l'information ne peut prendre sens que pour celui qui connaît les enjeux sous-tendus par cette visite. De la même manière, lorsque Mohammed Islem se rend en visite chez quelqu'un d'influent à Rachid, il est impossible de lire cette visite si on ne connaît ni Mohammed Islem, ni celui à qui il rend visite, ni les positions des uns et des autres sur le conflit en cours. Ainsi, la nouvelle « Mohammed Islem est venu chez la famille Untel » passe du statut de nouvelle complètement anodine à celle de nouvelle pertinente en fonction de la connaissance que l'on a des individus concernés.

Un second exemple, beaucoup plus fréquemment observable, concerne la question des assemblées présentes lors des différents mariages célébrés dans la région. Les cérémonies de mariages s'étalent souvent sur plusieurs journées¹⁰

contrôle est également omniprésent dans les rapports de drague.

¹⁰A ce sujet, voir par exemple Fortier (2001b).

et la plupart des festivités sont publiques. Généralement, il y a au moins une soirée (appelée *laylah el-marwah*) durant laquelle de la musique est jouée par des musiciens, durant laquelle chacun peut s'essayer à l'art parfois compliqué de la danse. Les mariages marquent bien évidemment certaines alliances particulières entre des familles et des groupes spécifiques. Ainsi, venir assister aux cérémonies de mariage n'est pas anodin, pas plus que ne l'est le fait de participer aux danses : on marque d'une certaine manière son approbation ou son refus du mariage. Au sein des prestations de danse se jouent également des mises en scènes de rapport hiérarchiques ainsi que des rapports de séduction.

Une cérémonie de mariage s'est tenue à Rachid entre le 31 mai et le premier juin 2004. La mariée fait partie de la famille d'esclaves (*bīd*) de Sid Ahmed ould Dié. Elle habite, avec sa famille, dans des *maḥmel*¹¹ situés juste devant la maison de leur maître. Lors de la première soirée de danse, peu de monde est présent : quelques autres esclaves des familles voisines, des enfants (de toutes les familles), et une poignée d'esclaves affranchis (*ḥaraṭīn*). Viennent ensuite dans la soirée quelques femmes *bīdāniyye* des familles dominantes du village (la femme de Sid Ahmed ould Dié, sa sœur, etc.). Celui qui assisterait à cette cérémonie sans connaître les gens, et *a fortiori* celui qui entendrait un échange de nouvelles durant lequel les interactants discutent des allées et venues des différentes personnes lors de cette cérémonie, ne saisirait aucune information pertinente et aucune profondeur dans cet évènement. Pourtant, la connaissance précise des individus présents, de leur statut, de leurs relations de parenté et de servitude respectives, permet de saisir les enjeux sous-jacents à ce genre de cérémonie festive d'apparence très banale. Le fait que les cérémonies festives soient des moments particulièrement importants de l'affirmation des rapports interpersonnels est aussi facilement vérifiable par l'intérêt des participants à la connaissance de l'assemblée présente : lorsque, comme il m'est souvent arrivé de le faire, je donnais ma caméra à un ami pour qu'il filme une cérémonie de mariage, son objectif se tournait immédiatement vers l'assemblée, non vers le centre de l'action (les danses). De même, les moments durant lesquels je passais les extraits de films tournés lors des mariages étaient riches en commentaires sur la présence ou l'absence de telle ou telle personne : autant de mouvements qui prennent sens par la connaissance que l'on a de ceux dont il est question.

A nouveau, les nouvelles échangées suite à une cérémonie de mariage sont liées avec une forme importante de contrôle social. Se rendre à une cérémonie de mariage est un devoir pour certains, comme c'est une interdiction pour d'autres : il faut, par sa présence ou son absence, marquer les liens que l'on entretient avec chacun. Ainsi, dans le cas présenté ci-dessus, la plupart des habitants du village cherche à montrer de la distance par rapport aux familles esclaves, tandis que leurs maîtres sont tenus de venir et de montrer leur attachement. C'est ainsi que, par exemple, la femme de Sid Ahmed ould Dié, généralement absente lors des cérémonies que j'ai pu observer tout au long de l'année, est non seulement venue, mais a en plus participé à certaines danses et profité pour jeter de l'argent sur la mère de la mariée ainsi que sur les musiciens. Cette pratique ostentatoire, très fréquente, permet entre autre de marquer l'attachement que l'on a pour les personnes concernées et est également une forme d'approbation du mariage célébré.

¹¹Sortes de cabanes construites principalement en matériaux végétaux et servant aussi bien au stockage de matériel qu'à l'habitat.

La connaissance des gens et des liens qui les unissent est enseignée aux enfants dès le plus jeune âge. Un jeu, très fréquent, consiste à leur poser une suite de questions sur ceux qui les entourent : *būk menhū* ? (qui est ton père ?) ; *hūk menhū* ? (qui est ton frère ?) ; *hāda menhū* ? (lui, c'est qui ?). Autant de questions qui prennent tout leur sens lorsque l'on connaît l'importance de connaître les gens pour donner du sens et de la profondeur aux nouvelles échangées. Le flot de nouvelles échangées par les individus est parfaitement hermétique aux oreilles de celui qui ne connaît pas tout ce qui se cache derrière les noms propres utilisés : les enfants apprennent ainsi très tôt le *who's who* local qui leur permet de saisir, par la suite, toute l'importance de ces apparentes banalités formées par l'échange de nouvelles.

Échange de nouvelles et mensonge

L'échange de nouvelles est une interaction au sein de laquelle peuvent prendre place de nombreux mensonges — intentionnels — ou des contre-vérités, énoncées à l'insu de l'émetteur. Mais l'étude du mensonge pose plusieurs problèmes : celui de sa définition en est un, tout comme la question morale qui l'accompagne. Cette dernière doit dans un premier temps être mise de côté : je ne vais ainsi pas questionner les aspects éthiques liés au mensonge, même si je n'en ferai pas entièrement l'impasse par la suite. La question de la définition sera quant à elle résolue par l'interrogation des catégories émiques du discours : est mensonge tout ce qui est considéré comme tel dans le milieu qui nous intéresse ici.

Le *ḥassāniyya* dispose du même terme que l'arabe classique pour désigner le mensonge : *kedbe*. Il est utilisé pour désigner le mensonge, ainsi que la périphrase *mahu ḥagg* (ce n'est pas vrai), que l'on utilise très souvent lors de l'échange d'information pour donner son avis sur une information transmise. Si ces deux termes permettent de désigner une proposition fausse, c'est le terme même de mensonge qui est utilisé avec une connotation moralisante. Accuser quelqu'un de mensonge, c'est en effet l'accuser non seulement de prononcer des paroles fausses, mais surtout de le faire en connaissance de cause, voire de manière intentionnelle. La périphrase « ce n'est pas vrai » est plus descriptive et n'induit pas le fait que celui qui prononce les paroles sait que ses paroles sont fausses. Au niveau des termes qui reviennent fréquemment existe l'intensif *kaddāb*, qui désigne un grand menteur, avec une nuance péjorative certaine.

Ces premières informations nous permettent de comprendre très facilement de quelle manière un mensonge (qui est péché) peut se transformer en une simple information fausse (pour laquelle celui qui la transmet ne peut pas être accusé de péché). Imaginons que quelqu'un sache qu'il est en train de prononcer des paroles mensongères : par exemple, Pierre dit à Paul que Luc a rendu visite à Jean, bien qu'il sache que cela est faux. Pierre ment. Or, lorsque Paul rapportera la nouvelle, il ne mentira plus : il énoncera simplement une parole fausse, car il ne sait pas que l'information transmise est fausse.

Le mensonge qui facilite la vie

Si le mensonge est omniprésent, il s'agit de déterminer en quoi et de quelle manière. L'échange de nouvelles est utilisé aussi bien pour se rendre la vie plus simple (échange d'informations pratiques) que pour discuter des événements

quotidiens, des personnes, etc. Prenons un premier exemple issu des informations pratiques. Un des grands sujets de discussion de Rachid concerne l'arrivée et le départ de moyens de transports motorisés du village (voitures privées, voitures de transport collectif, camions de chantier, etc.). Les occasions de trouver un transport partant ou arrivant à Rachid étant rares, celui qui cherche à profiter d'un déplacement motorisé doit être attentif à toutes les allées et venues potentiellement exploitables. Ces informations font partie de l'échange de nouvelles quotidien, et un terme *ḥassāniyya* (*mḡurāḡ*), issu du français « garage », désigne celui qui est en train d'attendre pour un transport, vers qui donc il s'agit de s'assurer que l'information a bien été transmise. Lorsqu'elles concernent les transports publics, les informations sont généralement fiables, et il n'est pas trop difficile de trouver un moyen de quitter le village. Les informations sont fiables car elles se transmettent sur le mode du « gagnant / gagnant » : tant le transporteur que celui qui voyage sont intéressés à ce que l'information transmise soit correcte.

Les choses se compliquent très nettement lorsqu'il s'agit d'un véhicule qui n'est pas prévu pour le transport public : une voiture privée ou, cas très fréquent durant mes recherches, un camion de transport de marchandise¹². Bien souvent, leurs propriétaires ou leurs chauffeurs sont réticents à faire profiter les villageois de leurs allées et venues, en raison des retards et autres désagréments que cela peut procurer : telle personne âgée demandera de se faire déposer chez elle, telle autre n'arrivera pas à l'heure au rendez-vous fixé, ..., sans compter les dégradations inévitables du véhicule liées à la surcharge de bagages et de passagers. Dès lors, le mensonge peut être une stratégie qui permet aux chauffeurs et conducteurs de voitures privées de ne pas être contraints par ceux qui cherchent à voyager. Ce mensonge peut être de plusieurs types, à commencer par le mensonge par omission : le chauffeur du camion n'annonce pas qu'il doit se rendre dans la journée à Tidjikja pour y récupérer du matériel, afin de s'éviter d'avoir à jongler avec ceux qui cherchent à quitter le village. Mais le mensonge peut également être plus direct : tel chauffeur qui annonce qu'il partira dans la journée du lendemain, mais qui profite de la nuit pour s'en aller. Tel autre qui annonce un départ dans la soirée au plus tôt et qui s'empresse de quitter les lieux le plus rapidement possible.

Un autre cas fréquent de mensonge qui permet de se rendre la vie plus simple est constaté lorsque quelqu'un cherche à cacher certains de ses déplacements, pour éviter les désagréments liés aux demandes que l'on pourrait lui faire. Le voyageur est rarement seul : il est bien souvent porteur d'informations ou de salutations à transmettre, ainsi que de petites commissions à réaliser. On demandera par exemple à celui qui part dans la capitale de ramener des biens avec lui, de passer saluer telle personne dans un quartier excentré, de remettre un colis à telle autre, etc. Autant de services qu'il est difficile de refuser, mais possible d'éviter : la meilleure manière de le faire est en s'assurant que le moins de monde possible soit au courant du déplacement prévu. A nouveau, le mensonge par omission tout comme le mensonge direct permettent ce genre d'arrangements.

¹²Les camions dont il est question ici sont ceux de l'entreprise chargée d'installer le réseau électrique dans le village.

Contrôle social et mensonge

Chacun est concerné par le contrôle social qu'implique l'échange de nouvelles ; chacun est donc légitimement avide, par moments, d'y échapper. Dès lors, les stratégies mises en œuvre pour le contourner ou l'éviter sont à la hauteur de son intensité. Le mensonge ou la diffusion de fausses informations sont de ces stratégies, parmi les plus répandues et les plus efficaces.

Un cas paradigmatique pour lequel le mensonge est une arme nécessaire est celui où les relations d'amitié ou d'amour sont en jeu. Sow m'a expliqué un jour que l'histoire suivante, qu'il pense bien exprimer des valeurs propres à l'ethnie maure, circule souvent : lorsque, dans un village, un nouvel individu arrive, il ne faut pas lui dévoiler les caractères des personnes, les qualités et les défauts de chacun, lui dire si tel ou tel est un fiéffé menteur ou un voleur, ... Il faut au contraire laisser le temps au nouvel arrivé de choisir ses amis : tout le monde saura ainsi à qui il a à faire, en observant simplement le genre d'amitié que cette nouvelle personne construit dans le village.

La question de l'amitié est en effet primordiale : dans tous les conflits, il est attendu que chacun prenne parti pour l'un ou l'autre des belligérants. Il est impossible de se dire neutre, une notion qui recoupe avant tout l'idée de lâcheté et de fourberie. Ainsi, de manière récurrente, il est demandé à chacun : *vlān, saḥbak* ? (Untel, c'est ton ami ?), afin de l'obliger de se positionner dans les réseaux d'amitié existant, et d'essayer de dévoiler tout double jeu qu'il serait tenté de jouer. L'idée que l'on connaît quelqu'un aussi par ses amitiés est très répandue, et dès lors toutes les questions relatives aux visites que l'on rend, à ceux que l'on voit et que l'on apprécie, ne sont pas dénuées d'importance, mais au contraire révélatrices de la personne. Il existe ainsi des situations où, pour une raison ou une autre, quelqu'un est ami avec deux personnes qui ne le sont pas et qu'elle désire préserver ces deux amitiés. Parmi les stratégies possibles, à nouveau, le mensonge permet de se sortir d'affaire.

Toutefois, dans un milieu où toute rencontre se solde par un échange d'informations, de nouvelles liées aux déplacements de chacun (et donc de soi en premier lieu), la réussite de l'exercice relève de l'exploit : la vergogne n'est toutefois que rarement une barrière à cette réussite. Ainsi, par exemple, de Brahimould Ebnou, frère de Islem. Ce dernier, ingénieur, était responsable des travaux d'électricité en cours durant toute l'année de ma présence à Rachid. Son frère l'accompagnait pour pallier ses absences durant les moments où le chantier était, pour différentes raisons, au point mort. Brahim a donc passé une année presque complète dans le village. Jeune, célibataire, il vaquait à des occupations normales pour un individu de son âge : rendre visite à des personnes rencontrées sur place, boire du thé, et rendre visite à des filles pour discuter et flirter avec elles. Entre jeunes hommes, les enjeux liés à la fréquentation d'une femme sont nombreux, et une forme de compétition s'instaure pour savoir qui fréquente qui, qui est aimé de qui. Brahim faisait état, à qui voulait bien l'entendre, de ses allées et venues chez Mati mint Moueïnoun, une fille issue d'une grande famille habitant le bas du village. Lors d'une de mes visites chez elle, nous échangeons les nouvelles : nous parlons alors des différentes personnes présentes au village, et elle me demande alors — comme c'est la règle — de lui dire ce que Brahim raconte d'elle. Je me prête non sans un certain amusement au jeu : *gāl annik tebġīh wa yebġīk* (il dit qu'il te plaît et que tu lui plais). Mati sait ce que Brahim dit d'elle, et elle ne fait que me demander une confirmation de ce qu'elle a déjà

entendu. Elle s'évertue alors à rectifier ce qu'elle dit être un mensonge.

Ce genre d'exemple pourrait surprendre : comment se fait-il que, dans une situation où tout le monde sait que ses paroles seront un jour où l'autre confrontées à des personnes susceptibles de les confirmer ou de les infirmer, personne n'hésite à affirmer des propositions fausses ? Un élément de réponse peut se trouver en évitant de poser un regard moral sur la question du mensonge. Autrement dit, la question n'est pas de savoir s'il est juste, ou bon, de mentir ou pas, mais bien de comprendre ce qu'il est possible de faire à son avantage en prononçant des paroles fausses. La question à poser est celle de l'efficacité du mensonge et de ses conséquences dans la vie sociale, pas celle de sa justesse morale. Les exemples cités ci-dessus nous apprennent que le flot de nouvelles échangées quotidiennement n'est pas un frein à l'échange de paroles fausses, mais bien un catalyseur : le contrôle social efficace résultant de l'échange de nouvelles impose une forme de défense, et la création de stratégies permettant à chacun d'éviter, pour quelques instants au moins, ce contrôle. Par la parole mensongère, les individus créent un effet immédiat sur l'échange de nouvelles : l'ensemble des informations reçues doit être soumis au doute, la confiance immédiate est impossible à accorder. Le fait que les paroles mensongères existent, et le fait qu'elles existent en nombre suffisamment important, oblige à faire porter le doute sur l'ensemble des nouvelles échangées. L'efficacité du contrôle social est ainsi contrebalancée par la forte probabilité que les échanges soient composés d'informations fausses. L'effet est connu de tous : ainsi de Navissa mint Mamoudou, qui explicite cet enjeu très clairement, en m'expliquant qu'il est quasiment impossible de distinguer le vrai du faux parmi l'ensemble des nouvelles qui parviennent à ses oreilles. D'après elle, seule la discussion en tête à tête avec les personnes concernées permet d'accorder une valeur de vérité aux nouvelles échangées : c'est là que l'efficacité et l'intérêt du mensonge se fait sentir. Il est intéressant également de noter que, contrairement à ce qu'une première analyse pourrait laisser croire, le fait que le mensonge fasse partie intégrante de l'échange de nouvelles implique une question de confiance forte lors des interactions. Lorsque le mensonge est partie prenante de l'échange, la question de la confiance et de l'amitié se renforce, au lieu de se disperser. Autrement dit, le mensonge implique une nécessité de confiance plus forte, plus intense, entre ceux qui échangent des nouvelles.

Cette omniprésence du mensonge explique sans doute également les séances très denses de questions — proches de véritables interrogatoires — que chacun peut subir lorsqu'il croise quelqu'un d'autre. L'échange d'informations et de nouvelles, notamment lorsqu'il se déroule entre des jeunes adolescents qui se rendent visite, est quelque peu frénétique : tout nouvel arrivé dans un cercle de discussion peut subir les feux et les questions des convives présents. Il s'agit bien là d'obtenir un maximum d'informations qui permet d'affirmer ou d'infirmer les nouvelles obtenues autrement, et de faire le tri entre celles qui sont susceptibles d'être vraies et les autres.

Créer de nouvelles réalités

Le mensonge permet bien plus qu'un simple évitement de lourdes contraintes, il permet également de changer le monde dans lequel les individus s'inscrivent : voyons de quelle manière cela est possible. D'un point de vue social¹³, la réalité

¹³Il s'agit de faire là une distinction, certes grossière mais néanmoins efficace, entre la définition sociale de la réalité et sa définition métaphysique. La distinction est grossière, car

est une définition du monde communément acceptée et partagée par un ensemble d'individus. Le mensonge, par opposition, est une définition du monde qui ne fait pas l'unanimité dans un groupe donné. Dès lors il est possible d'imposer une vision de la réalité qui, si elle est fautive dans un premier temps, sera peu à peu acceptée par un nombre suffisamment important de personnes pour qu'elle s'impose peu à peu comme la vision dominante de la réalité et, *de facto*, comme la version « vraie » de la réalité. Prenons un exemple particulièrement parlant pour comprendre comment cela peut se dérouler.

Sidi fréquente une jeune fille du village de manière assez assidue : Navissa mint Mamoudou. Comme nous le verrons dans le chapitre qui lui est consacré, le flirt repose sur un ensemble de jeux et de non-dits entre ceux qui le pratiquent. Un de ces jeux consiste, pour la femme, à ne pas montrer son désir pour l'homme qui la courtise. Sidi décide, une fin de journée, de se rendre chez Navissa pour partager un thé avec elle et échanger les nouvelles de la journée. Navissa habite, avec sa famille, une petite maison qui se trouve dans la périphérie du village, au milieu de la pente de la colline sur laquelle Rachid est construit. Celui qui arrive par le haut du village peut voir la cour de la maison de Navissa et les personnes présentes dans le petit *maḥmel* situé sur l'avant des pièces. Ce jour-là, Sidi aperçoit, en arrivant, Navissa qui est en train de discuter avec les différents membres de sa famille : sa belle-mère (la nouvelle femme de son père), sa petite sœur, son frère sont notamment de la partie. Certaines des personnes présentes aperçoivent Sidi qui s'approche de leur maison, et avertissent Navissa. Celle-ci se dépêche de se coucher en apposant sa *melḥfe* sur le visage et fait semblant de dormir.

Sidi, après avoir traversé péniblement les derniers mètres qui le séparaient de la maison, arrive finalement devant le *maḥmel* et salue. Les réponses sont plutôt froides. Une fois les salutations terminées, il demande si Navissa est présente : *hūn yāġer terġed* (elle est présente, mais elle dort) lui répond immédiatement la belle-mère de Navissa. Cinq personnes sont présentes sous la toile du *maḥmel*, toutes sont conscientes du mensonge proféré. Pourtant, pas une ne bouge et toutes continuent de vaquer à leurs activités, comme si de rien n'était. Sidi sait pertinemment que c'est un mensonge, mais il ne peut en l'occurrence rien faire, ni même rien dire. La raison en est simple : il est seul face à cinq personnes. Essayer de dévoiler le mensonge, c'est non seulement s'assurer de l'inimitié de tous, mais surtout être certain de son échec car, d'une certaine manière, Navissa dort vraiment. A partir du moment où un nombre suffisamment important de personnes soutient le fait que Navissa dort, la réalité change, et la belle-mère de Navissa pas plus que les autres personnes présentes ne sont en train de mentir : ils ne font que construire une nouvelle réalité. Celle-ci est soutenue par un nombre suffisamment grand de personnes pour que, *de facto*, sa vérité ne puisse être remise en question. D'une certaine manière, la question de la réalité ou non de la description du monde que font les alliés de Navissa n'est pas tant importante que l'effet que cette description a sur le monde : l'effet de leurs paroles possède un effet vérité, qui est le même que Navissa dorme ou non.

Si cet exemple n'est pas en rapport direct avec la question de l'échange de nouvelles, il nous éclaire très bien sur le fait que la question du mensonge n'est pas dans un simple rapport de comparaison avec une réalité qui lui serait

tout laisse croire que l'une empiète sur l'autre. Elle est néanmoins efficace, car chacun peut se rendre compte qu'une distinction existe entre ce que l'on dit du monde, la manière dont on le décrit, et ce qu'il est réellement.

extérieur. A savoir que les paroles ne font pas que décrire le monde, et que la question du mensonge n'est pas simplement liée à la comparaison entre les paroles et le monde. Les paroles font le monde autant qu'elles le décrivent : dans le cas discuté ci-dessus, la famille de Navissa décrit le monde en même temps qu'elles le crée. Navissa dort parce que les personnes présentes le disent, et non l'inverse. La question du mensonge est donc aussi liée à un rapport de forces en présence, à un rapport de paroles et de personnes qui énoncent les paroles. S'il est évidemment impossible de décrire de manière exhaustive tous les facteurs qui rentrent en jeu dans le cadre de la définition de la création de la réalité, il nous suffit ici de constater le fait que les paroles et ceux qui les énoncent sont partie prenante de cet enjeu.

Il est dès lors facile de comprendre à la fois l'importance et la complexité du mensonge dans l'échange des nouvelles. Nous avons discuté un peu plus haut du fait qu'un mensonge se transforme rapidement en une assertion fausse. Ainsi, dès qu'un mensonge se transmet à un nombre important de personnes, il peut facilement transformer le monde dans lequel il s'inscrit, et modifier la réalité qu'il est censé décrire. Cela ne nécessite pas nécessairement, comme c'est le cas dans l'exemple donné ci-dessus, une complicité de la part de ceux qui transmettent le mensonge : une simple conviction de leur part suffit, conviction que la nouvelle transmise correspond à la réalité.

Cet aspect quasi performatif du mensonge¹⁴ est tout à fait primordial à la compréhension de ce phénomène, et permet de discuter quelque peu de la question morale. En effet, un mensonge, potentiellement blâmable, est également une forme de pari, fait par celui qui le prononce, sur le destin de ses paroles. Si celles-ci sont appuyées par la suite par les alliés nécessaires, le mensonge se transforme en information véridique, et il n'y a plus lieu de « découvrir » une parole fausse. Au contraire, une personne isolée qui n'arrive pas à convaincre par ses paroles se retrouve immédiatement dans une position défavorable de laquelle elle aura de la peine à se détacher.

Prenons un dernier exemple pour conclure cette partie. Le mariage est pour un jeune homme une marque de réussite, puisqu'il ne peut se faire sans des moyens financiers importants et de solides alliances. C'est aussi une manière pour les femmes d'augmenter leur pouvoir, pouvoir de séduction comme pouvoir économique, que de se dire courtisée et sur le point de se faire épouser par un homme. Les enjeux liés au mariage vont bien au-delà de ces simples questions, mais le fait de se marier est de toute manière essentiel à une virilité et une féminité aboutie. Durant mon année de recherche, j'ai vécu principalement dans le village de Rachid, mais me rendais également de manière régulière dans la ville de Tidjikja, la capitale régionale du Tagant. Je pouvais dans cette ville non seulement me changer un peu les idées, mais aussi avoir des contacts avec mon pays par le biais d'une connexion Internet et profiter du réseau électrique pour recharger les batteries de mes appareils d'enregistrement. Je vivais alors dans la famille Ali Cheikh, une famille d'origine forgeronne qui habite dans un quartier périphérique de Tidjikja. Parmi les filles de la famille, Fatou y travaille comme institutrice. Elle fréquente Sidi, qui est ingénieur civil habitant à Nouakchott, originaire de l'est du pays, mais qui vient la voir quand le temps le lui permet

¹⁴Il ne s'agit pas de performativité au sens strict du terme, dans lequel il est utilisé par les linguistes, car il est difficile de dire que le mensonge change la réalité de la même manière que, par exemple, la parole du curé : « Je vous déclare mari et femme ». Dans ce cas-ci, les amants *sont* mari et femme, mais dans ce cas-là, peut-on dire que Navissa est vraiment endormie ?

à Tidjikja.

Un soir, nous sommes assis tous les trois en train de boire un thé, quand arrive Heyyat, une amie de Fatou. Heyyat fait partie de ces personnes qui parlent beaucoup, et pas toujours à bon escient. Parmi les nouvelles qu'elle nous transmet, elle nous annonce qu'elle se mariera dans la semaine qui vient, le jour où sa tante maternelle arrivera de la capitale. Dès qu'elle est partie, je reviens sur cette information, et Sidi me soutient qu'il ne s'agit là que de balivernes. Fatou l'interrompt alors pour lui assurer que cette information est vraie, et que Heyyat est sur le point de se marier. Plusieurs mois plus tard, lors de mon départ pour la Suisse, Heyyat est pourtant toujours célibataire.

Cet exemple est à la fois très parlant et touchant : Heyyat, je le découvrirai par la suite, n'est pas aimée dans la ville qu'elle habite. Les hommes disent d'elle qu'elle n'est pas charmante, et son âge avancé pour une célibataire (une trentaine d'années) n'en fait pas une candidate idéale pour le mariage. Par le dévoilement d'informations erronées, de mensonges, Heyyat essaye, pour quelques instants au moins, de se créer et de créer pour les autres une réalité dans laquelle son statut est oublié. L'emprise de la réalité extérieure sur son discours est évident, bien qu'elle ne soit pas définitive : lorsque plus tard, elle est questionnée par l'ethnologue sur son mariage jamais effectué, ses stratégies oratoires tendent à poursuivre l'illusion d'un monde dans lequel ses charmes jouent un rôle prépondérant dans ses relations aux hommes de la région.

Douter de toutes les paroles

Les discussions menées jusqu'à présent portent sur la question du mensonge : nous avons vu de quelle manière celui-ci est partie prenante de l'échange de nouvelles, et de quelle manière il arrive parfois à s'imposer et à construire une nouvelle définition de la réalité. Cette conclusion provisoire m'oblige à revenir durant quelques instants sur les simples paroles informatives, « vraies », discutées dans la première partie de ce chapitre.

Comme je l'ai déjà mentionné, l'omniprésence du mensonge implique une règle bien simple appliquée par l'ensemble des individus de manière récurrente : la nécessité de douter de toutes les paroles transmises, de toutes les nouvelles entendues. Lors des interactions d'échanges de nouvelles, l'expression, cinglante, *mahu ḥagg* (ce n'est pas vrai) prononcée par celles et ceux qui écoutent le récitant ponctue régulièrement le discours. L'échange de nouvelles apparaît donc comme une forme de concours d'autorité dans lequel la force de conviction des uns et des autres est mise à rude épreuve.

L'effet se fait immédiatement ressentir sur les paroles vraies prononcées par les uns et les autres : elles ne sont pas plus que les autres épargnées par les jugements et les dénigrement. Pas plus qu'une parole fausse ne s'impose facilement au sein de l'échange de nouvelles, une parole vraie ne convainc dès le moment où elle est prononcée. Les nouvelles se retrouvent ainsi nivelées, équivalentes, et toujours susceptibles d'être remises en questions. L'effort que quelqu'un doit faire pour imposer une nouvelle n'est pas différent que cette nouvelle soit vraie ou fausse. La frontière, d'apparence si claire et simple entre une parole vraie et une parole fausse, entre un mensonge et une vérité, s'estompe dans ce flux de nouvelles que rien, *a priori*, ne permet de trier, de classer.

Dès lors, il est impossible de comprendre la question de l'échange de nouvelles comme une simple suite d'informations, justes ou fausses, qui sont transmises

par les membres d'une communauté. Il s'agit bien plus d'une forme de concours de paroles qui cherchent, par le poids des alliés rencontrés, à décrire le monde de manière adéquate. Mais cette description est autant un constat du monde tel qu'il est qu'une construction ou une mise en forme de ce monde. Nous sommes ici au cœur même des questions de l'âgon et de la compétition, puisque les individus font jouer aussi bien leur art oratoire que leurs alliances pour convaincre de la justesse de leur paroles et du monde qu'ils décrivent.

Les bruits qui courent et autres ragots

Ainsi l'échange de nouvelles n'est pas simplement un « journal » qui recense les événements passés au sein de la communauté et parmi les proches des personnes qui se trouvent en interaction. C'est autant un outil de changement et de mise en forme de la réalité qu'un instrument de description de cette réalité. Dès lors se pose une seconde question liée directement à celle du mensonge : de quelle manière est-il possible d'utiliser l'échange de nouvelles pour diffuser des informations malveillantes, calomnieuses ou tendant simplement à discréditer une personne donnée.

Le ragot, le propos malveillant, l'exagération dans les manières de rapporter des informations, la surinterprétation des dires et des actes de chacun sont choses courantes à Rachid. Étrangement, il n'existe pas de terme spécifique couramment utilisé pour désigner le ragot, sans doute parce qu'il s'apparente au mensonge et qu'il ne s'en distingue que très peu d'un point de vue phénoménologique. Toutefois, quelques termes existent quand même, essayons de voir à quoi ils correspondent. Le plus proche de la sémantique française est peut-être celui de *raddād*, intensif du verbe *radd* (parler, raconter). Quelqu'un est qualifié de *raddād* lorsqu'il parle beaucoup, trop, et qu'il prononce souvent des paroles fausses. Ce terme est assez fréquent et permet de désigner celui dont les paroles, les nouvelles, les informations ne doivent pas trop être pris au sérieux. L'immense différence entre ce terme et celui de ragot est liée au fait que celui qui parle trop n'est pas nécessairement malveillant. Au delà de ce terme, la sémantique nous amène dans des terrains qui quittent quelque peu le champ du ragot pour nous rapprocher de celui de la critique (*ʿayb* ou *lowm*) et de la calomnie (*ḍemm* ou *esāqa*), que je discuterai plus longuement dans le chapitre qui leur est consacré.

L'énonciation de ragots se distingue de l'énonciation du mensonge par le caractère intentionnel de nuire à une personne donnée. Il est possible de mentir sur des actions que l'on a commis (ou pas) personnellement, mais on n'énonce des ragots que sur les autres. Toutefois, de la même manière qu'un mensonge se transforme rapidement en une simple parole fausse, le ragot ne peut être malveillant que de la part de la première personne qui le répand, ou de ceux qui sont au fait de l'aspect mensonger de cette nouvelle. Ceux qui se font ensuite les médiateurs d'un ragot peuvent très bien être dupes de son caractère malveillant et le transmettre comme n'importe quel autre nouvelle.

La plupart des ragots que j'ai eu l'occasion d'étudier sont liés à des questions de jalousie, que ce soit dans le domaine de l'amour, de l'amitié, du commerce ou du pouvoir. Les relations interpersonnelles sont au cœur de l'ensemble de ces questions : entretenir des rapports avec l'ennemi d'un ami (ou avec le concurrent d'un ami, ou avec l'ennemie d'une personne courtisée, etc.) n'est pas une chose

avouable, bien qu'inéluctable. Il est ainsi facile de faire courir un bruit en sachant que les répercussions de ce bruit seront néfastes : celui qui courtise une fille éperdument amoureuse d'un autre homme pourra attribuer à ce dernier des visites secrètes dans le but de libérer le cœur de la jeune fille. De la même manière, celui qui cherche, pour une raison ou une autre, à nuire à une relation d'amitié ou d'affaire entre deux partenaires peut très bien lancer des bruits sur les agissements de l'un ou de l'autre en espérant que ces bruits parviennent aux oreilles de son partenaire.

Reprenons l'exemple de ma visite à Abbas, la jeune fille du campement qui se trouve dans l'oued de Rachid. Lorsque, sur son invitation, je lui ai rendu visite en compagnie de Yetma, la nouvelle s'est rapidement répandue au sein du village et de ceux qui me connaissaient. Toutefois, la nouvelle simple de ma visite s'est rapidement transformée en une histoire bien plus croustillante et exagérée : cela a commencé avec des ouvriers, présents dans le village pour creuser un forage pour l'eau, qui m'annoncent, deux jours après ma visite et sur le ton de la plaisanterie, que je vais bientôt épouser une *ḥarṭaniyye*¹⁵ d'un campement voisin. Je ne prends pas cette plaisanterie très au sérieux et la rattache plutôt à l'ambiance masculine qui est de rigueur entre les ouvriers : je m'en vais alors manger chez Sid Ahmed ould Makhal, un jeune du village avec qui j'ai sympathisé. Il me transmet la même nouvelle : je vais me marier avec une *ḥarṭaniyye* de la région, mais cette fois il me précise qu'il s'agit bien de Abbas mint Haïmad. Le lendemain, cette même nouvelle m'est redite par une troisième personne, Brahim ould Ebnou, mais cette histoire ne parvient ensuite plus à mes oreilles durant environ trois semaines, ce qui me permet de penser qu'elle est définitivement enterrée. En deux jours, j'ai droit alors à cinq allusions de personnes différentes qui me disent toutes savoir que j'entretiens une relation poussée avec Abbas : on me dit tantôt que j'ai une femme dans un campement, tantôt que je peux aller enseigner le français à ma femme en brousse, tantôt que je vais épouser la femme que je visite dans le campement. Si je n'ai jamais su avec certitude de quelle manière ce ragot a ressuscité, il est presque certain que c'était le fait de quelqu'un d'autre que je visitais fréquemment à cette époque, mais cela importe peu en ce qui nous concerne. L'essentiel est que je me suis retrouvé dans une situation où les ragots de mes visites à une femme d'un campement proche de Rachid m'ont mis dans une position dans laquelle j'étais dans l'incapacité complète de nier des faits qui n'ont jamais existé. Une forme de surenchère fait que, de la même manière qu'un mensonge prend de la consistance à mesure qu'il est répété un nombre assez important de fois, un ragot se concrétise par la quantité de personnes qui le transmettent. Dans l'exemple qui nous concerne, je me retrouve seul à prononcer une parole — vraie en l'occurrence mais cela n'a pas beaucoup de poids — différente de celle prononcée par l'ensemble des autres personnes que je côtoie. Il est quasiment impossible de se sortir d'une telle situation : c'est, à tout le moins, un travail de très longue envergure où il s'agit de convaincre, un par un, tous ceux qui pensent différemment de moi. La force des ragots est telle qu'ils contribuent, comme le mensonge, à modeler la réalité autant qu'à la décrire.

¹⁵Esclave affranchie. La composante tribale est évidemment essentielle dans ce ragot, puisque il s'agit d'un mariage hypergamique pour la femme.

Échanger les nouvelles pour tuer l'ennui

La vie quotidienne de ceux qui vivent dans le village de Rachid n'est, aux yeux d'un occidental, ni extrêmement trépidante ni immensément active. Les changements et la nouveauté n'ont pas une place importante dans un mode de vie extrêmement répétitif et souvent ennuyeux. L'activité n'est pas une valeur positivement connotée, puisque doivent être actifs et travailler avant tout ceux qui sont dans l'incapacité de faire travailler les autres, ou qui doivent simplement gagner leur argent à la sueur de leur front. Dès lors, l'inactivité est une manière de vivre positivement connotée : ne rien faire, c'est montrer que l'on a les moyens de ne rien faire.

Cette inactivité recherchée ne va pas sans une certaine nonchalance, voire un certain ennui cultivé avec passablement de talent. Il suffit de rendre visite à plusieurs personnes ou de se rendre dans les boutiques du village pour constater que l'ennui est partie prenante de la vie quotidienne et de l'expérience de chacun. Bien évidemment, chacun possède des activités plus ou moins définies, que ce soient les cours pour les plus jeunes, des tâches ménagères pour les femmes ou des activités commerciales, agricoles ou pastorales pour les hommes. Nous sommes toutefois bien loin d'une morale protestante valorisant l'activité ou la suractivité, et il est plutôt attendu de chacun de marquer un certain désintérêt face à toute forme de travail. Dès lors, chacun passe des moments à ne rien faire, ou plutôt à ne pas avoir d'activité manuelle particulière : on en profite alors pour se rendre de maison en maison, pour rencontrer ceux que l'on aime, pour boire du thé et pour discuter.

Le matin, une fois le petit déjeuner ingéré — petit déjeuner qui se résume bien souvent à un simple verre de thé — les hommes d'une habitation sont tenus, par une obligation entièrement implicite mais pas toujours scrupuleusement respectée, de quitter le lieu dans lequel ils vivent pour aller vaquer à leurs occupations. J'étais persuadé, lors de mes premiers séjours en Mauritanie, que les hommes partaient tous pour de longues journées de travail, d'autant plus que le départ est souvent très matinal et le retour se fait généralement peu avant la nuit tombée. J'ai toutefois été forcé de constater que ce départ ne signifiait pas nécessairement un début de corvée pour tout le monde. L'importance que l'on donne au fait de se rendre les uns chez les autres, à visiter des amis et des connaissances, à passer boire un thé et échanger des nouvelles, est nettement supérieure à l'importance d'effectuer son travail. Il se peut donc très bien qu'un homme, parti dès l'aube de son lieu d'habitation, ne fasse rien d'autre que de rendre des visites durant la journée, avant de s'en retourner chez lui une fois la nuit arrivée.

Toutefois, même durant ces rencontres, la nonchalance est souvent de mise : il est fréquent de passer une longue journée en compagnie de quelqu'un sans pour autant mener de discussion frénétique avec lui. Il est courant d'arriver chez quelqu'un, d'échanger quelques salutations de mise, mais sans entrain, et ensuite de passer un long moment à ne rien dire, à boire de temps en temps un verre de thé, à somnoler, à rêvasser, parfois à lancer quelques paroles en l'air, ...

Cette manière de vivre et de concevoir les tâches et les activités de chacun favorise le lien social et stimule l'interaction, les échanges de nouvelles et d'informations, puisque le temps est laissé à tous de prendre le temps, de passer du temps avec les autres pendant qu'ils ne font rien d'autre, pendant qu'ils at-

tendent que le temps passe. Durant ces moments d'ennui commun, d'ennui partagé, chacun peut se contenter de ne rien dire, d'écouter le bruit des mouches voler, mais tous sont également libres d'entamer une discussion, un monologue, ou de commencer à donner des nouvelles aux autres personnes présentes.

Dès lors, d'interminables échanges de paroles prennent parfois naissance durant ces moments, et la prééminence de l'appel à échanger les nouvelles (*eš t̄ari* ? « quoi de neuf ? »), question répétée maintes et maintes fois dans la journée et au sein d'une même conversation est aussi un appel à jouer des nouvelles, à jouer des paroles que l'on transmet aux uns et aux autres. C'est un appel à faire durer le plaisir, un appel à enrober l'échange de multiples anecdotes, un appel finalement à créer et inventer des manières de dire nouvelles et haletantes.

Une phrase est souvent revenue dans les discours de ceux que j'interrogeais sur les paroles qu'ils prononcent dans ces moments de discussions. Parler n'est pas seulement une activité pratique et informative, durant laquelle il s'agit de simplement transmettre des informations de manière efficace, mais parler sert aussi à « tuer le temps » (*igāṣṣer el-waqt*, littéralement cela « raccourcit le temps »). Si l'on échange des nouvelles, si l'on raconte avec tant de détails tel ou tel évènement que l'on a pu observer ou telle rencontre que l'on a fait, ce n'est pas seulement par l'intérêt intrinsèque de ces paroles, mais aussi par plaisir de parler — tout court.

Ce plaisir de parler pour parler, ce plaisir de parler pour simplement échanger des paroles et raccourcir la journée, tuer le temps nous amène dans un domaine qui n'est ni celui du mensonge, ni celui du ragot, mais celui de la fiction et du jeu autour de la fiction. La fiction se distingue, dans son acception classique, du mensonge (et du ragot) par le fait que certains marqueurs, linguistiques ou comportementaux, sont censés indiquer aux personnes qui l'écoutent que le locuteur n'est pas dans le domaine des paroles authentiques. Toutefois, au sein de l'échange de nouvelles, il n'est pas rare de passer d'un mode de relation des évènements à un autre sans pour autant prendre la peine de le signifier à ses interlocuteurs. L'ensemble de l'échange de nouvelles s'apparente à une performance verbale au sein de laquelle la question de la véracité des paroles échangées n'est pas le premier souci. La mise en récit des nouvelles, souvent plates et à l'intérêt discutable, doit permettre de tuer le temps, de passer un bon moment de sociabilité entre ceux qui les échangent, et l'authenticité des paroles rapportées ne doit pas être une barrière à cela.

Cette manière de concevoir les échanges de paroles en général, et l'échange de nouvelles en particulier, permet une mise en perspective de l'importance accordée à ce dernier. De la même manière que chacun sait que l'échange de nouvelles doit être questionné dans sa véracité à tout instant, chacun navigue au sein d'une même discussion entre des niveaux d'intérêt et d'interprétation extrêmement différents. Chaque nouvelle sera donc interprétée comme étant tantôt importante, voire vraie, tantôt soumise à des doutes, tantôt inintéressante en soi mais susceptible de tuer le temps — et dès lors intéressante non dans ce qu'elle dit mais dans ce qu'elle est. La discussion saute ainsi entre différents niveaux de discours qu'aucune analyse ne permet d'ordonner, puisque finalement toutes les paroles participent, à des degrés divers, de l'information, du mensonge, du ragot et du jeu.

Toutes ces formes de discussion et d'échange de nouvelles prennent des libertés avec les faits du monde, s'en éloignent, les contredisent, les infirment ou les modifient. L'échange de nouvelles est un subtil mélange de cet ensemble de

paroles, qui toutes entretiennent des rapports à la réalité bien particuliers et différents les uns des autres, mais qui toutes sont liées dans un subtil continuum de paroles qui se suivent et se répondent l'une l'autre.

Nouvelles et hiérarchies

Les exemples donnés tout au long de ce chapitre montrent de quelle manière l'échange de nouvelles prolonge l'échange de salutations et constitue une activité primordiale dans la vie quotidienne maure. Toute rencontre qui ne se limite pas au simple échange de salutations continue par un échange de nouvelles plus ou moins soutenu, considéré comme un moment privilégié de partage, de sociabilité et de connaissance interpersonnelle.

Les enjeux liés à l'échange de nouvelles — qui contient bien plus de potentialités créatives et dynamiques que l'échange de salutations — se révèlent à l'analyse pleinement liés aux thématiques entraperçues dans le chapitre précédent : des enjeux liés à la hiérarchie et la construction de la réalité sociale. Par l'échange de nouvelles, les individus cherchent bien plus à imposer une vision du monde qui leur est propre que de décrire le monde tel qu'ils l'auraient aperçus. L'échange de nouvelles permet à tout un chacun de se placer dans une réalité constituée par les paroles échangées, mais appuyée sur des alliances et des rapports de forces qui existent entre les interlocuteurs, de par leurs positions spécifiques dans l'espace social et leur nombre.

L'échange de nouvelles fait donc partie intégrante des échanges verbaux qui contribuent à l'affirmation et à la construction des statuts hiérarchiques en milieu maure. Échanger des nouvelles, c'est ainsi, d'une certaine manière, se mettre en scène et accepter de mettre en jeu son statut, ses connaissances et ses talents rhétoriques. C'est entrer de plain-pied dans le championnat de la vie sociale, pour reprendre la métaphore utilisée dans le chapitre introductif : chaque échange de nouvelles peut être lu comme une partie, comme une bataille dont ressortira gagnant celui qui aura réussi à faire passer sa ou ses manières de voir et rendre compte du monde. En tant que parties de cet immense championnat qu'est la vie sociale, les interactions qui font la part belle à l'échange de nouvelles ne possèdent qu'un potentiel réduit de remise en question des hiérarchies, des statuts ou des pouvoirs en place. Mais ils participent tout de même, d'une manière infime mais que la répétition des coups rend appréciable, à la construction de ces faits sociaux.

A l'instar de ceux qui participent directement, par leur paroles, à l'échange de nouvelles, ceux qui en sont le sujet sont constamment, et à leur insu, pris dans des enjeux de définition du statut, de la personne et de l'identité sur lesquels ils n'ont aucune emprise. Échanger des nouvelles à propos de quelqu'un, c'est donc négocier sa propre place et celle de la personne (ou des personnes) dont on parle au sein des statuts et des hiérarchies interpersonnelles. Derrière l'apparente banalité des informations transmises, sur les déplacements ou les dires de tel ou tel individu, se cachent donc des enjeux primordiaux et essentiels à la constitution et à la constructions des hiérarchies de groupe.

Si l'échange de nouvelles apparaît pleinement rentrer dans l'étude d'interactions compétitives, la composante ludique de ces échanges n'est pas d'une évidence éclatante. Par commodité et dans une volonté de clarification, je n'ai pas voulu rajouter aux laborieuses descriptions précédentes cette composante

pourtant essentielle. Le chapitre qui suit permet toutefois de rentrer, de plain-pied, dans la question de la plaisanterie et de voir ainsi comment le ludique pénètre les interactions quotidiennes.

Chapitre 4

Plaisanter

Je me trouve un jour dans la boutique de Ahmed ould Mbi, jeune commerçant du village de Rachid, située près de la petite place du marché. Sa boutique est un lieu de passage très fréquenté, puisqu'elle se trouve entre la mosquée et le marché, entre le haut et le bas du village, à quelques pas de la maison de Sid Ahmed ould Dié. Ahmed ould Mbi est fraîchement marié, et il est connu dans tout le village pour sa jovialité et ses incessantes plaisanteries de toutes sortes. Derrière une façade quelque peu frivole, il est un homme de confiance avec lequel les discussions sérieuses en tête à tête peuvent être profondes et passionnantes. Toutefois, dès qu'un petit public est là pour l'observer, il rentre en représentation et ses paroles deviennent des paroles à rire.

J'aime être durant l'après-midi dans sa boutique, car c'est un lieu de rencontre pour de nombreuses personnes que j'apprécie, et avec lesquelles je profite de discuter lorsqu'elles viennent y passer un peu de temps. Cerise sur le gâteau, Ahmed est un des rares boutiquier qui possède un frigo, qui fonctionne à l'aide du gaz en bouteille, ce qui me permet, quand la chaleur est trop assommante, de profiter des bienfaits d'une boisson fraîche.

Cet après-midi là, je suis pourtant seul dans la boutique avec son propriétaire, et nous discutons — plutôt sérieusement — de choses et d'autres tout en nous plaignant du climat étouffant. Ahmed est derrière son comptoir, et voit donc directement à l'extérieur de sa boutique quelles sont les personnes qui vont et qui viennent, celles qui s'appêtent à rentrer dans sa boutique, pour venir acheter quelques menus biens ou discuter quelques instants. Je suis assis sur un banc de fortune et lui fait face : je ne vois donc rien du spectacle extérieur qui se déroule devant les yeux attentifs d'Ahmed. Il aperçoit alors, tout au bout de la rue, Fatima mint Kahle qui s'approche de la boutique un petit porte-monnaie à la main et qui va rentrer d'ici quelques secondes dans l'espace que nous partageons. Fatima est une amie, une jeune femme, célibataire, qui possède une belle boutique un peu plus haut que celle d'Ahmed, et qui est surtout très active dans la coopérative féminine du village. J'ai raconté à Ahmed, quelques instants plus tôt alors que nous échangeons les nouvelles, ma visite chez Fatima le jour précédent.

Soudain, dans la conversation que nous tenons, Ahmed commence à revenir sur cette visite que je lui ai expliquée un peu plus tôt. Un léger sourire malicieux sur les lèvres, difficilement perceptible, il me demande si j'ai été bien reçu chez Fatima. A ma réponse affirmative, il s'empresse de donner suite par de nouvelles

questions franchement orientées et insistantes : « Mais Fatima ne t'a pourtant pas préparé du zrig¹, elle ne t'a pas donné de dattes ? ». Je dois répondre par la négative. Ahmed conclut alors, la voix forte, à l'instant même où Fatima rentre dans la boutique : « Ah, comme ça, tu as été mal reçu hier chez Fatima ? ».

Cette blague n'en est qu'une parmi des centaines d'autres que tous les habitants du village se font et s'échangent chaque jour. L'humour nécessaire à la création et la réception des blagues et autres plaisanteries constitue un des éléments fondamentaux de la création d'une communauté qui se reconnaît en tant que telle. En l'occurrence, les plaisanteries faites par des Maures sont souvent très particulières — nous allons voir en quoi le long de tout ce chapitre — et sont un des traits dans lesquels les membres de la communauté se reconnaissent comme faisant partie d'un groupe culturel spécifique. Nous allons voir que la plaisanterie permet, non seulement, de distinguer les Maures des autres groupes environnants, mais aussi et surtout aux groupes maures de se distinguer entre eux. Pour le dire rapidement, on ne plaisante pas de la même manière, et sur les mêmes sujets, si on est un ancien esclave ou si on appartient à un groupe dominant, si on est un jeune adolescent ou un vieillard affaibli, si on appartient à telle ou telle tribu de Mauritanie.

La plaisanterie et l'humour sont des champs très vastes de la pensée et de la parole, que nous ne pourrions pas explorer dans leur entièreté dans ce chapitre : la plaisanterie n'est qu'une manière parmi d'autres d'user de la richesse des mots et du vocabulaire afin de participer à la création de sentiments d'appartenance et de groupes distinctifs. Toutefois, il y a lieu de distinguer deux formes d'humour et de plaisanterie sur lesquelles nous nous attarderons : d'une part, les plaisanteries échangées entre des individus, les plaisanteries que l'on se raconte, d'autre part les plaisanteries que l'on se fait. Les plaisanteries échangées sont une forme d'humour presque uniquement discursif (bien que des performances corporelles puissent les soutenir), un humour qui repose sur une histoire, généralement — mais pas nécessairement — inventée, dans laquelle les protagonistes agissent d'une manière inattendue et propice à susciter le rire. Les plaisanteries que l'on se fait sont une forme d'humour de situation, où les instigateurs de la plaisanterie créent une situation particulière dans le but de se moquer d'une personne qui est partie prenante de la situation. La moquerie peut être bienveillante, mais elle est bien souvent une manière de mettre en évidence un trait de la personnalité, considéré comme peu reluisant, de celui qui est piégé.

Plaisanter : à quoi bon ?

Si la plaisanterie est si souvent utilisée en milieu maure, c'est avant tout parce que c'est une manière fortement valorisée de parler et de montrer à tous que l'on prend une certaine distance avec les choses de la vie, avec les événements plus ou moins heureux qui forment le quotidien. Lorsque je vivais à Rachid, un jeune garçon du village, qui habitait la maison au-dessous de la mienne, venait souvent me rendre visite, et m'aidait aussi bien à préparer ma nourriture qu'à m'occuper des diverses tâches du ménage. Abdallah ould Ahmed Zeïn — c'est son nom —

¹Le *zrig* est une boisson traditionnellement offerte aux voyageurs et aux hôtes d'une maison ou d'une tente dans toute la Mauritanie. Il se prépare en mélangeant du lait caillé avec de l'eau et du sucre. Le *zrig* se boit généralement dès l'arrivée des hôtes, et permet à tout un chacun de se désaltérer avant de boire les non moins traditionnels verres de thé.

n'avait pas plus de 13 ans, mais faisait preuve d'une maturité étonnante pour son âge. Nous passions le plus clair de notre temps ensemble à plaisanter et à nous inventer des histoires absurdes à raconter.

La chambre que je louais était située à flanc de coteau, au milieu de la colline de Rachid, au cœur des maisons et des habitations des « pauvres », les esclaves affranchis. En raison de mon budget serré, je ne pouvais pas mener un train de vie spectaculaire, et donc pas rivaliser avec l'exubérance des familles qui habitent dans le bas du village, et qui sont pour la plupart fortunées, ou qui possèdent des parents proches à même de leur assurer un quotidien agréable. J'étais, de manière très provisoire, dans une situation matérielle fragile, à l'instar de tous mes voisins d'occasion. Les denrées alimentaires en ma possession me donnaient un rythme de vie pour le moins ascétique : peu de viande, peu de légumes, de boissons sucrées en petit nombre, tout comme les fruits, etc. Un soir, je demande à Abdallah de m'amener un peu d'eau, puis, me rétractant, lui demande plutôt de m'amener du Coca-Cola. Je n'en ai évidemment pas, pas plus que n'importe quelle autre boisson sucrée : Abdallah poursuit pourtant la blague, acquiesce sans marquer aucun étonnement, et m'amène un verre d'eau. Lorsque je le reçois, je fais semblant de m'énerver : « Ce n'est pas du Coca que tu m'as amené, mais du Fanta ! ». Abdallah rigole un coup, et commente ainsi la scène avec son ami Yaqûb : « Olivier est devenu un vrai Maure : ici, on plaisante toujours. Celui qui plaisante reste jeune toute sa vie, celui qui ne plaisante pas attrape des rides et devient vieux très rapidement. ».

Cette petite phrase, sortie de la bouche d'un jeune adolescent, est loin d'être anodine, et je donnerai tout au long de ce chapitre des arguments permettant de renforcer son importance. Il n'est pas exagéré de dire que, en milieu maure, la plaisanterie est perçue comme une manière de vivre, une manière bien particulière de concevoir le monde, considérée comme étant propre à la culture que les gens estiment partager. Arrêtons-nous un instant sur les termes *ḥassāniyya* propres à la plaisanterie.

Le nom le plus fréquemment utilisé, et qui appartient au champ sémantique de la plaisanterie, est celui de « plaisantin, farceur, moqueur » : *ḡowwāq*. On dira de Ahmed ould Mbi, dont une des blagues est présentée en ouverture de ce chapitre, que c'est un *ḡowwāq*. De même, j'essaye maladroitement dans l'anecdote qui précède, de me faire passer pour un *ḡowwāq*. Il est intéressant de remarquer immédiatement la proximité sémantique, qui est moins directe en français, entre le fait de plaisanter, de jouer des tours, et de se moquer. Une immense partie de l'humour maure est lié au fait de se moquer, aussi bien des autres que de sa propre condition : les deux exemples précédents peuvent, momentanément, nous en convaincre.

Le verbe *ḡowwaq, i-* signifie « plaisanter, se moquer ». Il est assez fréquemment utilisé, tout comme le verbe *zḥak*, qui signifie « rire », et qui permet également de parler de la plaisanterie, ou de la moquerie lorsqu'on lui ajoute une préposition : *zḥak v* ou *zḥak men* signifie « rire de » quelque chose ou quelqu'un. Dans le lexique de Catherine Taine-Cheikh (1990), on trouve d'autres mots pour désigner la plaisanterie : *tmowlīh*, *hedra*, *mezḥ* et *tāyīr*. Si tous ces mots sont connus, je n'ai jamais noté leur utilisation fréquente, contrairement aux autres expressions indiquées plus haut.

La plaisanterie maintient jeune, mais pas seulement. J'ai été très frappé de voir comment le fait de plaisanter s'inscrit pour beaucoup de mes interlocuteurs dans le fait même de parler *ḥassāniyya*. On ne peut pas parler le *ḥassāniyya* si on

ne plaisante pas, et de manière analogue on ne plaisante pas sans parler le *ḥassā-niyya*. D'ailleurs, le terme *tbayḏīn*, qui marque l'appartenance à la société maure — et par contiguïté à la communauté des locuteurs hassanophones — contient l'idée que la personne à laquelle on l'applique est dotée de finesse d'esprit et d'humour². Une plaisanterie récurrente, qui sert à tester la capacité de quelqu'un à se sortir de situations difficiles, consiste d'une manière générale à lui demander de choisir entre deux personnes laquelle il préfère. On demandera ainsi à un enfant de choisir entre son père et sa mère, à un homme de choisir entre deux filles présentes, etc., tout en sachant que la « bonne » réponse est celle qui ne froisse personne. J'ai eu droit à ce genre de plaisanterie des dizaines de fois dans des situations toutes plus embarrassantes les unes que les autres : en fonction de ma capacité à me sortir avec élégance de cette situation était immédiatement jugée ma proximité avec la culture maure.

Lâm est un enseignant peul qui vient du sud du pays, ne parle pas très bien *ḥassāniyya* et est un peu perdu dans le village de Rachid. Il m'arrive de me promener en sa compagnie de temps en temps, et nous décidons ce jour-là de traverser l'oued pour aller dans le quartier de *zīre*, au nord du village. Nous nous rendons chez une jeune fille, Bushara, qui nous reçoit avec Hanna, sa voisine. Les filles préparent le thé et nous commençons, comme il se doit, à échanger les nouvelles et à plaisanter. Je sers bien souvent d'interprète à Lâm (qui parle très bien français), ce qui ne crée, à mon grand regret, ni l'admiration ni même l'étonnement chez qui que ce soit. Dans la discussion, je décide alors de refaire la même plaisanterie que j'ai dû subir si souvent, et je demande à Hanna lequel de nous deux (Lâm ou moi) elle préfère. La langue utilisée est très simple, aucun mot difficile ni aucune tournure spécifique ne vient s'inviter dans les paroles que je prononce. Pourtant, sa réaction est immédiate : « Tu es devenu excellent en *ḥassāniyya* ! ». Le lien est ici parfaitement clair : c'est celui qui commence à plaisanter en *ḥassāniyya* qui le parle bien. Il n'y a pas ici de considération linguistique, et l'appréciation de la jeune fille n'est pas liée au fait qu'elle m'entende prononcer des paroles particulièrement subtiles ou utiliser un vocabulaire compliqué, mais simplement au fait que je me mets à prononcer des paroles à rire, à plaisanter dans la langue qui est celle, par excellence, de la plaisanterie : le *ḥassāniyya*. Cette remarque m'a été d'ailleurs faite à plusieurs reprises, à moi autant qu'à d'autres qui n'étaient pas de langue maternelle *ḥassāniyya* et qui étaient en phase d'apprentissage.

D'autres remarques récurrentes vont dans le sens de ces interprétations, et concernent l'apprentissage de langues étrangères. Celles-ci sont souvent perçues comme permettant de ne plus être naïf de ce que les gens peuvent dire autour de soi, notamment tout ce qui concerne la plaisanterie ou, plus spécifiquement, la moquerie. Autrement dit, en connaissant une langue étrangère, il est possible de savoir si ceux que l'on côtoie sont en train de parler de choses et d'autres ou sont en train de se moquer (*ḡowwaq*) de soi. La parole de Baba, enseignant dans le village de Rachid, qui me dit à propos de son français (avec lequel pourtant il n'arrive pas à s'exprimer facilement) : « Je le parle suffisamment bien pour comprendre ce que disent les gens autour de moi », est un élément de plus qui marque l'importance du lien entre la plaisanterie et le langage. Ces remarques omniprésentes marquent un aspect très important de la plaisanterie : c'est un enjeu essentiel de la parole, voire de la langue. Apprendre une nouvelle langue,

²Communication personnelle, Abdel Wedoud Ould Cheikh.

connaître une langue, va de pair avec le fait d'être capable de plaisanter et de comprendre la plaisanterie, les moqueries qui sont faites dans cette langue : langue et plaisanterie sont peut-être plus que n'importe quel autre type de parole intimement liés.

L'importance de la plaisanterie n'est ainsi pas à négliger. Comprendre les enjeux de la parole à rire, de la parole à moquerie, permet de pénétrer au cœur de représentations et de manières d'être qui sont considérées, en milieu maure, comme fondamentales. Réussir à comprendre la plaisanterie, à en dire, à en faire, c'est se montrer apte à partager des manières d'être, un regard sur la vie quotidienne et sur les relations interpersonnelles essentiels à l'appartenance à un ensemble de personnes qui considèrent appartenir à un même groupe. Mais ce groupe n'est pas simplement celui qui parle le *ḥassāniyya*, puisque de nombreuses distinctions sont à faire en fonction du type d'humour qui est énoncé : on n'utilise pas la même langue, les mêmes ressorts humoristiques en fonction de la personne que l'on est et des gens qui nous entourent. Avant de m'intéresser à cela, je vais m'arrêter dans un premier temps sur les thématiques générales qui sont bonnes à plaisanter, avant de voir plus spécifiquement les possibilités de distinction que ces thématiques proposent.

Les thématiques de la plaisanterie

Les quelques exemples cités en début de chapitre nous montrent déjà un aspect évident des ressorts utilisés dans la plaisanterie : le rire naît d'un regard décalé et distant que les personnes en jeu portent sur leur quotidien. Il se trame dans la plaisanterie une capacité réflexive formidable, qui est celle de prendre de la distance par rapport à la situation des personnes qui nous entourent et à soi-même. Plaisanter, c'est souvent plaisanter des autres, plaisanter de soi, et c'est donc souvent dire quelque chose de profondément réflexif sur le monde dans lequel on se trouve.

Voilà, très provisoirement, pour un type de ressort humoristique utilisé lorsqu'il s'agit de faire rire d'une situation particulière. Mais voyons maintenant de plus près quelles sont les thématiques préférées lorsque des plaisanteries, des histoires drôles, sont racontées. Les plaisanteries font bien souvent appel — et cela de manière universelle — à une figure de l'Autre qui prête à rire ou à sourire, à la figure d'une personne dont les agissements font preuve d'une certaine simplicité, naïveté, voire une certaine bêtise et qui sont donc le sujet des plaisanteries racontées. Ces petites histoires sont bien souvent une minuscule mise en scène de rapports, d'interactions spécifiques, entre une personne pensée comme normale et une autre qui ne l'est pas, ou en tout cas qui n'apparaît pas comme telle. Voyons certains des ressorts préférés pour faire rire en milieu maure.

Durant l'année que j'ai passée à Rachid, j'ai eu l'occasion de voir un petit spectacle de théâtre comique monté par des jeunes du village, sous la houlette de Mbi ould Hamma. Mbi est quelqu'un d'important dans la vie culturelle de Rachid. Il travaille comme homme à tout faire aux ordres de Sid Ahmed ould Dié, ce qui lui permet de voyager assez souvent en dehors du village et de la région. Ses voyages lui permettent d'aiguiser son regard déjà perçant sur la spécificité de son lieu d'origine, ainsi qu'un humour caustique détonnant. Il est très attaché à ce qu'il décrit comme étant les « traditions maures » : un langage (dialectal) travaillé, à la recherche de mots spécifiques à la vie nomade qui de

plus en plus s'oublie dans le pays, une attention particulière aux proverbes maures, à la poésie dialectale, aux chants et aux danses maures. Il lutte contre certaines tendances de la jeunesse de la capitale à céder aux sirènes de l'arabisation de la musique, aux travers des chaînes satellites pan-arabiques, et rêve d'une vie nomade sans cesse renouvelée mais gardant une spécificité locale marquée. Ainsi, le fait d'organiser un spectacle de théâtre comique dans son village revêt une importance toute particulière, puisqu'il permet à tous les villageois qui y participent de cultiver une part de ce pour quoi il se bat si souvent. C'est pour lui une manière de préserver et de renouveler un ensemble de traditions qu'il pleure si souvent de voir s'effiloche — une manière certes quelque peu étrange, puisque le théâtre ne peut être perçu comme un moyen d'expression « traditionnel ».

La soirée est la seule à laquelle j'ai pu assister tout le long de l'année, et fut donc assez exceptionnelle en soi. Les « notables » du village (les enseignants, le hakem, les responsables de la commune, etc.) y ont été invités personnellement, tandis que Mbi faisait, dans la journée, des annonces à l'aide d'un haut-parleur connecté à une batterie de voiture afin d'attirer un maximum de public. L'entrée y était payante³, et une petite scène a été montée dans la cour qui servait de théâtre pour l'occasion. Des tentures tirées permettaient aux acteurs de se cacher de la vue des spectateurs lorsqu'ils changeaient d'habits, un tube néon — qui éclairait malheureusement plus les spectateurs que la scène — servait d'éclairage d'appoint. Si l'amateurisme était de rigueur, le spectacle n'en fut pas moins passionnant pour l'anthropologue et une partie du public — dans sa grande majorité les enfants du village.

Ponctué de nombreux chants et de danses composés pour la plupart à l'occasion de cette soirée, les sketches tournaient autour d'un personnage principal, caricature d'un bédouin paresseux et stupide, arrivé avec sa famille dans un petit village du pays. Refusant de travailler, il essaye de rouler les autres protagonistes de l'intrigue afin de pouvoir tout de même manger, lui et sa famille. Il achète à crédit chez le boutiquier du village, il promet au berger de lui payer dans les jours qui suivent la bête qu'il lui enlève, il roule l'honnête travailleur pour lui emprunter un peu d'argent, etc. Lorsque, poussé par les créanciers, il se décide enfin à travailler, les spectateurs remarquent qu'il est incapable de faire quoi que ce soit de ses mains, et que contrairement à ses déclarations, il ne connaît pas les travaux pour lesquels il est embauché. Nous découvrons ainsi tout au long de la soirée un personnage central arrogant, sûr de lui, prompt à réagir trop fortement lorsque quelqu'un met en cause sa parole ou ses actes. Son caractère se résume assez facilement en *ḥassāniyya* à l'aide d'un syntagme fréquemment utilisé : *rās-u ḥāmi*, « sa tête est chaude », c'est-à-dire que c'est un caractère sanguin, qui a peu de recul sur lui-même, peu réfléchi et qui agit uniquement par impulsion. La moindre des critiques qui lui est faite est l'occasion de pousser des hurlements et de s'énerver contre tous ceux qui l'entourent.

Celui qui est réputé pour avoir la tête chaude n'a généralement pas cette capacité à rire de lui-même et de situations difficiles qu'il aurait à traverser. Dans le cas présent, les ressorts du rire se trouvent à plusieurs niveaux : d'une part le caractère du bédouin central donne à rire, mais c'est aussi son incapacité à rire de lui-même qui est moquée. Il s'agit d'une espèce de mise en abîme du rire et de

³50 UM pour les enfants, le double pour les adultes, soit environ 0.25 et 0.5 CHF par personne.

la plaisanterie, qui se provoque par couches successives et qui, inversement, peut se désamorcer pour autant que les protagonistes fassent preuve de réflexivité. Le « triste » bédouin ne porte pas à rire simplement par ce qu'il est, mais surtout par son incapacité à prendre de la distance par rapport à ce qu'il est.

Le bédouin comme anti-héro est une figure typique et souvent utilisée dans le cadre de plaisanteries quotidiennes. Dans un pays où une grande partie de la population (si ce n'est sa majorité) est encore née dans un campement perdu au milieu du désert du pays, et où la vie nomade plus que n'importe quelle autre est considérée comme modèle à suivre et à préserver, il peut paraître étrange que l'on se moque si facilement de l'archétype du bédouin, pensé sans éducation et ignorant aussi bien des règles de bienséance que des contraintes de la vie moderne. Pourtant, il s'agit là d'une figure récurrente de l'humour : prendre de la distance, et par là même proposer une analyse du milieu que l'on aime tant, du milieu duquel pour la plupart on vient. La plaisanterie est un lieu idéal pour penser les différentes contraintes, habitudes, manières de vivre quotidiennes subies par les individus.

Le lien entre la figure présentée dans un sketch et ce que le public se représente comme une certaine réalité n'est toutefois pas évident à saisir. Lorsque quelqu'un se moque d'un bédouin stupide, le message sous-jacent n'est assurément pas de dire que tous les bédouins sont des gens stupides. L'humour, toutefois, ne naît pas non plus dans ce cas d'une caricature parfaitement improbable : c'est parce que l'on pense que le bédouin peut être stupide car parfaitement déconnecté des réalités de la vie moderne que l'humour prend dans le public. La plaisanterie entretient donc un rapport ambigu tout à fait passionnant avec les représentations de la réalité : elle n'est ni entièrement déconnectée de celle-ci, ni dans un rapport de description directe. De plus, généralement, celui qui énonce une plaisanterie montre aux spectateurs qu'il prend de la distance par rapport à ce qu'il dit. Il est ainsi possible de rire du bédouin d'une part parce que sa caricature est plausible — et que par là même elle dit quelque chose sur une représentation de la réalité que l'on se fait — mais aussi parce qu'il représente une forme d'anti-modèle, un modèle de ce qu'il ne faut pas être quand on est bédouin.

L'exemple cité en ouverture de ce chapitre permet de prolonger la réflexion : Ahmed ould Mbi joue sur plusieurs points importants pour créer une situation à plaisanterie. Il commence par jouer avec un mode de discussion récurrent, présenté au chapitre précédent : l'échange de nouvelles. Cette manière de discuter des activités de chacun est, comme nous l'avons vu, un terreau fertile pour toutes sortes de ragots, voire de diffamations. Sachant cela, Ahmed lance des appels pour faire dévier la discussion du simple échange de nouvelles à l'échange de ragots ou de mots malfaisants pour ceux dont nous sommes en train de parler. Il marque donc, dès le début, une certaine distance par rapport à l'échange de nouvelles et à ses perversions possibles. Il lance, en plus, la discussion sur une double thématique centrale : d'une part, la question de l'accueil, de la manière dont les hôtes reçoivent leurs invités, d'autre part, en filigrane, la question de la pauvreté souvent importante pour plupart des habitants du village. Mal recevoir ses amis peut en effet être la marque d'une certaine cupidité ou avarice, tout comme elle peut être la marque d'un manque de moyens rendant plus difficile l'accueil et l'honneur que chacun est censé faire à ses invités.

Les autres personnages des sketches de la pièce de théâtre de Rachid sont, eux aussi, des figures très présentes dans l'humour maure. Le boutiquier, notamment,

est une figure incontournable aussi bien dans la vie quotidienne que dans les histoires maures. Au cœur de la vie sociale et économique, le boutiquier est ici également caricaturé, sous la forme d'un individu pris entre des réseaux d'amitiés et des contraintes de réussite économique : tandis que ses proches lui demandent des crédits pour pouvoir consommer les biens qu'il met en vente, il est constamment remis à l'ordre par ses impératifs de rendement. L'économie maure vit principalement de commerce⁴ et tout un chacun peut se reconnaître dans la figure du boutiquier. Celui-ci est, tout comme le bédouin qui remplit le rôle principal, également caricaturé par des traits de caractères dont certains boutiquiers sont susceptibles de faire montre. Dans les petits villages comme Rachid, mais également bien souvent à Nouakchott ou dans les villes de moyenne importance, les boutiquiers sont avant tout des amis, des parents, des proches de leurs clients. Il est donc bien souvent attendu d'eux qu'ils fassent preuve de compréhension face à des situations matérielles difficiles, et qu'ils acceptent le crédit demandé par des particuliers ou des familles qui ne sont pas à même d'honorer immédiatement leurs achats. La caricature veut alors que le boutiquier soit bien moins large dans les avances qu'il accorde à ses amis, et bien trop près de ses sous.

Les mêmes remarques que celles faites à propos des précédentes figures de l'humour maure peuvent être faites pour celle-ci : c'est avant tout la capacité de rire de soi et de chaque personne importante qui est le trait spécifique des sketches ici discutés. J'ai été particulièrement frappé, dans les plaisanteries quotidiennes, de la manière dont des personnes importantes et plutôt sérieuses sont moquées de manière régulière. Dans le village de Rachid, une petite dizaine d'hommes se réclame d'une appartenance au mouvement des frères musulmans. Tous portent la barbe saillante et enroulent leur foulard de tête d'une manière particulière, sans le passer autour du visage. Ils se retrouvent le soir pour de longues veillées dans la mosquée du village, où ils lisent ensemble et à tour de rôle certaines parties du Coran. Ils se veulent les garants d'un Islam bien plus rigoureux et strict que celui généralement vécu par une majeure partie de la population, et se font les chantres d'une morale jugée pudibonde par de nombreux jeunes : ils sont notamment connus pour éviter qu'hommes et femmes ne se mélangent lors des cérémonies de mariage, ce dont tout le monde a horreur en raison de la perte de sociabilité que cela entraîne. Dans de nombreux lieux, on pourrait assez légitimement s'attendre à un certain respect, voire une certaine crainte face à ceux qui ne sont pas, *a priori*, les meilleurs compagnons de plaisanterie. Or, à Rachid, les frères musulmans sont non seulement l'objet de nombreuses railleries, mais également les sujets de plaisanteries qui leurs sont spécialement dédiées. Une blague assez courante consiste simplement à se moquer d'un homme qui négligerait de se couper la barbe ou qui porterait son foulard de tête d'une manière analogue à celle des frères musulmans. Plus spécifiquement, il n'est pas rare que l'on se moque de leurs pratiques de l'Islam, éloignées de celles de bon nombre de pratiquants : lorsque, notamment, un frère musulman me saluait en public, les railleries étaient nombreuses, arguant du fait qu'un homme si pieux ne pouvait se lier d'amitié avec quelqu'un ne partageant pas la même communauté de croyance⁵. Si cet argument ne possède aucun

⁴En plus, évidemment, des grandes industries que sont les mines de fer, la pêche et maintenant le pétrole. Toutefois, le commerce est sans doute l'activité pratiquée par le plus grand nombre de Maures.

⁵Ce même exemple est déjà interprété, mais au travers d'une grille de lecture différente,

fondement juridique, il permet à ceux qui l'utilisent de se moquer de ce qu'ils estiment comme une déviance possible d'une pratique partagée de tous. De la même manière que l'on peut se moquer d'un bédouin tout en étant soi-même bédouin, on se moque d'un musulman tout en étant soi-même musulman. Mais dans les deux cas, c'est la manière d'être bédouin, respectivement musulman, qui est considérée comme fausse, et donc bonne à caricaturer.

L'humour naît de la conjonction d'une situation dans laquelle apparaît une figure qui se comporte d'une manière inattendue dans une situation connue ou, à tout le moins, attendue. La plaisanterie naît de l'irruption de l'étrange dans une situation normale. Il est toutefois remarquable que les figures de l'Autre qui sont utilisées dans l'humour maure ne sont pas des figures très étranges. S'il ne s'agit que d'une question de degré, et par là même difficile à modéliser, ce n'en est pas moins un aspect fondamental de notre propos : la plaisanterie n'est que rarement de l'ordre de l'absurde, du parfaitement improbable, de l'inimaginable. Elle ne naît pas d'une déconnexion complète du quotidien. Tant le bédouin à la tête chaude que le boutiquier un peu trop avare ou le propriétaire de chèvres qui se fait berner un peu trop facilement sont des figures possibles, proches de soi. Plus que des figures étranges, autres, ce sont des figures de la déviance possible, ce sont des figures que tout un chacun peut appliquer à quelqu'un qu'il connaît. Ce sont des figures malheureusement existantes et des images de travers dans lesquels tout un chacun peut, un jour ou l'autre, tomber.

Ces premiers exemples mettent ainsi en avant un aspect non encore discuté de la plaisanterie, qui fonctionne dans de nombreux cas comme une forme douce de « police des mœurs », ou plutôt de garant d'une manière considérée comme juste, correcte, de se comporter. La plaisanterie, la moquerie, l'humour sont une réflexion en même temps qu'une douce dénonciation de manières de se comporter considérées comme légèrement déviantes. Le ressort humoristique se trouve d'ailleurs dans le décalage entre une certaine norme et une pratique particulière, comme nous l'avons vu au travers de tous les exemples précédents : la plaisanterie naît d'un léger décalage entre une manière d'être attendue et une manière d'être subtilement différente, acceptable, mais risible car légèrement hors de la norme.

Dans une veine tout à fait comparable, mais dans la forme d'humour qui fait appel à la situation, les thématiques récurrentes qui ont servi, l'année de mes recherches, de « poissons d'avril » naviguaient presque toutes autour de manières de faire quotidiennes détournées pour l'occasion. La tradition du poisson d'avril, sans doute importée de France en Mauritanie à l'époque de la colonisation, permet de duper des amis durant l'entièreté du mois d'avril, et pas seulement le premier du mois. Les roueries et les histoires qui permettent de duper des partenaires ne sont pas très diversifiées, bien qu'efficaces. Comme nous l'avons discuté dans le chapitre 3, de nombreuses informations circulent par l'intermédiaire de messagers, qui peuvent également transmettre des lettres, des colis, de l'argent à des amis ou des parents éloignés, notamment entre la capitale et Rachid. Le mois d'avril fut l'occasion de jouer des enjeux de confiance qui sont nécessaires au bon fonctionnement de ce mode de transmission, tout en titillant des aspects de la personnalité de chacun considérés comme peu vertueux. Cela se présentait toujours de la même manière : une personne, généralement plutôt un enfant ou un adolescent, décide de faire une plaisanterie. A l'arrivée d'un messager poten-

tiel venu de l'extérieur, ou d'une voiture de transport, il décide de transmettre à celui qu'il veut berner une fausse nouvelle, entièrement inventée : une lettre serait arrivée pour lui, ainsi qu'une somme d'argent. L'idée est ensuite d'observer la réaction de celui qui, intrigué par cette bonne nouvelle qu'il n'attend pas, va chercher à en savoir plus, quitte à se laisser avoir par la plaisanterie de l'adolescent et à partir réclamer son dû chez qui de droit.

Le second poisson d'avril que j'ai pu observer à plusieurs reprises concerne une thématique non moins importante que l'argent : le mariage. Un groupe de jeunes amis se rend en nombre, sous une forme de délégation, dans une famille du village, et fait une demande de mariage pour la jeune fille de la maisonnée. Demande qui ne repose bien évidemment sur aucune attente existante, mais qui permet à toutes et tous d'observer et de commenter les réactions de la famille aussi bien que des principaux intéressés.

Dans la plupart des cas, ces plaisanteries ne fonctionnent pas très bien, puisqu'elle sont bien souvent le cas de garçons trop jeunes pour être crédibles, et parce que la période propice aux poissons d'avril est suffisamment longue pour que chaque habitant du village soit sur ses gardes. Toutefois, notre intérêt se porte ici sur les thématiques récurrentes choisies pour initier les plaisanteries, qui possèdent un point commun avec les thématiques discutées précédemment : elles sont au cœur de la vie quotidienne et sont des sujets importants pour toutes et tous. Une fois de plus, les sujets dont on décide de se moquer, ceux que l'on travaille pour faire naître la plaisanterie, sont des sujets quotidiens. L'humour ne se crée pas à partir de situations absurdes, lointaines, différentes, mais à partir de situations fortement ancrées dans le présent et le contemporain. De la même manière que l'humour des plaisanteries, des histoires drôles, est très proche du quotidien, l'humour de situation sert bien plus à mettre en évidence des déviations possibles et existantes du comportement qu'à créer de nouvelles situations parfaitement improbables.

Quelles plaisanteries pour quelles personnes ?

Les plaisanteries présentées précédemment ne sont pas forcément liées à un public particulier, où à des personnes particulières. Toutefois, l'humour est quelque chose de très variable et différent en fonction de ceux qui en usent et de ceux à qui il s'adresse. Les sujets des plaisanteries, leur fréquence, leur subtilité ainsi que la violence dont elles peuvent parfois faire preuve ont ainsi des degrés différents. La société maure repose en grande partie sur des distinctions de tribus largement discutées dans la littérature anthropologique⁶. La composante tribale est pourtant extrêmement présente quand il s'agit de discuter de parole et de plaisanterie. Parmi les très nombreuses tribus (plus d'une centaine) qui composent le paysage maure, une est toujours citée pour être celle dont les membres possèdent la parole la plus aiguisée, celle dont les plaisanteries sont les plus acerbes : les Awlâd Daymân, qui vivent pour leur majorité dans le sud-est du pays.

Dans la préface d'un ouvrage, en arabe, dédié à leurs bon mots, Abdel Weoud ould Cheikh cite l'anecdote suivante, qui leur est attribuée⁷ : « Un homme

⁶Voir chap. 1, plus spécifiquement pp. 9 sq.

⁷Je ne possède pas les références précises de l'ouvrage ; l'anecdote est rapportée également par Catherine Taine-Cheikh (2006, 256).

des Awlâd Daymân arrive en vue de personnes d'une autre qabila qui l'interroge sur son identité. "Je suis, leur dit-il, un Daymâni". "Quelle vile tribu !", répondent ses interlocuteurs. "Et vous donc, leur demande-t-il, de quelle qabila êtes-vous ?". "De la tribu X...", dirent-ils. "Quelle noble et prestigieuse communauté !" commenta notre Daymâni avant de poursuivre son chemin. Pris de remords, l'un des agresseurs du voyageur partit à sa poursuite, le rejoignit et lui dit : "Vous savez, nous ne pensions point ce que nous vous avons dit". Et le Daymâni de répondre : "Moi non plus". ».

L'auteur de la préface de continuer en précisant certains traits « légendaires » de cette tribu : « la maîtrise de soi, l'indifférence à l'agression et la longanimité », mais surtout « l'usage ambivalent et "distancié" du langage » dont tous les membres de cette illustre tribu sont censés faire preuve.

Il n'est pas rare, en Mauritanie, d'entendre des jugements aux assonances essentialisantes autour d'un groupe, que ce soient les tribus, les ethnies ou les corps de métier. Il faut toutefois bien prendre garde de ne pas les lire ainsi : si l'on prête certains traits de caractère à des membres d'une tribu, par exemple, il ne s'agit pas de disserter sur les questions de l'inné et de l'acquis, mais plutôt de parler de certains aspects de la personne qui sont travaillés, cultivés, favorisés, au sein de cette tribu. Il ne s'agit donc pas de dire, dans le cas présent, que tous les Awlâd Daymân naissent les bons mots au bout de la langue, mais bien de préciser que la plupart des membres de cette tribu se font un honneur d'exceller dans l'art de la bonne et belle parole. Il s'agit là de descriptions du monde et de la réalité sociale qui sont auto-réalisantes : puisque les Awlâd Daymân sont réputés pour leur bonne parole, un membre de cette tribu qui n'excellerait pas dans cet art serait immédiatement méprisé. Dès lors, chacun travaille cette qualité, ce qui donne réalité à la vision que l'on a de cette tribu.

Il n'est pas anodin que le caractère des membres d'une tribu se décrive à travers des faits de parole particuliers, et plus spécifiquement par des paroles à plaisanterie. A vrai dire, ce n'est pas tant la parole qui est le trait de distinction, mais bien le caractère spécifique que certaines paroles contribuent à mettre en évidence. C'est par l'usage correct de certaines paroles, de certaines tournures, de certaines manières de dire, de se dire, et de répondre, que se dévoile le caractère profond d'un individu. De la même manière que celui qui sait plaisanter montre une certaine distance face au monde qui l'entoure, celui qui sait "bien" plaisanter montre une « maîtrise de soi », une « indifférence à l'agression » et une « longanimité » toute spécifique. La parole, et plus spécifiquement la maîtrise de la parole, révèle l'âme profonde de l'individu et du groupe auquel il appartient.

Cette idée est également partagée pour un autre groupe spécifique, que l'on ne peut pas considérer comme une tribu : celui des forgerons. Ils forment un groupe difficile à cerner, car difficiles à considérer comme membres à part entière d'une tribu — unité qui reste pour la plupart des Maures le critère identitaire premier — bien qu'ils fassent souvent allégeance à la tribu dominante de la région dans laquelle ils vivent. Ils sont, de plus, bien souvent considérés — dans les discours à tout le moins — comme des membres de cette tribu, appartenance qu'eux-même réclament. Toutefois, les sentiments d'appartenance à un groupe différent, et les enjeux matrimoniaux montrent bien une séparation assez nette d'avec ces tribus. Les forgerons se distinguent avant tout par leur secteur d'activité, qui leur est réservé, et par un ensemble de traits de caractères qui leur sont attribués. Parmi ceux-ci, ils sont réputés pour avoir une parole libre, souvent dérangeante, parfois dangereuse. L'humour des forgerons, plus spécifiquement,

est connu pour être acerbe, acide et direct. Les forgerons ne sont pas soumis aux mêmes attentes, aux mêmes règles, en ce qui concerne le respect, la pudeur, la retenue dont les Maures doivent faire preuve. Ils sont libres — liberté dont ils ne se gênent généralement pas d’user ou d’abuser — de dire ce qu’ils veulent en face de qui ils veulent. Cela rend les forgerons généralement très habiles dans l’usage de la parole, et il n’est pas anodin que de nombreux et parfois réputés poètes soient issus de leur groupe : citons pour mémoire l’immense *bwki wld ālyāt* qui anima sur les ondes de Radio Mauritanie, de longues années durant, une émission très populaire durant laquelle il récitait les meilleures poésies de toutes les régions de la Mauritanie.

J’ai séjourné durant la plupart de mes passages à Tidjikja dans une famille de forgerons, famille dans laquelle l’homme, divorcé, n’était plus présent, et qui comportait trois jeunes filles, dont deux en âge de recevoir des hommes pour des réunions galantes. L’ambiance y était très particulière, et l’humour pratiqué souvent corrosif. S’il est difficile, dans ce genre de situations, de savoir ce qui relève du caractère de la personne, des rapports de genre (car il s’agit bien souvent de plaisanteries qui se déroulent entre une des filles de la maison et un jeune homme qui la courtise) et des comportements de groupe, il n’en reste pas moins que, de manière très nette, les nombreuses interactions que j’ai pu observer durant mes séjours dans cette maisonnée se distinguaient par leur force et leur rudesse. Voici immédiatement un petit exemple.

Aïcha, la cadette de la maison, est ce soir là chez elle en compagnie de son amie Sabah, également issue d’une famille de forgerons. Deux jeunes hommes sont venus à la maison pour partager quelques verres de thé et faire la cour aux deux jeunes filles. Soudain, le téléphone d’Aïcha sonne : Sidine ould Ahmed Zeïn, de Rachid mais à Tidjikja pour quelques jours, cherche à voir Aïcha. Celle-ci lui dit, avec l’aplomb nécessaire, qu’elle est en train de se rendre à un mariage dans un quartier éloigné de la ville. Elle insiste pour que Sidine vienne la rejoindre, ce à quoi il répond finalement positivement — sans se faire trop prier, cela va sans dire. Elle lui dit, pour conclure, de rappeler lorsqu’il sera devant la maison devant laquelle se déroule le mariage.

Une fois l’appel terminé, elle dépose le téléphone vers sa mère, qui n’a rien entendu de la conversation. Quelques minutes passent, et Sidine rappelle, comme il se doit. Cette fois, c’est la mère qui répond, et Sidine, en raison notamment du bruit de la fête, ne se rend pas compte qu’il ne parle plus avec Aïcha, mais avec sa mère : « Je suis devant la maison ! ». La réponse étonnée de la mère ne se fait pas attendre : « Mais je suis à la maison, je ne suis pas sortie... », puis elle raccroche un peu énervée, pensant être victime d’un canular. Aïcha, après avoir bien rigolé, reprend le téléphone en précisant à sa mère : « ce n’est rien, juste un type qui est à Nouakchott. Je me moque de lui. ».

Cette manière effrontée d’énoncer des mensonges n’est pas habituelle dans ce genre de situations, et va à l’encontre des plus élémentaires règles de respect et d’honnêteté. Aïcha profite toutefois de son double statut de jeune fille désirable et de forgeronne, qui lui donnent une liberté de parole immense, surtout envers ceux qui lui font la cour. Elle n’en est pas moins impertinente avec sa mère, dont elle n’hésite pas à utiliser la méconnaissance de la situation pour la faire agir dans la plaisanterie, et à qui elle n’hésite pas à mentir sur celui avec qui elle vient de parler.

Il est possible de porter son regard de l’autre côté du champ social maure pour se rendre compte des différences patentes de l’usage de la plaisanterie ou

de la moquerie. Dans les familles qui trônent dans le haut de la structure sociale maure, comme dans celles qui pensent y être, l'usage de la parole n'est en rien laissé au hasard et aussi bien les mensonges que les plaisanteries aux consonances trop amères sont exclues de toute discussion. Ce qui est possible dans certains groupes devient impossible dans d'autres. La violence de la parole est, pour ainsi dire, inversement proportionnelle à l'importance du groupe social dans lequel elle prend naissance.

Les quelques familles dominantes de Rachid dans lesquelles je me suis rendu en sont un excellent exemple. Tandis que les moqueries sont monnaie courante dans les maisons habitées par des *.hrā.tīn*, elles en sont pour ainsi dire absentes des familles dominantes. La plaisanterie n'est toutefois pas en reste dans ce genre de famille, mais il ne s'agit que rarement de plaisanterie moqueuse. J'avais droit bien souvent à des petites taquineries dont le sujet pouvait correspondre à ceux entendus ailleurs : la question du mariage permet, entre autres, de plaisanter facilement. Toutefois, dans ces situations, la plaisanterie ne se fait pas plaisanterie violente, elle sait, toujours, rester dans les limites de la bienséance. On ne cherche pas, par la plaisanterie, à attaquer quelqu'un, à le pousser dans ses retranchements, à le mettre éventuellement face à ses contradictions. Le but recherché est ici au contraire de faire naître une certaine sociabilité, un bien-être entre ceux qui se retrouvent à discuter sur une même natte. Il est ainsi rare que l'on rigole des personnes présentes, préférant à cela parler des absents, de ceux que l'on ne risque pas de blesser par la parole.

Ces distinctions entre groupes sociaux dans la manière d'utiliser la plaisanterie sont parfois explicitement revendiquées, en mettant en avant le lien entre une certaine manière d'être et une certaine manière de plaisanter. Ainsi de Navissa mint Mamoudou qui, un jour qu'elle se comporte de manière particulièrement agressive avec des jeunes hommes venus la saluer, se justifie soudain : « Nous vivons ici au milieu des pierres, nous sommes durs comme elles. Nous sommes des moqueurs » (*eḥne ġowwāqa*). Cette manière de justifier un comportement spécifique lie dans une même logique le fait d'appartenir à un groupe particulier⁸, celui d'habiter dans un environnement hostile et celui d'interagir d'une manière spécifique. Comment expliciter plus clairement le fait que la parole est un liant fondamental pour les groupes sociaux maures ?

Insultes et plaisanteries

Comme les quelques exemples donnés dans la première partie de ce chapitre le montrent bien, la plaisanterie marche parfois sur les terrains de l'insulte. Mais si la plaisanterie peut être apparentée à une insulte, certaines différences fondamentales font qu'elle ne peut s'assimiler complètement à elle, et c'est en nous intéressant à ces différences que nous allons comprendre plus profondément certaines propriétés de la plaisanterie.

Intéressons-nous dans un premier temps à voir quelles sont les plaisanteries qui pourraient rentrer dans la catégorie de l'insulte. Lorsque je me rendais, en compagnie de Lām, chez les jeunes filles que nous fréquentions dans le quartier de *zīre*, celles-ci n'ont pas hésité, par moment, à faire preuve d'une impertinence violente, surtout à l'égard de Lām. Ce jour-là, nous buvons le thé et trois femmes

⁸Ce qui n'est pas dit explicitement, mais qui est implicite dans le « nous » : nous, c'est-à-dire les esclaves affranchis.

sont présentes sous l’abri qui nous sert de salon de conversation. Deux d’entre elles sont des esclaves, elles sont plutôt âgées, tandis que celle qui mène la conversation est issue d’une grande famille de la place. Lâm a une couleur de peau qui se rapproche bien plus de celle des femmes esclaves que de celle de la maîtresse de maison. Nous discutons, de tout, de rien, et les plaisanteries commencent à fuser. La maîtresse de maison se fait alors bien entreprenante, et me demande si je m’apprête à épouser une jeune fille du village. Je détourne la conversation en répondant que non, mais que mon ami Lâm veut peut-être se marier. La maîtresse de maison reprend alors la parole, en parlant à Lâm tout en pointant du doigt les vieilles esclaves : « Leurs filles ne sont pas laides ». Et de partir dans un grand éclat de rire.

Lâm est évidemment sorti de cet endroit très vexé, bien que la plaisanterie ait été plus subtile qu’elle n’en a l’air. Le mariage d’un homme de statut important avec des esclaves n’est pas chose répugnante, ni déshonorante pour les Maures⁹. Il existe de nombreux exemples, à Rachid mais à travers tout le pays — et au-delà dans les grands récits arabes — de valeureux guerriers ou d’honorables savants qui se marient avec une de leurs esclaves, sous le charme de laquelle ils sont tombés. En soi, le fait d’épouser une esclave ne dit rien du statut de l’homme qui s’y est adonné : la plaisanterie n’a donc ici rien de particulièrement agressif puisque n’importe quel homme, aussi important soit son statut, pourrait épouser une esclave sans pour autant devoir en assumer aucun préjudice.

La plaisanterie est par contre blessante pour ce qu’elle ne dit pas, pour le silence qui l’accompagne. Lâm se fait proposer une esclave en mariage, et non une des filles de la maîtresse de maison. Une manière de considérer qu’il n’en a pas le statut, pas l’envergure : je veux bien te donner une de mes esclaves, mais pas une de mes filles. Autrement dit, la plaisanterie présentée ci-dessus n’est pas tant violente par ce qu’elle exprime (« tu peux épouser une esclave »), mais bien plus uniquement par ce qu’elle n’exprime pas (« tu ne peux pas épouser mes filles, car tu n’en es pas digne »). Du fait qu’il n’appartient pas au même système de valeur que ceux qu’il côtoie, Lâm ne peut être jugé par des pairs en connaissance de cause, c’est-à-dire par des personnes aptes à juger de son ascendance familiale ou appartenance tribale. Il est ainsi réduit à la simple expression de sa couleur de peau : noir, comme les individus de rang inférieur, noir comme les esclaves. La maîtresse de maison, par ce qu’elle dit et par ce qu’elle se refuse de dire, le lui fait très bien sentir. Très nettement, ce genre de plaisanterie est insultant, aussi bien sans doute pour Lâm que pour les femmes esclaves présentes à cette occasion : celles-ci n’auront jamais l’honneur d’être désignées comme les mères de charmantes jeunes filles lorsqu’un homme, important et célibataire, viendra passer un peu de temps dans cet endroit.

Avant de continuer, remarquons que cet exemple semble contredire une affirmation précédemment énoncée : celle qui veut que la violence de l’humour est inversement proportionnelle au statut de ceux qui l’énoncent. C’était omettre des considérations liées au genre, qui veulent que la pudeur (*saḥwe*) qui sied et dont doivent faire preuve les hommes dans les différentes situations d’élocution n’est pas imposée aux femmes lorsqu’elle se trouvent entre elles. En l’occurrence, ce n’est pas exactement le cas puisque tant Lâm que moi nous trouvons dans le même cercle de discussion que la locutrice principale. Or, dans ce cas, personne n’est là pour lui faire remarquer une éventuelle entrave à la règle. Les seules

⁹Qui répugnent par contre à l’hypermachie féminine. Voir, par exemple, Bonte (1994a).

personnes qui sont censées maîtriser les codes en vigueur (les deux vieilles esclaves) ne sont pas celles qui pourront énoncer un quelconque reproche. Dès lors, tout ou presque peut être permis, et la femme n'a aucune raison — c'est-à-dire aucune obligation — de se gêner dès lors que personne ne pourra lui reprocher d'utiliser une parole trop crue, trop directe, trop insultante. En soi, le fait que cette personne se permette ce genre d'humour est une forme de manque de respect envers ses interlocuteurs étrangers, supposés ne pas maîtriser suffisamment les codes de la parole en vigueur au sein de la société dans laquelle ils vivent pourtant.

Cet exemple, retenu pour montrer la force et la violence qui peut aller de pair avec la plaisanterie, n'est en rien un exemple isolé et pourrait se compléter de bien d'autres. Les occurrences de plaisanteries utilisées comme des insultes sont en tout cas suffisamment nombreuses pour qu'elles posent question. La première remarque qu'il faut faire, relativement à ces insultes, c'est qu'elles profitent de la plaisanterie pour se faire moins violentes. Du moins, si leur violence n'est pas nécessairement diminuée, le fait de les cacher (même grossièrement) derrière des plaisanteries permet, d'une part, de les énoncer, et empêche, d'autre part, la personne visée de répondre par une simple insulte en retour. Un énoncé, du type « tu es noir et donc tu n'es pas digne d'épouser ma fille », même s'il n'est pas forcément impensable dans certains contextes maures, n'est toutefois pas évident à assumer. Il est par contre assez facile de prononcer presque n'importe quelle insulte à travers une plaisanterie, puisque tous les énoncés peuvent, par une simple proposition (« je plaisante ! »), être réduits au néant, à la futilité, à la simple plaisanterie.

Tout en protégeant celui qui l'énonce, la plaisanterie permet de couper l'herbe sous les pieds de celui qui est attaqué : ce dernier est dans l'impossibilité de répondre de manière trop brusque à l'insulte qui vient de lui être faite. Bien souvent, une plaisanterie n'attend pas de réponse : une fois qu'elle est énoncée, il s'agit de rire ou non, pas de répondre. Une réponse est attendue lorsqu'une insulte sérieuse est énoncée, pas lorsqu'il s'agit d'une plaisanterie : celui qui s'aviserait de répondre sérieusement à une plaisanterie ne peut pas être pris au sérieux — pire, on peut facilement lui reprocher de prendre au sérieux ce qui ne l'est pas. Dès lors, la plaisanterie est un moyen très efficace pour faire passer des paroles violentes, qui touchent adéquatement celui à qui elles sont adressées, mais qui le laissent sans voix, sans aucune possibilité de réponse. L'insulte énoncée à travers la plaisanterie semble ainsi beaucoup plus efficace que la simple insulte énoncée de manière directe. D'une certaine manière, la plaisanterie sert de paravent à l'insulte, elle permet de se déployer à l'abri de toutes les critiques, de la même manière que le permettrait une figure de style tel l'euphémisme.

Dès lors la plaisanterie paraît être bien plus qu'une simple parole servant à détendre l'atmosphère, ou à passer le temps. Elle semble avoir également certaines propriétés qui lui permettent de rentrer dans un rapport de compétition, voire de défi, entre ceux qui s'y adonnent. Il y a un lien à faire entre la plaisanterie et le combat, entre la plaisanterie qui peut être une violence verbale et la violence physique. Ce lien, nous allons le faire en observant certaines situations, fréquentes, durant lesquelles des enfants ou des jeunes adolescents interagissent.

Les enfants — dès lors qu'ils se trouvent en dehors du cadre privé parfois très strict — possèdent une liberté de parole, de mouvement et d'action assez remarquable. Même si personne ne se trompe sur le fait que les enfants ne

peuvent pas avoir les mêmes responsabilités que les adultes, ne peuvent pas tenir les mêmes activités, ceux-ci restent tout de même libres de se mouvoir et d'agir comme bon leur semble dans le village et parfois même au-delà. Ceux-ci se promènent parfois de maison en maison, où tout un chacun leur demande de menus services rarement refusés (aller acheter des cigarettes, transmettre une commission orale, avertir quelqu'un de sa présence, etc.) ou se retrouvent par petits groupes disséminés ça et là au sein du village.

Ces groupes de jeunes adolescents se forment et se dissolvent au gré des allées et venues de chacun, des amitiés et des inimités des uns et des autres. Souvent chahuteurs, prompts à faire plus de bruit que nécessaire, souvent animés tandis que la chaleur assomme tous les autres habitants du village, ces groupes sont un excellent lieu d'observation où toutes sortes de plaisanteries plus ou moins bonnes, plus ou moins travaillées, plus ou moins violentes sont échangées entre les adolescents présents. Mais ces groupes ne permettent pas simplement la plaisanterie entre amis, ils sont aussi l'occasion — ce qui est très rare à observer dans la vie quotidienne en Mauritanie — de se battre parfois à coups de poings et de pieds précisément envoyés. J'ai présenté plus haut la soirée de sketches et de spectacles divers qui s'est tenue à Rachid durant mon travail de recherche. A plusieurs reprises, cette soirée s'est interrompue en raison des bagarres assez violentes entre jeunes adolescents. Une de ces batailles, pour laquelle j'ai pu obtenir des informations plus précises, a commencé sur une suite d'incompréhensions et s'est terminée par des coups de poings échangés entre jeunes : le petit Boueïna riait un peu fort aux sketches présentés. Devant lui, un jeune homme s'énerve à mesure que Boueïna rigole de plus en plus ostensiblement. Il pense que ce dernier se moque de lui, et le lui dit : *ante tadḥak viyye* (« tu te fous de moi ? »)¹⁰. Boueïna ignore simplement cette remarque et continue de rire. Le jeune devant lui demande alors à ce qu'il se déplace pour continuer de rire ailleurs, ce que Boueïna refuse. Le coup de poing fuse alors. Rien d'exceptionnel à cela : il en est bien souvent de même lors de nombreuses soirées festives tels les mariages ou toute autre soirée dédiée à la musique. Un jeune qui dit un mot de trop à l'autre, cela suffit pour engendrer une réponse laconique mais efficace...

Ces comportements — où la violence physique prend le dessus par rapport à la violence verbale — sont très largement réservés aux enfants et aux jeunes adultes, autrement dit à ceux ne sont pas encore en pleine possession de leurs moyens. Ils sont le fait de ceux qui n'arrivent pas à répondre à la parole par la parole, de ceux qui n'ont pas encore le talent oratoire suffisamment développé pour répondre à la violence de la plaisanterie — ou à l'insulte sèche et sonnante — par une plaisanterie de même ressort, ou par une insulte mieux sentie que celle qu'ils viennent de recevoir. Ils sont le fait des individus qui ne savent pas encore maîtriser leurs instincts et leurs pulsions ardentes, qui ne savent pas encore sentir les limites extrêmes et lointaines avant lesquelles le recours à la violence est nécessaire. Et, chose extrêmement intéressante (mais sur laquelle les discours sont inexistant tant elle est normale), les seules personnes promptes à réagir lorsque des jeunes se battent sont les femmes présentes. Les hommes, indifférents, peuvent facilement continuer de rire ou discuter comme si de rien n'était. Toutefois, qu'une des femmes qui est en train d'intervenir appelle un

¹⁰Au passage, on peut remarquer l'efficacité des sketches présentés ce soir-là : suffisamment proches de comportements observés, ou potentiellement observables, pour qu'une personne du public puisse se sentir offensée.

homme présent à la rescousse, et celui-ci vient immédiatement faire cesser ces jeux d'enfants. Car c'est bien ainsi qu'il faut interpréter le recours trop rapide à la violence physique, ou plutôt l'abandon trop prompt de la violence verbale. Celui qui ne sait pas user de la force que représente l'art oratoire ne mérite rien d'autre que du dédain, le dédain que reçoit celui qui n'est pas encore un adulte.

Si d'aventure une personne d'âge un peu avancé devait se comporter de la même manière que ces enfants qui se battent à chaque occasion, son comportement serait immédiatement perçu comme largement inadapté à la situation. Celui qui fait appel à la violence, dans des situations plus ou moins normales, est considérée comme faible, car son recours à la violence physique est la marque d'un manque patent de maîtrise de soi et de lacunes au niveau de ses capacités à traiter les différends par la parole. A l'inverse, les enfants qui se battent ne reçoivent pas de traitement particulier (à part quelques réprimandes normales) lorsqu'ils font appel à la violence physique plus que de raison. C'est que leur formation, inachevée, ne leur permet pas, d'une certaine manière, de faire autrement.

Flirter par la plaisanterie – plaisanter du flirt

Un prochain chapitre étant entièrement dédié à l'étude des interactions qui font le flirt¹¹, je ne vais pas m'y attarder trop longuement ici. Le but est simplement de s'intéresser à deux nouvelles utilisations de la plaisanterie : celle, premièrement que l'on en fait dans des interactions où le but est d'entamer ou d'approfondir une relation amoureuse ; celle, ensuite, où la plaisanterie prend comme sujet même le flirt, l'amour, le désir qui pourrait naître chez l'un ou l'autre des individus.

A la fin de mon séjour dans le village de Rachid, mon amie est venue me rejoindre pour connaître le lieu dans lequel je venais de passer une année de recherche. La période de *geytna*¹² arrivait à son terme, mais de nombreuses personnes venues de l'extérieur de Rachid étaient encore présentes. Je me retrouvais dès lors dans une position proche de celle qui suivait de près mon arrivée : inconnu de beaucoup et ignorant tout d'eux.

Nous descendons un soir au centre du village pour aller suivre un mariage donné par une des grandes familles de commerçants *ḥrāṭīn* de Rachid. Nous nous asseyons comme de coutume, et faisons rapidement connaissance avec nos voisins d'occasion. Une jeune fille, issue d'une des familles dominantes du village, proche de la famille de Sid Ahmed ould Dié, entame la conversation avec nous. Elle est accompagnée par un de ses jeunes amis, Maure, né à Rachid, étudiant l'informatique en Syrie. Il est de retour, tout comme elle, dans le village pour une courte période estivale, et tous deux profitent des joies de la campagne pour passer un peu de bon temps avant des périodes plus laborieuses. A les voir, il est difficile de savoir s'ils se séduisent mutuellement ou s'ils sont plutôt dans un rapport d'amitié confraternel.

La *geytna*, et l'été d'une manière plus générale, sont des moments tout à fait particuliers dans la campagne mauritanienne, qui voit à cette occasion des gens

¹¹Cf. chapitre 6.

¹²Période durant laquelle les dattes sont à maturité, et qui est l'occasion pour l'ensemble des personnes originaires de la région de revenir sur les terres familiales. C'est une période très festive, durant laquelle les cérémonies de mariages sont quasi quotidiennes.

de tous horizons, de toutes tendances, se retrouver dans les villages de leurs origines. Alors que durant le reste de l'année, la campagne est — au niveau des habitants — assez homogène, les périodes de fête révèlent et mettent en évidence l'hétérogénéité et la richesse de la société maure : des jeunes qui étudient l'économie en France ou en Syrie côtoient des esclaves qui ne connaissent que mal Nouakchott, des responsables haut placés de l'État ou des grandes sociétés mauritaniennes boivent le thé en compagnie de broussards spécialistes de la garde de dromadaires... Les uns et les autres peuvent s'ignorer et se mépriser sans doute autant que dans n'importe quel autre pays du monde, mais cette période particulière leur donne tout de même l'occasion de parfois s'asseoir côte à côte, de partager des salutations, d'échanger quelques nouvelles ou des plaisanteries acides les uns avec les autres.

Les deux jeunes dont il est ici question n'ont pas encore l'expérience de leurs parents, mais ils en ont déjà l'attitude. L'un et l'autre affichent une confiance en eux qui confine à la certitude méprisante. La jeune fille parle quelques mots d'espagnol, qu'elle pourrait exercer avec mon amie, mais elle n'en décide pas ainsi. Elle entame rapidement une conversation qui ne laisse aucun doute quant à sa finalité. Ses premières paroles sont pour elle l'occasion de dénigrer mon amie, trop maigre à son goût, puis elle continue en me précisant que « le diable est en [elle-même] » — manière de me faire dire, si j'acquiesce, que je la désire — avant de se laisser aller à m'inviter à boire le thé chez elle : invitation ultime qui ouvre tous les territoires du fantasme.

Ouvertement — mais dans une langue que tout le monde sauf mon amie comprend — cette fille cherche à user de ses charmes et à créer en moi une réaction de laquelle elle pourrait tirer avantage. Sa première envie est sans doute de jouir du plaisir qu'elle aurait à me voir renier, devant elle, mon amie présente. Et bien certainement, si j'avais d'une certaine manière répondu à ses avances, je n'aurais jamais pu entamer une relation sérieuse avec elle : l'enjeu n'est pas ici d'aller trop loin, mais bien de profiter de la faiblesse supposée des hommes en matière de maîtrise de leur personne dans le cadre des relations amoureuses. En essayant de me faire dire des choses qui vont à l'encontre de la situation, soit en essayant de me faire trahir la confiance de mon amie devant elle, cette fille essaye bien évidemment de prendre l'avantage sur moi.

Je ne réponds pas à ses attentes dans le sens qu'elle espérait peut-être, mais profite au contraire de la situation pour lui dire, ouvertement, que ses avances sont vulgaires et qu'elle ne m'intéresse guère. Un peu sous le coup, elle se sent immédiatement obligée de me préciser le nom de sa famille (qui est une des grandes familles du village), avant de me rassurer : « je plaisante ! ». Puis de continuer en précisant qu'elle est une fille de grande moralité, qu'elle n'est pas celle que je pourrais croire en prenant ses paroles au sérieux, etc.

Cet exemple me permet de discuter d'une certaine manière de rentrer dans une relation de flirt par l'intermédiaire de la plaisanterie. Celle-ci permet, comme nous l'avons vu auparavant, d'avancer des propositions tout en se gardant de devoir les assumer. L'exemple est à cet égard tout à fait parlant : une fois que la jeune fille voit que ses paroles ne « prennent » pas, elle se dépêche de me rassurer et de se retirer de l'interaction en précisant que ses faits et gestes ne sont pas sérieux, qu'ils ne sont rien d'autre que de la plaisanterie. Cette manière de pouvoir, à tout instant de l'interaction, réduire à néant (ou presque) les effets de certaines paroles est bien pratique pour les insultes, comme nous l'avons vu plus haut, mais l'est également pour les relations de flirt, qui engagent la personne

presque plus intensivement que les insultes. Dans une optique plus compétitive, nous pouvons imaginer que la relation, qui s'entame par les premières piques à l'égard de mon amie lancées par la jeune fille, se poursuive bien plus avant que ce que j'en ai alors décidé sur le moment. En refusant de rentrer dans le jeu qui m'était proposé par la fille, j'ai coupé l'herbe sous les pieds de cet embryon de relation. Mais que se serait-il passé dans le cas contraire ? De quelle manière la dynamique de la relation se serait-elle poursuivie ? C'est le fait même que la prédiction soit ici impossible qui rend ce moment intéressant : en lançant une entame de discussion et de relation à séduction par la plaisanterie, cette jeune fille ne dit rien d'autre qu'elle est intéressée par sentir le terrain. Elle ne s'engage en rien. Quelle que soit ma réaction, et quelle que soit son envie, elle s'assure, par la plaisanterie, de pouvoir retomber sur ses pieds à tout moment. Ces aspects étant développés plus avant dans le chapitre suivant, nous n'allons pas les discuter ici même : gardons simplement, dans le cadre de la discussion autour de la plaisanterie, que celle-ci est bien plus qu'une simple parole à rire. C'est une parole d'ouverture, de lancement d'une dynamique, qui permet d'entrevoir une infinité de possibilités sans toutefois en privilégier une seule.

Le lien entre flirt et plaisanterie ne se trouve pas simplement dans une interaction ouverte qui engage un homme et une femme. Il se trouve également dans les nombreuses discussions qui se tiennent dans un cercle d'amis, autour d'un thé ou à l'occasion d'une soirée passée ensemble. A d'innombrables reprises, les relations entre hommes et femmes sont l'objet de moqueries, de rires, de plaisanteries, d'ironie. Telle personne a vu telle autre se rendre chez une fille à un moment de la journée : immédiatement, la rumeur s'empare de ce déplacement banal pour en faire une histoire croustillante sur les rapports que les deux individus de sexe opposé entretiennent. De la même manière, deux personnes, deux hommes notamment, qui se trouvent à parler de filles le feront souvent sur un mode lié à la plaisanterie, à l'humour. C'est que personne n'est dupe des enjeux de l'amour et des relations conjugales qui peuvent s'ensuivre. La plaisanterie, le rire permettent dans ces cas de discuter d'enjeux primordiaux pour l'ensemble de la communauté tout en gardant une certaine distance et en relativisant ces enjeux. Le fait que, dans bien des cas, il ne soit pas possible de distinguer les rumeurs des informations authentiques, nécessite l'usage d'une manière de parler qui n'engage pas trop ceux qui sont en interaction.

Prenons un petit exemple qui nous permettra de mieux saisir l'usage de la plaisanterie dans ce contexte. Baba est un enseignant maure, un peu plus âgé que la plupart de ses collègues, puisqu'il a une quarantaine d'années. Je remarque souvent des réticences à son égard, il est dit instable et colérique, voire parfois incontrôlable. Dès lors, il est l'objet de nombreuses plaisanteries, et j'entends à son égard toutes sortes d'histoires dont il est impossible de savoir si elles sont véridiques ou non. Je n'accorde donc, comme il se doit, que peu d'importance à ce que je conçois comme étant de l'ordre, principalement, des ragots. Parmi ceux-ci, une jeune fille me dit un jour, entre de nombreuses autres anecdotes difficilement vérifiables, que Baba fréquente une de ses amies et qu'il vient souvent le soir pour lui rendre visite. Je ne prête pas plus d'importance à ces paroles qu'aux autres, puisqu'il est quasiment impossible de distinguer le vrai du faux dans ce que j'entends au sujet de Baba. Dès lors, quelle n'est pas ma surprise lorsque je le retrouve un soir en train de se rendre, effectivement, chez la fille qui m'avait été désignée, et ce à une heure ne laissant planer aucun doute sur le genre de rapports que Baba et elle entretiennent. Étrange, finalement : je suis

étonné de découvrir que ce que l'on me dit depuis de longs mois est simplement vrai... C'est que la plaisanterie, le ton humoristique et moqueur sont passés par là : impossible de démêler le vrai du faux.

L'art difficile de la plaisanterie

L'ensemble des exemples discutés dans ce chapitre nous mènent vers un des aspects fondamentaux de la plaisanterie, du rire, de la moquerie. Les paroles à rire sont omniprésentes en milieu maure, elles sont une manière de prendre la parole qui est valorisée, pour des raisons discutées : elles permettent de marquer une certaine distance, une certaine réflexivité par rapport à soi, par rapport au monde qui nous entoure. Elles permettent de discuter de questions sensibles qui sont plus faciles à exposer sur le mode de la plaisanterie. Elles permettent également la moquerie sans que les individus visés ne se sentent trop fortement offensés, ou en tout cas sans qu'il soit possible pour les personnes moquées de réagir de manière trop abrupte aux critiques émises par l'intermédiaire de la moquerie. Les plaisanteries créent ainsi un mode de discussion qui permet de se faire une opinion parfois très fine des personnes en présence. Elles mettent en évidence certains traits de caractère essentiels à l'individu en tant que membre d'un groupe particulier. Voyons plus précisément de quelles manières cela se déroule.

Un individu qui est l'objet de moqueries ne peut se permettre de réagir d'une manière trop forte, qui serait considérée par tous de manière inconvenante. Une expression *ḥassāniyya* est à cet égard tout à fait parlante : de celui qui ne se fâche pas lorsqu'il est moqué, qui fait preuve de calme, qui garde la tête froide lorsqu'il est l'objet de plaisanterie et qui sait répondre de manière adéquate à la plaisanterie, on dira que son « tempérament est vaste » (*ahlāg-u wāsa*)¹³. L'expression contraire, *ahlāg-u dīyygg*, « son tempérament est étroit », définit une personne susceptible, incapable de prendre de la distance par rapport aux paroles, et plus particulièrement aux plaisanteries énoncées. Il est aussi possible d'utiliser la négation de la première expression pour énoncer cet état de fait : *ahlāg-u mā-hi wāsa* (son tempérament n'est pas vaste).

J'ai eu l'occasion d'entendre cette expression à de nombreuses reprises lors de mon travail de recherche : pour, dans un premier temps, me remettre à ma place lorsque je m'énervais par trop à l'occasion d'une moquerie dont j'étais l'objet (on me signifiait alors de manière chronique que mon tempérament n'étais pas vaste), ou lorsqu'une fille du village me décrit le caractère de celui dont elle rêve de devenir l'épouse (celui dont, justement, le tempérament est vaste). Assurément, avoir le tempérament vaste est une qualité demandée dans un milieu où la plaisanterie fuse dès que des paroles s'échangent. Les sketches que j'ai présentés plus haut mettent en évidence le caractère d'un individu qui, justement, ne fait pas preuve de patience, puisqu'il a la « tête chaude » (*rāṣ-u ḥāmī*). Avoir la tête chaude, être étroit de caractère : voilà ce qu'il ne faut pas être...

Continuons ce portrait en miroir de la figure idéale que dessine l'étude de la plaisanterie, en nous intéressant à une autre expression qui peut qualifier un individu qui ne saurait utiliser correctement les paroles à rire. La moquerie est

¹³On trouve, chez Catherine Taine-Cheikh (1988–), la traduction simple « il est patient » qui, si elle a l'avantage de la précision et de la concision, ne me semble pas mettre en évidence toute sa profondeur et son intérêt.

bien souvent utilisée lors des interactions quotidiennes. Elle permet à un individu de mettre en évidence des défauts, présumés ou réels, de celui avec qui il entre en interaction. Dès lors, c'est une parole où les enjeux de pouvoirs sont fortement présents : se moquer de quelqu'un, c'est chercher à prendre le dessus sur lui, c'est marquer un défaut que celui qui l'énonce n'est pas censé posséder. Cette relation peut toutefois, à l'instar de toutes les relations de pouvoir, se retourner contre celui qui cherche à prendre le dessus. Mal doser son pouvoir, mal doser sa plaisanterie, mal doser sa moquerie, c'est potentiellement voir l'effet recherché revenir en boomerang.

C'est à nouveau dans l'usage de la langue que cet enjeu est le mieux explicité : lorsque quelqu'un se montre trop sûr de lui, lorsqu'il abuse du pouvoir — somme toute facile — que procure la plaisanterie ou de l'usage de la parole ludique, la critique en retour ne tarde pas : *ante meblūg. aš bālġ-ak ?* (« tu es arrogant : qu'est-ce qui te rend ainsi ? »). Arrêtons nous quelques instants sur ce terme. Selon Taine-Cheikh (1988-), il est issu du français « blaguer ». Les définitions données par cette auteure sont claires : le verbe, à la première forme (*bġag, yebġag*), signifie « rendre arrogant » ; *bālġe* est l'« arrogance, [la] suffisance »¹⁴. Le passage du mot français « blaguer » à celui de « rendre arrogant » ne peut être compris sans l'ensemble des considérations autour de la plaisanterie que j'ai cherché à mettre en évidence dans ce chapitre. La blague, la plaisanterie, le bon mot sont, dans le contexte qui nous concerne, très souvent reliés à la question de la moquerie. Dès lors, l'abus de cette figure de rhétorique ne peut mener ailleurs que sur le terrain de l'arrogance, la fierté mal placée, l'abus de pouvoir lié à un abus de paroles à rire.

Dès lors, nous voyons très clairement que la parole à rire, la plaisanterie et la moquerie ne sont pas attendues ni entendues sans limite. S'il est possible, voire nécessaire, de se moquer et de rire de personnes et de leurs comportements, il n'est pas possible d'en rire partout, toujours et à n'importe quel degré. La limite est dépassée dès le moment où celui qui l'énonce est considéré comme arrogant : sa blague n'est plus perçue positivement, elle devient un pouvoir abusif qu'il se donne et contre lequel les appels au calme des individus qui l'écoutent forment rempart.

La question qu'il semblerait naturel de poser à cet instant est celle de la limite ou de la frontière de la plaisanterie : à partir de quand, de quel moment, une plaisanterie n'est-elle plus perçue comme telle mais comme un signe d'arrogance ? Puisqu'on ne peut pas rire de tout, de quoi (ou de qui) ne peut-on pas rire ?

Aussi intéressante que puisse être cette question, je ne pense pas qu'il soit possible d'y apporter une réponse claire. Pour le dire autrement : je ne suis pas persuadé que la question soit bien posée en ces termes. Il me semble vain de poser la question de la limite du rire : celle-ci n'est pas une limite absolue, mais un enjeu qui se détermine dans l'interaction, en fonction d'une infinité de critères : quelles sont les personnes en co-présence ? Quels sont leurs parcours communs ? Quels sont les liens qui les unissent ? Quelle est leur proximité ? De quoi ont-ils discutés, plaisantés dernièrement ? La liste des critères pertinents pour répondre à la question de la frontière du rire semble longue et inépuisable. C'est que le rire est une arme : dès lors, seule une étude minutieuse des forces

¹⁴ Elle note également un sens positif traduit par « être fier » ou « la fierté », tout en précisant que cet usage est rare. Je n'ai pour ma part jamais entendu cette expression utilisée de manière positive.

en présence permet de comprendre le lieu précis où se situe la limite du rire. Un exemple précis nous permettra de mieux comprendre cette métaphore guerrière.

Sidi arrive chez son amie Navissa. Il est ce jour-là de bonne humeur et se sent d'attaque pour plaisanter à l'envi. Arrivé chez son amie, qu'il cherche à séduire, il commence immédiatement à lancer quelques blagues et à se moquer aussi bien de Navissa que d'autres personnes présentes. Il se plaint que le thé n'arrive pas assez rapidement jusqu'à ses lèvres, et une fois celui-ci arrivé il refuse de le boire car il est, dit-il, de mauvaise facture. Ce genre de plaisanterie est très fréquent, et joue sur les devoirs d'un hôte qui reçoit quelqu'un. L'invité est roi, et celui-ci peut facilement se permettre de remettre en cause les biens et services de ceux qui se chargent de lui procurer du thé, de la nourriture et parfois le logement.

En fonction des situations, le fait de discuter de la manière dont est offerte l'hospitalité est très différemment perçu : cela peut être un honneur, dans la mesure où l'invité montre, par là même, qu'il se sent bien chez ceux qui l'accueillent. Les hôtes se feront alors un plaisir d'offrir à l'invité quelque chose de mieux que ce qu'ils ont donné dans un premier temps. Un invité qui montre certaines réticences à ce que l'on veut bien lui offrir permet aux hôtes de savoir très clairement ce qui lui fait plaisir ou non. Autrement dit, celui qui, à certains moments, marque de la réticence par rapport aux biens et services qui lui sont offerts, est réputé être à l'aise à partir du moment où ses réprimandes cessent.

Dans d'autres situations, ce qui est un honneur se transforme en honte : lorsqu'une famille, par exemple, se donne beaucoup de peine pour recevoir un invité de marque, et que celui-ci marque de la désapprobation. Dans ce cas, la famille, qui a fait un effort spécial pour recevoir un invité, montre qu'elle n'a pas su être à la hauteur.

Ces réprimandes peuvent, bien souvent, être perçues comme de l'ordre de la plaisanterie. Des personnes qui se voient souvent, qui se rendent souvent les uns chez les autres, ont des rapports qui tendent à être nettement moins formalisés que d'autres qui ne se connaissent pas du tout. Dès lors, il est moins attendu que l'hôte fasse preuve d'égards particuliers face à celui qui lui rend visite. Mais cette règle implicite, qui veut que le formalisme et les attentions diminuent en fonction de la proximité des individus en présence, est souvent l'objet de plaisanteries : il est effectivement facile de jouer sur le fait que, à mesure que l'on fréquente plus intensivement quelqu'un, l'attention que celui-ci nous porte change, et parfois même baisse. Ce genre d'humour est dès lors très fréquent, mais recouvre souvent, comme beaucoup de paroles à rire, un certain nombre de fondements véridiques : à savoir qu'une plaisanterie qui prend comme objet la manière dont un invité est reçu chez un hôte ne sera sans doute jamais prise comme une simple plaisanterie par l'hôte, et celui-ci changera souvent, même de manière difficilement perceptible, sa manière de recevoir son invité par la suite.

Finalement, et c'est là le cas qui nous occupe, ce genre de réprimande peut être énoncé sur le mode de la plaisanterie sans que l'hôte toutefois n'accepte de considérer cette parole comme telle. L'interaction entre Sidi et Navissa qui se déroule ce jour-là est de ce type. Sidi est à l'aise chez Navissa, le montre en plaisantant, et montre également une certaine assurance qu'il pourrait ne pas avoir en d'autres moments de la journée ou en d'autres situations. A cet instant, toutefois, Navissa n'accepte pas l'idée de se faire chambrer par son ami, et utilise ces paroles pour le remettre immédiatement à sa place : *ante meblūg. aš bālġ-ak* [tu es arrogant, quelle en est la raison] ? Cette manière sèche de lui répondre marque très nettement son refus d'entrer dans le jeu de la plaisanterie, et montre

également le fait que celle-ci comporte des enjeux de pouvoir et de hiérarchie. En laissant la plaisanterie se faire, Navissa accepterait de devoir remettre en question sa manière de recevoir Sidi, chose qu'elle n'est pas, ce jour-là, à ce moment-là, disposée à faire.

Il est très facile, à l'aide de cet exemple, de remarquer qu'il est impossible de donner une réponse générale à la question — pourtant importante — de la frontière du rire, de la plaisanterie, de la moquerie. Dans n'importe quelle autre situation, n'importe quelle autre moment, avec d'autres compagnons, le mot de Sidi aurait tout à fait été accepté, et personne n'aurait eu à l'esprit de le remettre en question, de le trouver arrogant, impertinent. Dès lors, la question de la frontière du rire ne peut être discutée par les termes mêmes de la plaisanterie, mais doit être questionnée sous l'angle de rapports de force existants et ceux en construction. Le rire, la plaisanterie, la moquerie, et leurs contraires — le mauvais goût, l'arrogance — ne supportent pas de définition « absolues » : ils sont, par essence, tributaires du contexte général dans lequel ils s'inscrivent. Tout est question de l'instant même dans lequel est énoncé une parole : la parole en elle-même n'est ni plaisanterie ni arrogance, mais peut être considérée comme l'une et l'autre en fonction des contextes précis d'énonciation.

C'est ainsi que la plaisanterie, la moquerie ou les paroles à rire sont, pour tous ceux qui les utilisent, des paroles à double tranchant. La subtilité nécessaire qui permet de « sentir » la situation avec suffisamment de finesse n'est pas une qualité équitablement partagée entre tous les individus : il y a donc là une manière très claire de se distinguer des autres en exhibant sa capacité à sortir les bonnes paroles au bon moment, ce qui fait montre d'une analyse correcte de la situation et des personnes en présence. Bien plaisanter, au moment idoine, c'est avant tout une manière juste de se comporter, une manière juste d'être dans le monde, une manière de montrer une compréhension fine de la réalité et de l'instant qui nous entoure. Toute mauvaise compréhension des gens, de la situation ou de l'instant présent entraîne, nécessairement, une remise à l'ordre qui a pour conséquence l'effet inverse de celui recherché.

Savoir plaisanter, savoir être moqué

Au-delà des questions liées à la frontière du rire se pose la question de la capacité de tout un chacun à user et à recevoir des paroles à rire. S'il est important de comprendre par quels mécanismes une parole se transforme ou non en plaisanterie, il est tout aussi essentiel de comprendre quels sont les moments durant lesquels la plaisanterie est attendue, les moments propices au rire. J'ai déjà largement montré comment le rire est une manière de parler omniprésente, et comment les paroles à rire sont souvent attendues lors des discussions quotidiennes. Il est peut-être temps d'évoquer une manière de parler qui, si elle n'est pas en rapport direct avec la question de la plaisanterie, partage quelques traits communs : une manière de reprendre à son compte un « bon mot », d'avoir une phrase humoristique à utiliser lorsque la situation s'y prête.

Par exemple, durant mon année de recherche, une question formalisée revenait souvent à tout individu de Rachid qui se trouvait un peu trop longtemps dans ses pensées : *ante tvakker v-īšt-ak walla v-šhīt-ak ?* [tu penses à ta vie ou à ta réputation ?]. Cette manière d'interpeller une personne perdue dans ses rêves par une parole qui fait preuve à la fois d'humour et de certaines qualités formelles (notamment par la proximité phonétique de « la vie » et « la réputa-

tion », formant une paronomase), était très fréquente et souvent reprise par tout un chacun. Les enfants avaient aussi à leur disposition une série de bon mots, de phrases courtes, plutôt percutante et à finalité humoristique. Le petit Yaqûb, notamment, qui avec ses amis Boueïna et Abdallah, utilise une métaphore pour dire qu'il se rend aux toilettes : *ayāt-ni el-hākem* [le hakem m'a fait demander], excusant ainsi son absence momentanée. Point de recherche formelle ici, mais cette volonté de placer un bon mot dans les discussions banales autour de la quotidienneté.

Cette recherche du bon mot qui fera sourire est à inclure dans une recherche plus générale d'une bonne manière de parler, appréciée par toutes et tous. Si, sans doute, l'ensemble des formes de paroles qui sont discutées dans ce travail peuvent s'inclure dans une recherche formelle autour de la langue partagée par bon nombre de Maures, la thématique de la plaisanterie est peut-être, plus que toute autre, au cœur de cette problématique. Elle s'inscrit au centre de cette thématique puisqu'il s'agit, dans le cas de la plaisanterie, de savoir faire preuve non seulement d'une capacité d'élocution particulière, mais aussi d'une capacité de réception, d'écoute toute particulière. Reprenons et discutons des éléments épars discutés précédemment.

Les sketches présentés dans une soirée de théâtre à Rachid font la part belle à la mise en scène d'un individu risible car il ne sait pas rire de lui, il ne sait pas prendre de distance par rapport à la moquerie, il ne sait pas rire. Le rire naît de son absence même chez celui qui est mis en scène. Que dit-on de cette personne qui ne sait pas rire d'elle, qui s'énerve aussitôt qu'un mot de travers est prononcé à son propos ? On dit d'elle qu'elle a la « tête chaude ». Ou alors que son « tempérament n'est pas large ». Autant de manières de décrire celui qui est hermétique à la plaisanterie, au rire, à la moquerie, qui ne sait pas prendre de distance par rapport à certaines paroles trop piquantes prononcées autour de lui.

Par ces manières de rire, par le fait même que l'absence de rire ou de réceptivité à la plaisanterie soit un des ressorts même de l'humour, et par les manières utilisées pour décrire celui qui manque d'humour, se dessinent des représentations de la personne et de la vie en société tout à fait fondamentales en milieux maures. Ou, pour le dire différemment, le fait de savoir faire rire et de savoir entendre, comprendre et accepter le rire sont des aspects fondamentaux de la définition des identités. On ne peut gagner ses lettres de noblesse, être considéré comme une personne à part entière que si on sait être hermétique aux moqueries des autres, que si on sait garder la tête froide face aux multiples remises en question issues de moqueries ou de plaisanteries à son propos. On doit également faire montre d'une capacité à faire rire, à sortir un bon mot, à montrer qu'on fait preuve de distance par rapport aux choses du monde qui nous entourent. Cette manière particulière de considérer l'humour en milieu maure est assurément liée au fait que les ressorts de l'humour sont bien souvent grinçants et, d'une certaine manière, agressifs et violents. Rire, c'est bien souvent montrer une capacité à ne pas être touché par des remises en questions qui peuvent être fondamentales.

Ce type particulièrement agressif d'humour — ou du moins ce type d'humour et de plaisanterie qui flirte souvent avec les frontières de la moquerie — permet ainsi à tout un chacun de défier ceux avec qui il se trouve en interaction. La plaisanterie, dans bien des cas, est une forme de test, ou de défi, que l'on lance à ceux à qui s'adressent les paroles prononcées. Mais la plaisanterie

peut aussi, comme nous l'avons déjà discuté, se retourner contre ceux qui les prononcent : celui qui plaisante trop fort, qui fanfaronne, se voit vite remis à sa place. L'enjeu de la moquerie, type particulier mais omniprésent de plaisanterie, est donc fortement lié à la construction interpersonnelle de l'identité, dans la mesure où il joue un rôle de mise en évidence des caractéristiques profondes de l'individu.

Revenons un petit instant, et très provisoirement, sur les premières parties de ce travail. Les différentes paroles présentées et discutées que sont les salutations et les nouvelles nous disent quelque chose sur la question fondamentale de la hiérarchie : tant les salutations que l'échange de nouvelles participent de la construction des rapports de pouvoir. La plaisanterie, quant à elle, permet assez certainement de remettre en question ces hiérarchies ainsi constituées. Sans tomber dans une schématisation et une modélisation naïve et grossière, ces mouvements sont tout de même perceptibles, et ce de manière assez générale. Il est bien évident, toutefois, que chacune de ces trois premières manières d'utiliser la parole participent, toutes, à la fois de la négation, de la construction et de la remise en question des hiérarchies. Toutefois, ces différents types de paroles ont des effets majoritairement de premier, second ou troisième type : il s'agit bien de tendances à mettre en évidence, non de catégorisations rigides.

Ainsi, la plaisanterie fonctionne d'une part comme une sorte de « révélateur » de la personnalité de chacun et du groupe auquel il appartient : par ce qu'elle dit des gens (x qui moque tel trait de caractère de y), par ce qu'elle dit des codes en vigueur au sein du groupe (x qui est moqué par y parce qu'il n'a pas agi de telle ou telle manière), et par les réactions qu'elle entraîne (x qui sait ou ne sait pas rire de lui). D'autre part, et c'est sans doute là son intérêt, par l'effet révélateur qu'elle entraîne, elle joue également un rôle de remise en question des aspects discutés. Le rire naît en effet de l'inadéquation des choses du monde, de l'imprévu, parfois de l'inacceptable¹⁵. S'il est possible de rire du trait de caractère de quelqu'un, c'est bien que ce trait n'est pas considéré comme allant de soi : le rire ne naît pas des évidences, mais bien des particularités. Dès lors, le rôle de construction, de normalisation des plaisanteries est évident : par l'humour, par le rire, par les moqueries également, les individus participent pleinement à la création et la définition d'une certaine normalité du monde qui les entoure. On ne rit que de ce qui, d'une certaine manière, ne va pas : en moquant l'étrange, l'anormal, l'incompréhensible, on appelle à une normalisation, à une remise en question de manière de faire, de dire ou de penser.

Plaisanteries et groupe ethnique

Pour terminer cette partie de chapitre, continuons de questionner les éléments avancés ci-dessus : l'humour est une manière de remettre en question aussi bien que de créer certains cadres de référence pour la personne et le groupe qui en use. C'est sans doute par ce biais que nous pouvons questionner une af-

¹⁵Parmi les innombrables définitions du rire, celle donnée par Georges Bataille me semble particulièrement forte et intéressante : « À partir du moment où l'effort de compréhension rationnelle aboutit à la contradiction, la pratique de la scatologie intellectuelle commande la déjection des éléments inassimilables *ce qui revient à constater vulgairement* qu'un éclat de rire est la seule issue imaginable, définitivement terminale, et non le moyen, de la spéculation philosophique. » (Cité par Assoun, 1999).

firmation souvent reprise selon laquelle l'humour est « culturel »¹⁶ : l'humour serait, par excellence, défini selon les codes du groupe qui le produit. Cette affirmation savante se retrouve également dans de nombreux discours individuels, et en Mauritanie, parmi la population qui n'est pas Maure ou qui ne parle pas le *ḥassāniyya* — que ce soient des Mauritaniens d'autres ethnies ou des non nationaux — l'humour maure passe pour être particulièrement impénétrable, voire parfois franchement agressif.

Plusieurs explications à cet état de fait (qu'il semble absurde de vouloir remettre en question, tant il frise l'évidence) peuvent être avancées : au-delà de la question de la langue, dans laquelle s'inscrivent nécessairement les ressorts de l'humour, les références culturelles sont souvent invoquées. Pourtant, il me semble que le point de vue le plus intéressant serait justement de prendre au sérieux l'aspect présenté ci-dessus : à savoir que s'il est si difficile de comprendre et de partager le rire avec une personne avec laquelle on ne partage pas l'ensemble des références culturelles et sociales, c'est bien parce qu'il nous est impossible de participer à la construction des références communes. Non seulement il est possible que l'on ne comprenne pas les références dont il est question dans les plaisanteries racontées ou faites, mais en plus, et c'est là sans doute le point le plus fort, il nous est impossible de participer à la dynamique de construction et de remise en question de l'ensemble des références culturelles en jeu. Déroulons cet argument un peu plus longuement pour en saisir pleinement sa portée.

La plaisanterie naît par un jeu sur des références partagées. Ce jeu est, bien souvent, de l'ordre de l'écart entre des références attendues et celles énoncées ou montrées. Ce jeu autour des écarts permet à la fois, par miroir, de montrer ce que les références auraient dû être, mais également de donner corps, et donc de modéliser ces références. Il s'agit donc non pas d'un simple constat, mais d'une part importante de création de références communes. Que se passe-t-il lorsqu'une personne est extérieure au groupe dans lequel ont cours ces références communes ? Elle est parfois incapable, simplement, de comprendre les références communes : c'est ainsi que, bien souvent, l'on justifie le fait que, pour le dire rapidement, « l'humour est culturel ». Mais, et c'est là que l'argument prend toute sa force, il arrive — nous en avons tous fait l'expérience — que quelqu'un, éloigné des références du groupe au sein duquel s'énonce une plaisanterie, comprenne cette plaisanterie sans pour autant pouvoir participer à l'éclat de rire général. Non qu'il sache mieux que les autres distinguer un humour fin d'un autre plus lourd : il ne s'agit pas d'aimer ou non la plaisanterie, il s'agit d'être capable ou non d'en sentir les ressorts humoristiques. Or, dans ce cas, la seule compréhension rationnelle ne suffit plus : pour que le rire naisse les individus se doivent d'être dans un rapport de proximité suffisamment important pour que leur compréhension soit au-delà du rationnel. La construction des références culturelles par l'intermédiaire du rire ne peut se faire de manière rationnelle, puisqu'il ne s'agit pas de discuter rationnellement sur des normes ou des manières de faire explicites, mais bien de participer à la construction de normes et de manières de faire implicites, non-dites, non rationalisées.

Il est dès lors important de revenir sur l'affirmation générale présentée plus haut, selon laquelle l'humour est « culturel ». Affirmation qui nous semble être bien trop vague pour être intéressante : l'humour n'est pas simplement ancré

¹⁶On peut s'en convaincre en lisant de nombreuses littératures anthropologiques sur le rire, notamment Daphy et Rey-Hulman (1999); Apte (1985).

dans un large ensemble culturel (l'ethnie, la tribu, voire la nation), mais participe bien plus généralement, et de manière plus précise, à la création de différentes frontières de sentiments d'appartenance spécifiques. Plaisanter avec quelqu'un, faire preuve d'humour, être capable de comprendre, de saisir l'humour particulier d'une blague, être capable d'avoir les bonnes réactions face à l'humour particulier d'un individu, tout cela participe pleinement de la création, de la construction et de la mise en évidence de certains traits, de certaines valeurs spécifiques à un groupe particulier. Ce groupe peut s'étendre de manière très large tout comme être particulièrement restreint, voire parfois se réduire à deux seules personnes.

Rien de très nouveau apparemment dans cette affirmation : en quoi diffère-t-elle de l'affirmation présentée et discutée précédemment selon laquelle l'humour est « culturel » ? Tout d'abord, la question n'est plus de circonscrire les limites de l'humour à la simple ethnie, ou d'une manière moins précise au groupe culturel. Ce que certains auteurs ont pu définir vaguement et de manière nécessairement faible et lacunaire comme une « culture » spécifique n'a pas lieu d'être : la plaisanterie ne s'arrête pas à une « culture » particulière, pas plus qu'elle n'est homogène une fois ces frontières franchies. La plaisanterie est bien plus hétérogène que l'on pourrait le croire au sein de groupes qui partagent un ensemble de traits culturels spécifiques : au sein d'un même groupe culturel, elle permet à certaines personnes partageant d'autres spécificités (de classe, de famille, de tribu, etc.) de créer des frontières spécifiques à leurs différences. Ainsi, par exemple, elle peut permettre à une tribu particulière (nous avons évoqué le cas des Awlād Daymān) de se distinguer des autres, à un groupe particulier fondé sur une similitude de statut (les forgerons, par exemple) de se distinguer des autres, à une classe d'âge (les jeunes de Rachid) de marquer des frontières avec une autre classe d'âge, à un groupe d'amis (Yaqūb et ses amis) de marquer leurs connivences, etc. Autrement dit, penser l'humour comme marquant les frontières d'une culture spécifique, c'est s'arrêter de manière aléatoire sur un cas très spécifique de l'humour, de la plaisanterie. Les plaisanteries que l'on pourrait appeler « culturelles » ne sont qu'un type très particulier de l'ensemble des plaisanteries, et il y a même fort à parier qu'elles ne représentent qu'une infime partie de l'ensemble des plaisanteries échangées quotidiennement.

La réflexivité de la plaisanterie

La plaisanterie, bien plus que toute autre forme de parole discutée dans les premières parties de ce travail, nécessite de la part des locuteurs une capacité réflexive évidente. Plaisanter, nous l'avons vu, c'est réfléchir sur soi-même, c'est montrer que l'on sait prendre de la distance et changer de point de vue sur le monde. C'est proposer une vision du monde inattendue, décalée : lorsque Ahmed ould Mbi cherche à me faire dire que Fatima me reçoit mal, lorsque Mbi ould Hamma met en scène un bédouin incapable et énervé, tous deux parlent de la réalité qui les entoure, de certaines attentes que l'on peut avoir par rapport à cette réalité, de manières de faire correctes ou non... Eux, et toutes les autres personnes qui ont permis, à travers leurs actes et paroles, la description de différentes plaisanteries en cours à Rachid et à travers la Mauritanie, nous mettent face à cette évidence riche de potentiel interprétatif : il est impossible de plaisanter, de faire preuve d'humour, de rire, sans porter un discours sur le

monde qui nous entoure. Et plus ce discours sur le monde est fin, meilleure est la plaisanterie.

En quoi cette évidence est-elle riche de potentiel interprétatif ? Elle l'est à plusieurs niveaux : pour commencer par le plus clair, le fait que ces paroles ne puissent exister sans une certaine réflexivité marque l'évidence de la conscience et de la mise en discussion de la plupart des éléments qui font la spécificité d'un groupe donné — les « traits culturels ». Le fait que l'on plaisante de soi et de certains aspects, certaines attentes, certains allant-de-soi de la société et du milieu dans lesquels on vit marque l'évidence, pour ceux qui usent et inventent des paroles à rire, de l'aspect conventionnel des règles et des normes du groupe dans lequel ils vivent. Si cet aspect est clair, il n'en est pas moins passionnant et va, dans une certaine mesure, à l'encontre de nombreux discours (scientifiques ou non) sur la société maure. Par l'usage de la plaisanterie, les Maures marquent leur liberté de construire le monde dans lequel ils se meuvent à leur bon vouloir. Tant les statuts que les hiérarchies donnent parfois l'impression¹⁷ d'être simplement hérités d'une histoire implacable et toute puissante. Toutefois, le fait de plaisanter permet, ne serait-ce que pour les simples instants durant lesquels se déroulent les plaisanteries, de questionner ces états de faits et, le temps d'une interaction, de les remettre en jeu.

Il est peut-être bon de s'arrêter un peu sur cet argument, qui ne semble pas évident au vu des éléments précédents. En quoi la réflexivité, nécessaire à l'énonciation de plaisanterie et, plus généralement, au rire, marque-t-elle la conscience de pouvoir remettre en question les ordres statutaires, notamment tribaux, en vigueur dans la région ? Le lien n'est évidemment pas exprimé tel quel, et la proposition n'est pas un énoncé émiq, mais bien interprétatif. Sa pertinence vient du fait que la plaisanterie permet — pour retourner dans les énoncés émiqs — de jouer avec ceux que l'on côtoie et de les tester, de voir comment ils réagissent aux dires de chacun. Tous les individus sont conscients du fait que ces paroles ne sont pas de simples jeux sans rapport avec la réalité, mais que chacun se dévoile au travers de sa manière de faire et de recevoir la plaisanterie. De même, chacun est conscient que, au travers de la plaisanterie se joue une manière d'être qui peut, potentiellement, remettre en question les statuts de chacun. Mal faire de la plaisanterie, c'est-à-dire par exemple jouer avec les mots de manière trop directe ou trop agressive, c'est être « gonflé », fier de soi, c'est donc chercher à trop vouloir en faire par rapport au moment et aux personnes avec lesquelles on se trouve lors de l'énonciation des paroles à rire. De manière analogue, s'énervier par trop lorsqu'une plaisanterie par laquelle son propre statut, sa propre personne est remise en question, c'est montrer une incapacité à prendre de la distance par rapport à soi, une incapacité à « tenir son rang ».

Pour avancer un peu plus loin dans cet argument, reprenons l'histoire, citée dans ce chapitre, qui met aux prises une personne issue de la fameuse tribu des Awlâd Daymân et un simple individu rencontré au hasard d'une promenade dans le désert de Mauritanie¹⁸. Ce dernier, trop sûr de lui, agresse violemment celui qu'il rencontre en rabaisant la tribu de son compagnon de parole. La chute de l'histoire, qui voit un revirement spectaculaire de la situation lié à une parole « bien sentie » prononcée par le Daymâni, met en évidence la force des

¹⁷A entendre des discours indigènes sur l'ordre tribal, ou à lire certaines monographies présentant la question tribale comme un prérequis à la compréhension des faits sociaux.

¹⁸Voir en page 102.

simples paroles à rire et leur pouvoir potentiellement subversif : que le Daymâni n'ait pas été capable de retourner la situation à son avantage et c'en était fait pour lui. Mais s'il a la possibilité de retourner cette situation, c'est également parce que le premier personnage est pris de remords une fois son attaque lancée. D'une certaine manière, le Daymâni est éclatant par la subtilité de son attaque parce que son partenaire d'histoire est éclatant par la lourdeur de ses paroles. Ou, pour le dire différemment, c'est la parole à plaisanterie, indirecte, qui fait preuve d'une efficacité que la parole directe, claire, n'est pas capable de proposer.

Cette anecdote se termine de manière spectaculaire, mais également attendue : c'est bien celui qui est issu de la tribu réputée pour ses bon mots qui s'en sort, grâce à un bon mot. Mais ce qui n'est qu'une histoire dont le but premier est de montrer, justement, que les réputations, et donc les hiérarchies de chacun ne sont pas usurpées ne décrit que très faussement la réalité observable quotidiennement. L'interaction racontée dans cette histoire — ou n'importe quelle autre interaction analogue — peut se dérouler tous les jours à travers tout le pays, sans que la chute ne soit aussi parfaitement réglée : chaque individu est dès lors susceptible de remettre en question, le temps d'une interaction, des ordres statutaires et hiérarchiques par une simple parole à rire, bien ou mal placée. L'échange discuté nous montre avant tout que l'interaction est un lieu où chacun peut, par sa capacité et ses dons rhétoriques, prouver sa réputation ou la perdre. C'est le lieu où se jouent, par une parole qui prête souvent à rire ou du moins à sourire, les enjeux de construction de personnalité les plus importants qui soient. C'est le lieu où tout un chacun est capable de perdre le prestige qu'une bonne naissance lui aurait fait hériter, c'est le lieu où toute personne « mal née » peut gagner un honneur qui fera sa réputation pour les mois et les années à venir. Nul n'est ignorant ou naïf de ces enjeux : la plaisanterie n'est pas un objet avec lequel il est possible de plaisanter.

Chapitre 5

Louer, critiquer

A Rachid, ce 26 mars 2004, il fait une chaleur de plus en plus étouffante à mesure que la journée avance : nous nous approchons des mois les plus pénibles, d'un point de vue climatique, qui sont ceux qui précèdent la période estivale. Nous sommes vendredi : jour férié, jour de la grande prière et de la réunion pour les musulmans, jour de repos pour tous.

Le chef du village et maire de la commune de Rachid, Sid Ahmed ould Dié, n'est plus revenu depuis plus de trois mois, en raison de son départ en Arabie Saoudite, à l'occasion du grand pèlerinage annuel (*ḥaǧǧ*). Le pèlerinage est un des cinq piliers que tout musulman se doit de respecter durant son existence : le témoignage de foi, les cinq prières quotidiennes, l'aumône, le jeûne durant la période du ramadan sont les quatre autres. Mais, contrairement à ces obligations-ci, le pèlerinage ne s'impose aux croyants qu'à la condition qu'ils aient les capacités matérielles de le réaliser. Or, dans le village de Rachid, les maigres revenus de bon nombre de villageois leur interdisent simplement d'imaginer pouvoir se rendre sur les Lieux Saints. Dès lors, le pèlerinage de Sid Ahmed ould Dié possède une signification particulière : de nombreux villageois — particulièrement ceux qui n'ont jamais eu et n'auront jamais l'occasion de se rendre à la Mecque — m'ont fait savoir que le pèlerinage de leur maire allait faire profiter des bénédictions reçues l'ensemble des villageois.

Ce vendredi, Sid Ahmed ould Dié est attendu. Les nouvelles échangées depuis son retour en Mauritanie, puis son départ de la capitale pour rejoindre Rachid, sont formelles : il va arriver aujourd'hui. Toutefois, aucune excitation particulière ne se fait sentir parmi les villageois. Vers midi, chacun est rentré chez soi profiter de l'ombre des maisons et des semblants de fraîcheur qu'elles peuvent procurer. Nous sommes dans la période du *mg̃l* : le terme désigne ce moment qui suit le repas de midi durant lequel tout le monde vit au ralenti, dort, se repose, abattu par la torpeur de la mi-journée. Le soleil est au zénith, plus un bruit ne se fait entendre, la sieste règne en maître en attendant l'appel à la prière, chanté par le muezzin autour de 14h.

Soudain, une petite demi-heure avant cet appel à la prière, des cris percent le silence profond : des enfants, dans le haut du village, commencent à taper sur des casseroles et sur tous les objets qu'ils trouvent à leur disposition, hurlant à qui veut bien l'entendre : « *s̃d aḥmed ġā, s̃d aḥmed ġā* » (« Sid Ahmed est arrivé ! Sid Ahmed est arrivé ! »). Très rapidement, c'est l'ensemble des habitants qui se trouve sur la route qui traverse le village de haut en bas, route par laquelle Sid

Ahmed arrive de Nouakchott et se rend chez lui. Cris, youyous, battements de mains, casseroles heurtées sont de la partie. Sid Ahmed, petit chef de province, petit chef de fraction, homme humble, modeste, homme au pouvoir limité, est accueilli dans son fief comme un émir. Sa voiture descend lentement l'artère principale du village, elle se fait secouer par les multiples embûches du terrain caillouteux, et les habitants, quels qu'ils soient, fêtent son arrivée avec une verve et un entrain non dissimulés. Tout le monde sort de chez soi en courant sous le soleil de plomb pour venir saluer le chef : lui se laisse transporter par sa voiture jusqu'à sa maison et y rentre pour saluer les personnes présentes. Tout le village passe rapidement pour lui présenter les premières salutations mais très vite Sid Ahmed fait ses ablutions et se rend à la mosquée voisine : c'est lui, ce jour-là, qui se met devant l'ensemble des croyants et leur donne le rythme des prosternations.

Ce genre de retour triomphal au village n'est pas — cela m'a été confirmé à plusieurs reprises — chose commune pour les nombreux chefs de tribus, de fractions, de villages, présents sur l'ensemble du territoire mauritanien. Sid Ahmed ould Dié est, à bien des égards, un individu particulier : ne serait-ce que parce qu'il règne sur les membres d'une fraction de tribu particulière (les Kunta), tribu qui se revendique aussi bien d'ascendance guerrière que maraboutique. En réunissant les savoirs du livre et de l'épée, il possède une aura spéciale. Mais c'est également l'individu qui est particulier : bien que ne l'ayant côtoyé qu'à deux reprises durant toute mon année de recherche, j'ai eu l'occasion d'en entendre parler par l'ensemble des habitants de la région dans laquelle je menais mes recherches, ce jamais sans qu'une parole déplacée ne puisse venir briser l'harmonie et l'unanimité des louanges qui lui étaient destinées. Finalement, Sid Ahmed Ould Dié est issu d'une famille (*ehel Muḥammad Maḥmūd*) qui règne depuis plusieurs décennies sur la fraction des Kuntas présents à Rachid et qui en peut, d'une certaine manière, qu'être l'objet de louange par la position qu'ils occupent, et par l'ancienneté de cette position.

Si quelques très rares nuances doivent être apportées à ce tableau enthousiaste, la personne de Sid Ahmed ould Dié me permettra d'entamer notre voyage au sein de la parole laudative par ce qui, lors de ma recherche de terrain, en a constitué son acmé. S'il semble parfaitement impossible de démêler les raisons historiques de son arrivée à de tels sommets — car il s'agit d'un subtil imbroglio de raisons liées à la personne elle-même, mais également à sa famille et aux circonstances historiques précises — et s'il semble surtout naïf de croire que l'unanimité des louanges fasse l'unanimité de la personne — car, comme nous allons le voir dans l'ensemble de ce chapitre, c'est autant le statut que la personne qui est louée — je vais mettre en évidence la manière dont cette parole laudative est aujourd'hui transmise, utilisée et vécue par les individus concernés. Autrement dit, il ne s'agit surtout pas de faire une hagiographie de Sid Ahmed ould Dié, mais bien plus de comprendre ce que l'unanimité des louanges qui lui est réservée nous dit des relations interpersonnelles entre les habitants de Rachid et des environs.

Avant d'entamer cette exploration locale de la parole laudative, avant de m'intéresser plus spécifiquement à Sid Ahmed ould Dié et aux louanges qui le concernent, nous allons quitter quelques instants le petit village de Rachid et commencer par préciser quels sont les paroles ou les actes étudiés dans ce chapitre, avant de voir l'importance que peut avoir, plus généralement, la louange au sein de la société maure. Celle-ci est en effet fondamentale et prend une place

première dans l'ensemble des interactions et des paroles de tout un chacun. Je reviendrai, par la suite, dans le village de Rachid, ce qui me permettra de donner sens et d'interpréter plus à fond les exemples donnés dans la première partie de ce chapitre.

La louange et ses proches parents

L'intérêt des paroles laudatives et des paroles critiques dans mon questionnement général autour de la parole ludique peut être compris par une première approche naïve : tandis que l'ensemble des marqueurs linguistiques et comportementaux, dans une parole comme la plaisanterie, est là pour dire à l'auditeur que la parole doit être interprétée, la louange et la critique se trouvent, *a priori*, dans une situation exactement inverse¹. Il est donc intéressant de s'arrêter un peu sur ces paroles pour voir si le ludique, et l'aspect agonistique du ludique, peuvent s'immiscer dans les paroles de louange et de critique. Autrement dit, en se plaçant à ce qui semble, au premier regard, former un pôle inverse de la plaisanterie, que pouvons-nous constater ?

Les termes « louange » et « louer » possèdent plusieurs définitions dans Le nouveau petit Robert (2001–2002). Pour « louer », le premier sens est celui de « [d]éclarer (qqn ou qqch.) digne d'admiration ou de très grande estime », tandis que les autres sens (très proches) sont ceux de « complimenter, féliciter » puis « bénir, glorifier » (il s'agit, pour ce dernier cas, d'un sens qui restreint les louanges à Dieu seul, sens que nous retrouverons par la suite). La louange, au-delà de l'action même de louer, est définie comme un « [t]émoignage verbal ou écrit d'admiration ou de grande estime ».

Ces quelques définitions de base suffisent à notre propos immédiat : le français, par l'étendue de la définition qu'il donne des louanges, ne trace pas de frontière étanche entre ce terme et d'autres qui lui sont apparentés : l'hommage, par exemple, ou la déclaration d'amour (à une personne, bien sûr, mais aussi à un lieu ou à une chose). En poussant un peu plus loin, certains actes comme le don ou l'échange peuvent très bien être interprétés comme autant de déclarations d'admiration ou de très grande estime, possibles dès lors à être englobés sous le label général de louange. Ce n'est pas un hasard si je prend ici ces quelques exemples — ils reviendront dans la suite de ce chapitre. Je me suis en effet autorisé à aller voir un peu plus loin que les habituels prés carrés réservés à la question de la louange pour comprendre ce qui, dans la perspective qui nous retient depuis le début de ce texte, réunit certaines paroles et certains actes particuliers. Cet assemblage d'apparence peu orthodoxe s'est fait selon un principe de base très simple : il s'agit de partir à la recherche de paroles positives directes — la louange en est une, mais aussi l'hommage, voire la nostalgie. Autrement dit, c'est leur pauvreté apparente, le premier degré sous lequel ils se présentent au monde qui m'intéresse.

Dans les investigations qui précèdent, je me suis attaché à dévoiler le sens et à interpréter certaines paroles d'apparence complexe — la plaisanterie notamment — ou à donner du sens à des paroles qui paraissent, de premier abord, entièrement dénué de complexité — les salutations ou les banales nouvelles quoti-

¹Ce qui n'est évidemment pas vrai : tant les critiques que les louanges peuvent s'exprimer, notamment, par antiphrase. Il s'agit toutefois, et dans un premier temps seulement, de prendre ces paroles au sérieux.

diennes. Dans ce chapitre, je retiens un ensemble de paroles qui ont, au contraire, une apparence claire et directe, des paroles qui témoignent d'un amour ou d'une amitié très forte ainsi que d'une volonté de mise en exergue de cet amour ou de cet amitié ; et c'est bien cela qui me permet de les réunir.

Mais cette volonté de réunir des paroles et des actes d'apparence éloignés, ou en tout cas de degré différents (un hommage est une parole positive qui met en exergue un objet particulier, mais d'une intensité sans doute moindre par rapport à une louange) ne m'interdit pas de les distinguer dans le texte, et par l'usage de certains termes particuliers, je vais proposer ces distinctions, sans oublier l'argument de base, à savoir que c'est justement par leur mise en parallèle que naît l'intérêt de l'interprétation.

Louanges maures

Il n'est pas un seul jour durant lequel un Maure ne prononce de louange. Celle-ci s'inscrit, notamment, dans les formules rituelles de salutations² : parmi les réponses entendues aux questions de salutations viennent se glisser un grand nombre de louanges à la divinité. En tant que réponses entendues, les éléments référentiels du discours perdent bien souvent de leur importance dans ces cas présents — et la louange perd dans le même mouvement de son intérêt. Il n'en reste pas moins que les Maures, même ceux qui le font de manière strictement conventionnelle, louent Allah au début de chacune de leurs interactions. Assurément, cette louange n'est pas anodine et participe aux enjeux de pouvoir que je discuterai plus loin : il s'agit bien, même si la parole est strictement conventionnelle, de reconnaître la supériorité d'Allah sur les actions de chacun.

Les simples salutations ne permettent toutefois pas d'épuiser, et loin s'en faut, la question de la louange. Elles en forment au contraire d'insignifiantes prémisses, tant celle-ci étonne par son omniprésence et par l'étendue de ses thématiques. Catherine Taine-Cheikh (2004, 2006), dans deux articles que je présente et utilise largement par la suite, montre quant à elle le fait que l'expression de sentiments positifs ou de la louange se doit d'être retenue dans la société maure, car considérée comme le propre des griots — avec toute la charge négative que cela peut comporter — ou dangereuse. Elle explique ainsi la retenue dont font preuve les auteurs de certaines poésies d'amour (peu expressives voire franchement critiques envers la personne aimée) ou l'utilisation fréquente de diminutifs en *ḥassāniyya*, donnant une connotation affective à certaines paroles critiques (Taine-Cheikh, 1988, 94). Je ne m'arrêterai pas sur ces points essentiels ici, mais m'intéresserai justement aux moments où la louange est exprimée de manière directe, franche et sans retenue — moments d'autant plus nombreux que l'observateur se trouve au sein de classes dominées. Car ceux-ci sont tout de même omniprésents lors des discussions quotidiennes ou impromptues, à la radio, dans les journaux ou à la télévision. Commençons immédiatement par une forme de louange et de reconnaissance que j'ai largement eu l'occasion de constater, jusqu'à satiété : celle qui concernait le chef de l'État, le président Maaouya ould Sid Ahmed Taya³.

²Voir chap. 2.

³Renversé par un coup d'État en 2005, soit l'année qui a suivi mes recherches de terrain.

Approuver le pouvoir

La présence récurrente de son image dans les différentes boutiques de la capitale — ou dans d'autres lieux publics hors de la capitale — les nombreuses paroles favorables prononcées par tout un chacun à son propos ou les incessants reportages télévisés consacrés à ses moindres déplacements ainsi qu'à ceux de sa femme, reportages dans lesquels les paroles de louanges ne se dissimulent pas, pourraient être là pour témoigner de l'importance de cette forme de parole. Celle-ci peut paraître, bien évidemment, comme le simple signe d'un pouvoir par trop mégalomane et autoritaire. Critique qui pourrait être valable — quoique peu intéressante — pour les médias d'État, et pour leur propension à « en faire un peu trop » lorsqu'il s'agit de relater les faits et gestes du Président. Mais critique invalide pour le reste des louanges au chef de l'État : aucune obligation, par exemple, d'avoir un portrait du Président n'existait, et la censure, si elle était bel et bien présente, permettait tout de même l'expression (certes courageuse et minoritaire) de désaccords formels avec le gouvernement. De plus, aucune forme d'obligation n'existait, bien évidemment, quant à l'expression positive de la louange ou de la simple approbation du pouvoir par les citoyens, d'autant moins lorsque je parlais en tête-à-tête avec certaines personnes connues. Autrement dit, rien n'obligeait à la louange souvent trop généreuse du chef de l'État, pourtant bien aisément constatée, et rien n'interdisait à tout un chacun de simplement garder le silence sur le Président. Chose intéressante, cette louange au chef de l'État s'énonçait alors sous une forme particulière : personne ne pouvait ignorer certaines dérives (notamment de corruption généralisée) du gouvernement en place. Afin de sauvegarder la face du chef de l'État, et de poursuivre le concert sans nuance de ses louanges, la plupart de ceux avec qui j'ai eu l'occasion de discuter étaient d'accord pour dire que Maaouya n'était pas responsable des dérives du pays, mais uniquement son entourage. L'homme loué était bel et bien louable ; son entourage — d'ailleurs rarement cité nominativement — non. Par cette petite acrobatie, il était facile de poursuivre les louanges pour le Président tout en assumant les problèmes du gouvernement.

Ces louanges semblent, d'une certaine manière, se rapprocher des louanges évoquées en début de chapitre, mettant en scène un chef de fraction. Il est, certes, difficile de penser que toutes soient dénuées d'un certain intérêt. Si l'on loue si facilement un homme de pouvoir, il est fort à parier que la louange ne soit pas entièrement gratuite. Il serait sans doute facile de corroborer cette impression par l'étude des discours faits sur Maaouya ould Sid Ahmed Taya, une fois son pouvoir renversé : les rares éléments que j'ai pu apercevoir à la lecture de la presse nationale tendent à montrer que, dès le coup d'État réussi, les langues se sont déliées, et que les louanges se sont très vite transformées en critiques directes et parfois acerbes... Il s'agit bien évidemment là d'un des enjeux essentiel et premier de l'étude de la louange : jusqu'à quel point peut-elle être liée à une situation de domination ? Question à laquelle je répondrai dans la suite de mon texte, mais qui mérite d'être soulevée dès à présent.

Aimer et pleurer le terroir

Si la télévision nationale est un terrain d'observation particulièrement propice pour saisir les louanges au chef de l'État, elle permet également de saisir une autre forme de louange ou, plutôt, d'hommage : celui consacré au pays

lui-même, plus spécifiquement à sa topographie et à son paysage. Sur l'unique chaîne nationale passent, durant de longues heures, des fondus de paysages tournés aux quatre coins du pays, sur fond sonore de musique maure — bien souvent à la gloire du pays. Les paysages sont le plus souvent ceux que les nomades rencontrent — ou rencontraient — durant leurs transhumances : désert verdoyant suite à une pluie abondante, marigots dans lesquels peuvent aisément boire les bêtes, rochers qui servent d'abris aux bergers, etc. Cette forme d'hommage aux lieux, d'hommage aux paysages, de marque d'attachement très forte, n'est pas sans rappeler une forme classique de poésie : la poésie de lieu (*nasīb*). Celle-ci est souvent difficile à distinguer de la poésie d'amour, tant les lieux sont souvent l'occasion d'évoquer, par métonymie, une personne aimée que l'on aurait justement vue une fois à l'endroit cité⁴. Elle « correspond en général à une plongée dans le passé et le regard sur les lieux jadis fréquentés peut faire ressurgir bien des images d'une époque à jamais révolue » (Taine-Cheikh, 1994, 298) et constitue en tant que telle une forme de remémoration élégiaque. Or, la télévision mauritanienne se destine, principalement, aux néo-citadins de Nouakchott en manque de vie nomade et de paysages de campagne parfois verdoyante — le parallèle entre la poésie de lieu et les interminables fondus de paysages présentés à la télévision semble, sur ce point au moins, être évident. Si cette poésie de lieu, et son pendant télévisuel, doivent être compris comme des tentatives nostalgiques de redonner corps à un passé que l'on s'imagine comme une forme de paradis perdu, il est peut-être possible d'en proposer une interprétation complémentaire, quoique différente. Ces poésies, ces incessantes images télévisuelles s'inscrivent bien dans un présent et dans une actualité, et si les enjeux de pouvoir sont assurément plus subtils et difficiles à percevoir que dans les louanges adressées à un chef d'État, on peut imaginer qu'ils n'en sont pas complètement absents.

Les lieux servent, dans le *nasīb*, à évoquer par métonymie une personne aimée, ses faits et gestes, toutes ses actions déroulées au cœur même du paysage. Celui-ci est donc, d'une certaine manière, un décor qui évoque les actions dont il a été, dans un passé plus ou moins proche, le témoin. Dans le cas des images de la télévision mauritanienne, le paysage semble être convoqué de la même manière : il sert à dire les actions qui se sont déroulées en son sein plus qu'à simplement se montrer. Autrement dit, rendre hommage à la beauté d'un paysage qui est, par excellence, celui des Maures nomades, semble être également une manière, *in absentia*, de louer ces Maures nomades eux-mêmes et la vie menée dans ces lieux. L'évocation de la vie nomade fonctionne de la même manière que pour l'évocation des femmes aimées dans le *nasīb* : par la description d'un lieu précis, on décrit avant tout les personnes qui l'habitent ; ce sont les fantômes de la présence quotidienne et séculaire des habitants de ces lieux qui y sont évoqués, bien plus que les paysages eux-mêmes.

Comment dès lors ignorer que les hommages rendus à un lieu, à un terroir et un territoire spécifique, ne puissent être, eux aussi, imbriqués dans les relations de pouvoir exprimées bien plus clairement et directement dans les poésies et comportements de louanges envers un chef quelconque ? Comment ne pas voir dans ces litanies de paysages aperçus sur la chaîne nationale un hommage tout aussi intéressé que les joies et chants de villageois se trouvant au fond de la campagne du Tagant ? Il est ainsi révélateur que les paysages présentés à la

⁴Cf. Catherine Taine-Cheikh (1994) et Ahmed Ould Med Salem (1995).

télévision mauritanienne sont bien plus le reflet d'une vie nomade et maure que d'une vie sédentaire telle qu'elle est pratiquée par les habitants d'ethnies negro-africaines du sud du pays⁵ : lors des heures passées à regarder ces images, je n'ai que peu souvent vu, par exemple, des images de villages d'agriculteurs du sud du pays — issus d'une autre ethnie que les *bidān* eux-mêmes.

Les louanges du pouvoir en place ne sont pas nouvelles et sont issues d'une longue tradition en milieu maure⁶. Comme le relèvent Michel Guignard (2005, chap. III), Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985, 407 sq.) ou Catherine Taine-Cheikh (1994)⁷, poésie et musique maures connaissent un ensemble de styles dédiés à la louange du pouvoir, dont le plus important est le *theydīn*, en laquelle les griots (*iggāwīn*) sont passés maîtres — car le *theydīn* ne se dit pas, il se chante, se psalmodie ou se déclame. Michel Guignard (2005, 36) le décrit ainsi : il « se chante en mode *fāǧu* [un des cinq modes de la musique maure], sous son aspect le plus tendu et le plus violent (le plus « noir », comme disent les Maures). Les vers écrits en langue dialectale sont haletés par le chanteur au plus haut de sa voix à un rythme de plus en plus rapide qui évoque la trépidation du combat ; en contrepoint, on entend les percussions puissantes et sourdes du grand tambour de guerre : l'ensemble est d'un effet saisissant et d'une grandeur farouche ».

L'importance de ce mode quasi institutionnalisé de la louange donne aux griots l'image de personnes peu regardantes sur l'authenticité de leurs dires, mais bien plus intéressées par la réalité des bénéfices qu'une louange peut rapporter : « Chantres du pouvoir guerrier, les griots, qui exaltaient par leur dithyrambes (*thaydīn*) l'ardeur au combat et la générosité de la «chevalerie» traditionnelle, étaient eux-mêmes un instrument de pouvoir, et là où existaient des ébauches de pouvoir politique centralisé (émirats), de véritables «fonctionnaires de la souveraineté» » (Ould Cheikh, 1985, 407).

L'auteur parle ici au passé, mais s'il semble assez certain que les *thaydīn* en tant que tels ne sont plus produits à l'époque actuelle, ils n'en restent pas moins des objets importants pour tous. Interdits autrefois à la radiodiffusion (Taine-Cheikh, 1994, 25, n. 8), ils sont aujourd'hui écoutés aussi bien sur les ondes que sur les cassettes enregistrées achetées aux quatre coins du pays, et l'on se complaît à évoquer les grandes épopées qu'ils remémorent. Leur popularité — certes en baisse avec l'arrivée de chaînes de télévision pan-arabe et les variétés qu'elles amènent avec elles — ne se dément pas et rappelle à tout un chacun le passé glorieux et combatif des habitants du pays. Ils sont également partie prenante de la perpétuation d'un sentiment identitaire tribal, tant ces louanges chantées rappellent la grandeur de tel ou tel groupe tribal, voire de telle famille ou tel émirat.

Il existait à l'époque de ces chants une forme d'assimilation entre la personne louée et son griot. La gloire de l'un (et du groupe qu'il représentait) ne pouvait aller sans la gloire de l'autre. Catherine Taine-Cheikh (1994, 286) cite le cas de la tribu des *idawīš* et de leur poète Seddūm ould Ndjartu. Celui-ci, qui vécu

⁵Je n'ai mené aucune recherche systématique là-dessus, et la thématique nous fait sortir de mes questionnements particuliers. Cette impression n'en reste pas moins fondée et reliée à mon questionnement général.

⁶Harry Thirlwall Norris (1986, 49) rattache la tradition de la poésie épique à l'arrivée des premières tribus arabes en pays maure, autour des XIV^e et XV^e s.

⁷La plupart des considérations qui suivent sur cette question sont issues de ces trois références.

au XVIII^e s., est assurément un des plus grands noms de la poésie dialectale maure et l'un de ses précurseurs (Norris, 1968, 36). A travers ses vers, c'est la gloire de la tribu avec laquelle il marchait qui se faisait, mais aussi la sienne propre. L'une et l'autre sont parfaitement indissociables et se construisent par effet de miroir réciproque. Il est intéressant, dans ce cas, de constater que les effets des louanges ne vont pas à sens unique. A savoir que si, comme nous le savons depuis La Fontaine au moins, « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute », la réciproque est tout aussi vraie : flatteur et flatté, louangeur et loué ne fonctionnent pas l'un sans l'autre. Ils sont dans un processus commun de construction de la réputation de l'autre.

Cela suffit-il à donner sens à l'affection particulière constatée pour la louange du pouvoir ? Il s'agit en tout cas d'une première piste, que je poursuivrai plus loin dans ce chapitre : la louange est une forme de parole qui fonctionne de pair avec le pouvoir, plus qu'elle ne naît simplement avec le pouvoir, ou qu'elle n'en est que le simple reflet, la simple conséquence. Louer une personne de pouvoir, c'est faire son pouvoir — à cette personne comme à soi. Dès lors, il est possible de saisir dans les multiples (et parfois naïves) louanges adressées au chef de l'État autre chose qu'un suivisme ou un opportunisme mal placé, mais une stratégie de placement et de mobilité sociale qui nourrit tout autant qu'elle se nourrit des pouvoirs en place. De manière tout à fait analogue, louer le paysage et le pays dans lequel on se trouve permet une co-construction de pouvoir, tendant à augmenter la qualité du pays aussi bien que des habitants du pays eux-mêmes ; et ceux-ci sont bien ceux qui disent les louanges. Ainsi, louer le pays dans lequel on habite, la région dans laquelle on est né, c'est penser à sa propre renommée aussi.

Louer le Prophète

Il est une autre forme de louange, bien particulière, et également très présente dans l'ensemble du pays. Un terme fréquemment utilisé pour dire la louange (d'une manière générale) est celui de *medh*. Mais ce terme désigne aussi bien la louange elle-même qu'un genre musical particulier. Il consiste en de longs chants pratiqués lors de veillées parfois très tardives⁸. On en entend aux quatre coins du pays à toute occasion, souvent sans occasion particulière. Lors de soirées ou de nuits importantes du calendrier musulman — notamment la nuit dite *laī-lah al-qadr*, célébrée lors de la 27^e nuit du ramadan, et qui rappelle le moment durant lequel le Prophète se serait vu confier, pour la première fois, des versets du Coran — ces *medh* sont pratiqués de manière plus ou moins systématique et organisée ; mais c'est le plus souvent de manière parfaitement improvisée, en fonction de la présence de certaines personnes ou non et de leurs envies respectives, que les *medh* sont chantés.

Les participants et acteurs de ces soirées sont toujours des esclaves ou des esclaves affranchis⁹. Jamais — ou si rarement — une personne d'origine noble ne participe à un tel spectacle, bien que dans un village comme Rachid, enveloppé

⁸J'ai participé à certaines soirées de *medh* débutant peu avant minuit et finissant à quatre ou cinq heures du matin.

⁹Catherine Taine-Cheikh (1994, 293) nomme ainsi ce genre musical « *medh* des *hṛātīn* », pour le distinguer du genre poétique qui porte le même nom. Abdel Wedoud Ould Cheikh rajoute, quant à lui : « Il semble que, jadis, le *medh* se pratiquait à la mosquée de Oualata (par des lettrés, donc) durant tout le mois de ramadan » (communication personnelle). Quoi qu'il en soit, si cette exception est avérée, il s'agit de celle qui confirme la règle.

dans le silence des nuits désertiques, l'ensemble des habitants en profite. Le fait d'assister à ces séances n'est toutefois l'objet d'aucun interdit ni d'aucune restriction, et certains *bidān*, quoique souvent issus de familles généralement basses, se font un plaisir de venir jeter un œil sur cette joyeuse assemblée — chose que j'ai observée le plus souvent dans des contextes semi-urbains, bien plus que dans des contextes villageois. Si l'interdit n'existe pas, une certaine gêne, diffuse, se fait toutefois ressentir et ceux qui font partie de classes plus élevées que les esclaves affranchis éviteront généralement de venir à ce genre de soirées.

Celles-ci débutent comme une simple réunion d'amis, dans une cour, dans une chambre ou sur une dune de sable accueillante. L'assemblée se réunit et s'assoit par terre, en cercle ou en demi-cercle, faisant face aux éventuels musiciens présents. S'ils sont un gage important de la réussite des *medh*, ils n'en sont pas les maillons essentiels : les chants *a cappella* accompagnés de simples rythmes qui peuvent être tapés par les mains ou sur des instruments très basiques sont tout aussi recherchés que ceux accompagnés d'une ou de plusieurs guitares électriques. Un soliste commence alors généralement à chanter dans le brouhaha sympathique de la rencontre de groupe, pour peu à peu devenir le centre de l'attention de toutes et tous. Les paroles, souvent « obscures », racontent « des scènes du début de l'islam » (Taine-Cheikh, 1994, 293) et font l'éloge de différents prophètes ou envoyés de Dieu reconnus par l'islam. Sans que les rôles ne soient explicitement répartis auparavant, hommes et femmes présents commencent qui à chanter un des chœurs attendus, qui à frapper dans ses mains ou sur le plat à couscous emporté pour l'occasion afin de frapper le rythme. Certains hommes qui s'occupent de chœurs particuliers peuvent se tenir par l'épaule et se balancer en rythme. Peu à peu, le tempo augmente et l'ensemble des participants s'adonne à jouer son rôle dans la composition générale ; une sorte d'enthousiasme communicatif prend les participants, jusqu'aux plus réticents d'entre eux. Certains se lèvent alors pour esquisser quelques pas de danse, d'autres crient ou hurlent quelques paroles de joie, chantent de plus belle, des cris de satisfaction (*eski*) se font entendre de toutes parts. Le tempo de la fin de certains morceaux ne peut qu'exciter et stimuler la bonne humeur de chacun. Un morceau peut facilement dépasser la dizaine de minutes, et une soirée se dérouler durant plusieurs heures. Généralement, les morceaux qui se terminent sur des rythmes endiablés alternent avec des morceaux plus sobres, dans lesquels le soliste prend alors une place prépondérante par rapport aux accompagnements rythmiques et musicaux.

Avec ce dernier genre de louanges, nous fermons le spectre des thématiques, ou des objets de la louange, les plus fréquents. Pour résumer, trois objets sont dignes d'être loués ou admirés, et le sont fréquemment, en pays maure : Allah et ses prophètes, les chefs (religieux ou temporels) et le territoire. À saisir rapidement ces trois objets, nous en percevons assez aisément un point commun dans deux d'entre eux : le pouvoir. Il est facile de saisir de quelle manière le pouvoir peut (et doit) être loué, même s'il est aussi évident que le bénéfice des louanges possède un « effet boomerang » en faisant profiter son locuteur également. L'hommage au territoire perd un peu de son étrangeté à partir du moment où l'on saisit que, à travers la terre, ce sont les hommes que l'on loue — les hommes et l'ensemble de leur système de valeur. Une différence de taille subsiste : tandis que dans les deux premiers cas, les louanges s'adressent à une singularité, à un objet unique, dans ce dernier cas, si le territoire est désigné nommément,

il ne représente pas moins un ensemble de personnes. Cette différence est tout à fait essentielle et fondamentale à la compréhension du phénomène de la louange. En quoi ? En faisant la lumière sur un ensemble de personnes, la louange collective qu'est la louange au territoire permet de ne pas laisser dans l'ombre, de ne pas passer sous silence certains individus au détriment d'autres. La louange ne met donc personne à mal, puisqu'elle s'adresse à tous. Au contraire, par la désignation d'un individu particulier et généralement nommé, la louange personnalisée laisse nécessairement dans l'ombre d'autres personnes et, par là même, fait également office de critique.

Cette distinction fondamentale est toutefois à nuancer dès à présent : comme il est possible de le pressentir avec la télévision mauritanienne (qui met en scène des paysages évoquant certaines populations au détriment d'autres), la louange d'un lieu, même si elle est collective, s'adresse bien à un lieu particulier au détriment d'un autre. L'effet est donc similaire aux deux autres cas, à savoir que la louange, *in fine*, s'adresse à une singularité, à un territoire singulier, et donc à certaines individualités au détriment d'autres.

Les trois objets dignes de louanges mis en avant ci-dessus ne forment toutefois pas à eux seuls l'ensemble des louanges possibles. Il est de nombreuses louanges, comme nous le verrons précisément quand nous retournerons à Rachid, qui s'adressent à des individus ou des familles particulières qui ne sont pas spécialement dans un rapport de pouvoir formalisé. Pour désigner ce genre de louanges, il est possible d'utiliser un terme, que je n'ai pas présenté jusqu'à présent, quasi homonyme à celui de *medh* : *šekr*. Ce terme est sans doute le plus général pour désigner la louange ou l'apologie. Il ne désigne par contre pas le genre musical présenté ci-dessus. En revanche, les deux termes peuvent servir à désigner un genre poétique laudatif, genre qui n'est généralement pas chanté mais scandé ou simplement dit. Les louanges des conversations quotidiennes ne peuvent bien évidemment pas être étudiées en dehors d'un contexte particulier, et je m'attacherai par la suite à leur donner corps dans la partie où je m'intéresse aux louanges entendues à Rachid. L'enjeu sera, notamment, de savoir jusqu'à quel point ces louanges peuvent véritablement être déconnectées de tout enjeux hiérarchique. En attendant, arrêtons-nous quelques instants sur le pendant de la louange.

Critiques maures

La louange, parole positive envers un objet quelconque, ne peut être étudiée sans son pendant négatif, la critique, nettement moins facile à appréhender. Pour une première raison très simple et pragmatique : elle s'énonce beaucoup moins facilement que la louange. Non que celles-ci soient plus fréquentes, mais les critiques ne peuvent se déployer pleinement devant n'importe quel public. S'il ne coûte généralement rien de louer quelqu'un¹⁰, il peut en coûter beaucoup plus de le critiquer : les dangers et les réprobations sont non seulement d'ordre religieux (Ould Al-Bara et Ould Cheikh, 2004), mais aussi d'ordre social — ce que nous allons voir immédiatement. Les paroles négatives se déploient donc en

¹⁰Sauf peut-être de passer pour un griot, tant la louange est une parole dont les griots se sont faits les chantres. En *ḥassāniyya*, « [l]ouer ostensiblement quelqu'un, c'est proprement « avoir un comportement de griot » (*stagwa*), voire même « se transformer en griot » ». Voir Catherine Taine-Cheikh (2006, 252).

des contextes plus précis, plus marqués, plus spécifiques que les louanges. Notamment, la présence d'un inconnu dans un cercle de discussion peut rendre la parole moins libre, car l'on se retient habituellement de prononcer des critiques devant des inconnus. Celles-ci s'énoncent en effet plutôt, très généralement, devant des personnes proches, dignes de confiance. Il est toujours bon de pouvoir contrôler la parole négative que l'on prononce : savoir si elle sera rapportée ou non plus loin, savoir qui l'a entendue de première main, ..., car il n'est jamais bien vu de critiquer quelqu'un d'autre, d'avoir la critique trop abondante ou trop facile, et il est bien souvent nécessaire de pouvoir s'assurer au mieux dans quelles oreilles tomberont les critiques que l'on aura pu énoncer.

Cette forme de pudeur liée à l'énonciation de critiques est toutefois à relativiser, de la manière suivante : plus la critique ou l'insulte prononcée est forte et violente pour ceux qui peuvent l'entendre au moment de son énonciation, moins elle s'énoncera. De manière inverse, une critique violente mais qui ne met aucune des personnes présentes en cause peut souvent s'énoncer facilement¹¹ ; une critique peu violente mais qui met directement en cause une personne présente ne s'énonce que plus difficilement ; difficulté d'énonciation qui peut mener jusqu'au silence complet, jusqu'à l'absence d'énonciation. La critique suprême est donc celle qui ne s'énonce même pas. C'est le silence qui, plus que n'importe quelle parole, peut faire office de critique définitive.

D'une manière analogue, plus la critique s'éloigne de la médisance (parole malfaisante mais véridique prononcée en l'absence de la personne visée), et donc plus elle s'approche de l'insulte, plus elle a de la difficulté à s'énoncer : à savoir qu'une même parole critique aura bien plus de peine à être exprimée si le principal intéressé, à savoir celui à qui la critique est adressée, peut l'entendre. Constat à mettre en relation avec la condamnation très forte de celle-ci par les légistes musulmans (Ould Al-Bara et Ould Cheikh, 2004; Taine-Cheikh, 2006), s'appuyant sur un verset coranique sans équivoque, selon lequel médire équivaut à « manger la chair d'un mort » (V. 12, S. 49, cité par Taine-Cheikh, 2006, 243), selon le principe que la personne dont on médit est, tel le mort, sans ressource pour se défendre puisque absent. Mais la vigueur avec laquelle s'opposent les légistes musulmans est assurément la marque de l'importance (en termes quantitatifs aussi bien que qualitatifs) de cette forme de critique, que je n'ai pu que constater.

La proximité du silence et de la critique, l'utilisation de l'un pour l'autre, et la difficulté d'énoncer trop directement critiques et insultes posent problème pour l'activité de recherche : tandis que l'ethnologue qui a pour but de récolter des poèmes ou des paroles de louange déniche aisément un ensemble de personnes prêtes à lui donner et enregistrer ce qu'il recherche, c'est un mur de silence qu'il trouve face à lui dès qu'il tente de répertorier et de discuter des paroles négatives. Dans un contexte scientifique comme dans celui d'un inventaire des termes liés aux insultes, Catherine Taine-Cheikh (2004, 112) n'obtient finalement la confirmation de l'existence d'insultes spécifiques que par courriel, le média jouant ici le rôle de médiateur permettant l'énonciation indirecte de termes trop forts pour être énoncés en tête à tête !

¹¹Un exemple récurrent dans mon contexte de recherche fût lié aux critiques, très violentes, exprimées sur la place publique envers le président américain Georges W. Bush. Critiques qui ne se déployaient toutefois pleinement qu'une fois ma nationalité clairement établie, afin que tout le monde soit certain de ne pas m'offenser personnellement à l'énonciation de ces critiques !

La critique, si elle est une forme de parole négative particulièrement importante, n'épuise pas la totalité des contraires possibles de la louange. Il est ainsi indispensable d'élargir quelque peu le questionnement autour de la critique vers d'autres formes de paroles négatives que sont l'insulte, l'injure voire le juron ; pour entamer ce questionnement, nous allons commencer par étudier les termes *ḥassāniyya* qui permettent de circonscrire nombre de ces paroles négatives¹².

Le premier est celui de *šemt* qui semble particulièrement se référer aux insultes rimées, au fait de « maltraiter, malmenier, abîmer qqn en paroles — surtout en vers » (définition du verbe *šmet*, in : Taine-Cheikh, 1988–, 1145). Les insultes rimées font références à des poèmes de critique qui sont le pendant négatif des poèmes de louange, et dont le seul but est de ternir la réputation d'un individu, d'une famille, d'une tribu ou d'un émirat particulier, suite généralement à un désaccord ou une dispute. *dem*, quant à lui, signifie plus particulièrement le fait d'insulter ; une forme dialectale plus courante pour « insulter » est celle de *uḍa*. La critique se décrit par les différents dérivés de la racine *yḥ*, dont *ayyeh*, « critiquer, calomnier, insulter, diffamer » ou *ayḥ*, « médisance, critique, satire, insulte ». La proximité sémantique de la critique, de l'insulte et de l'injure est ici évidente. En français, la distinction se fait principalement en terme de degré, d'intensité. Tant la critique que l'insulte ou l'injure sont des jugements négatifs, mais le premier semble être plus modéré et pondéré que le deuxième, et ainsi de même pour le deuxième et le dernier. On peut s'en convaincre en isolant certaines des définitions données par le Petit Robert (2001–2002) : la critique est un « jugement défavorable », l'insulte un « acte ou parole qui vise à outrager ou constitue un outrage », l'injure une « offense grave et délibérée ». Au niveau des homonymes et antonymes proposés par le même dictionnaire, on remarque un flou certain autour de la définition de ces termes, tandis que les étymons nous indiquent que l'insulte « attaque » et l'injure touche la personne. En *ḥassāniyya*, si l'on se réfère au dictionnaire de Taine-Cheikh (1988–), on trouve bien souvent l'un pour l'autre, l'un avec l'autre : confusion inévitable en regard de la confusion partielle de la sémantique française.

Cet amalgame des différents termes est à mettre en rapport avec l'utilisation, très fréquente, de deux périphrases *ḥassāniyya* qui servent à désigner l'insulte : *igūl šī ḥāser*, « dire quelque chose de mal » et *ḥāda mā yengāl*, « cela, on ne le dit pas », ou « cela est indicible »¹³. De tous les termes présentés, il me semble que ces périphrases restent la manière la plus fréquente utilisée pour désigner une parole d'insulte, d'injure ou de critique. Dès lors, toute distinction trop fine entre les différents termes français ou *ḥassāniyya* semble superficielle et surtout inadéquate, dans la mesure où l'ensemble des paroles négatives sont regroupées par ces deux expressions, qui servent à la fois à désigner les paroles négatives d'insulte ou de critique et à les condamner. Injonctions qui viennent remettre à l'ordre quiconque ayant prononcé une parole de critique, d'insulte ou d'injure dans un moment inadéquat, manière de rappeler à tout un chacun que la parole négative ne peut s'énoncer dans n'importe quel contexte, à n'importe quel moment, ni en présence de n'importe qui. Manière également de rappeler que si la critique peut se penser librement, elle ne peut s'énoncer librement. À l'inverse, peut-être, de la parole de louange qui, elle, n'a pas de lieu privilégié

¹²L'article de Catherine Taine-Cheikh (2004) donne un aperçu sans doute exhaustif de ces termes.

¹³Il faut rajouter à ces deux périphrases l'expression *l-kalma l-ḥāsra*, litt. « la parole mauvaise » (Taine-Cheikh, 2004, 110), qui sert à désigner toute parole d'insulte.

d'expression ni d'interdit particulier : il est toujours temps pour dire du bien de quelqu'un, et toute oreille est propice à entendre la louange, tant celle-ci gagne en efficacité par la diffusion la plus large possible.

En tant qu'expressions qui servent à désigner ce qui ne se dit pas, ces périphrases ne servent toutefois pas à dire le juron. Celui-ci se distingue habituellement des autres formes de paroles négatives par le fait qu'il n'y a qu'une seule personne impliquée dans son énonciation, le jureur, qui ne s'adresse à personne de particulier (Larguèche, 1983, 13). De plus, dans le cas de la société maure, « les expressions de colère, de dépit ou de surprise qui servent à jurer sont rarement des grossièretés » selon Catherine Taine-Cheikh (2004, 106), mais « généralement des invocations, donc des appels à une intercession protectrice — non des expressions contre un sort ressenti comme inique » (*op. cit.*, 106–107). Cette forme très particulière du juron — que l'auteure classe d'ailleurs parmi les *jurements* tant le terme même de juron ne lui semble pas approprié à la société maure — lui permet donc de s'énoncer clairement et ouvertement, tant il ne transgresse aucun interdit, et aurait plutôt comme effet de réaffirmer la foi de celui qui l'énonce dans la force toute puissante de la personne interpellée : « oh ! Allah », « oh ! Notre maître », etc. Il est ainsi impossible de le classer, comme nous pourrions le faire en français ou sans doute dans bien d'autres langues, parmi les paroles négatives qui sont le pendant de la louange : l'étude du juron n'a donc pas directement sa place ici.

Par contre, une parole négative très souvent utilisée est la malédiction, qui « relève toujours de la sphère divine » (Taine-Cheikh, 2004, 104) ; les verbes servant à maudire (*kan* ou *nal*) ne peuvent d'ailleurs avoir seul sujet que Dieu. Les expressions répertoriées (*op. cit.*, 105) sont abondantes et parfois savoureuses : « qu'Il te tue », « qu'Il t'enterre », « qu'Il te donne la syphilis » ou « qu'Il te pétrisse et te casse la jambe » en sont quelques-unes, parmi les plus utilisées. La malédiction est en effet audible par tout un chacun plusieurs fois dans une même journée, tant elle est utilisée pour tout et pour rien : généralement pour insulter quelqu'un avec qui on a eu un conflit, mais aussi pour la taquiner ou, plus prosaïquement, pour faire avancer son âne plus vite ou dans l'espoir que la chamelle que l'on essaye d'entraver depuis plusieurs dizaines de minutes se laisse enfin attraper !

Pour terminer cet inventaire, mentionnons une forme de parole injurieuse, très fréquente et utilisée dans de nombreux contextes. Il s'agit de l'injure que l'on pourrait appeler amicale ou affective ; celle qui, par atténuation ou effet d'ironie, sert à taquiner et à marquer une affection particulière. Les injures les plus violentes peuvent servir à marquer la proximité affective la plus certaine entre différents individus. La mère qui, par exemple, utilise un langage de charretier pour interdire à son fils de traverser la cour dans laquelle il se trouve, marque avant tout l'affection qu'elle a pour ce dernier ; de la même manière, lorsque deux jeunes se souhaitent mutuellement une mort rapide¹⁴, il faut bien souvent y voir une marque de complicité réciproque. Cette parole-là, malgré sa grossièreté parfois atténuée par l'emploi de diminutifs, est celle qui, parmi toutes les paroles négatives, peut se déployer dans un maximum de situations.

Parmi celles-ci, il m'est arrivé de remarquer à plusieurs reprises comment l'insulte affective, et notamment celle déployée à l'égard des enfants de sexe

¹⁴*igasser 'amrak*, littéralement « qu'Il [Allah] raccourcisse ta durée de vie », est une injure très fréquente entre amis, que l'on peut aussi utiliser comme « vraie » injure mais qui n'a pas le poids d'autres expressions bien plus savoureuses encore.

masculin, fonctionnait comme une forme de parole éducative tendant à valoriser le courage de l'enfant. Cela pouvait fonctionner de la manière suivante : une mère qui interdit à son fils d'aller à tel endroit, le menaçant de tous les maux s'il y allait et, le voyant tout de même aller, se réjouissant de voir les preuves de courage apportées par ce dernier... Ici, la malédiction est énoncée dans le but d'être transgressée, et dans la mesure où cette énonciation a été observée à plusieurs reprises dans un contexte éducatif, on peut se demander jusqu'à quel point il ne s'agit pas de conjurer dès le début le sort de ces malédictions. Ou comment, dès l'enfance, on apprend à ne pas prendre ces malédictions au premier degré. L'injure fonctionne, finalement, comme une forme de stimulateur souvent performant tendant à valoriser et à montrer le courage des enfants ainsi mis à l'épreuve.

L'injure qui fabrique le social

Dans l'article qu'elle consacre à l'injure, Catherine Taine-Cheikh (2004) distingue deux sortes d'injures : celles qui s'énoncent entre personnes égales d'un point de vue statutaire, et celles qui s'énoncent entre personnes inégales. Elle opère cette distinction en fonction des réponses, différentes, que l'on donne à l'une ou à l'autre. Pour cette auteure, les cas d'injure les plus simples sont ceux « où la relation entre injurieux et injurieux ne se double pas de rapports sociaux inégalitaires » (*op. cit.*, 109). Elle donne plus loin des exemples « mettant en jeu divers acteurs de la société (émir, lettré, tributaire, artisan, griot...) dans des conditions où leur position statutaire influe sur ce qu'ils peuvent dire, soit comme énonciateur, soit comme énonciataire » (*op. cit.*, 116), justifiant ainsi, par l'exemple, la distinction opérée.

Il est évident que cette distinction permet de mettre de l'ordre dans les différentes paroles négatives présentées tout au long de l'article. Elle permet également, sans toutefois que l'auteure ne l'énonce clairement, de faire au moins un rapprochement entre l'insulte et le jeu : à savoir que, dans des cas que je vais immédiatement présenter, la manière d'énoncer, de répondre, de prendre en compte ou non une injure dépend directement de la représentation que l'on se fait des statuts des uns et des autres. Or, dans bien des jeux, la partie, parfois les règles, dépendent aussi d'une représentation particulière de la hiérarchie que se font les joueurs. Pour l'injure, il est remarquable que celle entre personnes de statuts présumés égaux soit, dans la plupart des cas, indigne pour l'injurieux avant tout, tandis que l'injurieux doit prouver sa dignité en ne répondant pas aux insultes. L'auteure cite différents proverbes qui sont là « pour stigmatiser la susceptibilité [...] — signe plutôt de faiblesse que de force morale — et pour valoriser l'indifférence aux injures » (*op. cit.*, 110). Le fait même de ne pas répondre serait donc une manière de faire porter le poids de l'injure à l'injurieux, non à l'injurieux. Continuant son article, l'auteure désigne toutefois certaines injures qui « ne peuvent laisser sans réaction » (*op. cit.*, 113), comme celles qui attaquent la filiation d'un homme.

Les injures entre personnes inégales répondraient à une autre logique, la distinction sociale reconnue permettant l'énonciation plus facile d'injures et de critiques, sous la forme de satire notamment (*op. cit.*, 117 sq.). Mais, et c'est là un point tout à fait essentiel, tandis qu'une personne de statut inférieur peut se moquer, dire une satire envers une autre de statut plus important, la louange devient dans ce cas impossible (*op. cit.*, 118) : louer par trop, par

exemple, l'épouse d'une personne de haut niveau revient à insulter le mari. Cet exemple montre « les risques qu'on encourt par de trop belles paroles, alors qu'on s'attendrait à ce que seules les *mauvaises* paroles soient dangereuses pour leur auteur » (*op. cit.*, 116).

D'autres exemples de la possibilité qui est offerte aux dominés de se moquer et de critiquer ouvertement les dominants sont donnés dans un bel article d'Aline Tauzin (1989b). Il y est notamment présenté un petit poème dans lequel la maîtresse d'une esclave est nommée « chienne » et où certains termes font état de son avarice notoire, « travers insupportable lorsqu'il se rencontre dans les groupes dominants, dont la générosité escomptée est une autre façon de dire l'impérieuse nécessité d'une redistribution des richesses » (*op. cit.*, 79). La parole critique est ici à distinguer des injures présentées plus haut, dans la mesure où le destinataire n'est pas présent lors de l'énonciation — il s'agit donc bien de calomnie. Cela n'en reste pas moins un exemple criant de la nécessité à distinguer les statuts des personnes en jeu dans les interactions de critiques, et les différentes formes d'interdits ou de gêne qui en résultent : la critique ici énoncée, et le fait qu'une scientifique puisse enregistrer ouvertement le poème de critique, qu'il soit discuté avec ceux qui l'ont enregistré, montrent très bien l'importance du statut social de l'énonciateur comme du destinataire de la critique dans la possibilité même de son énonciation. Autrement dit, le type de parole (en l'occurrence de critique ou de louange) dépend du statut des interlocuteurs comme de la manière dont les interlocuteurs se représentent leurs positions respectives.

Cette évidence me permet de faire un rapprochement entre la critique et le jeu. La relation que crée la critique se déroule entre deux personnes, au moins, qui ne rentrent dans le jeu proposé qu'en se posant cette question simple, mais essentielle : Untel est-il digne de mon niveau ? Autrement dit : suis-je digne de rentrer en compétition avec lui ? A la manière de tout jeu, la relation insulteur / insulté met en compétition des individus qui se représentent les enjeux de hiérarchie et dont cette représentation influence le déroulement de l'interaction à suivre. De plus, et c'est là aussi un point essentiel, l'interaction à suivre met en jeu cette représentation partagée (ou non) de la hiérarchie : celui qui n'agit pas selon son statut perd l'enjeu, et il se voit dévalorisé. Celui qui sait répondre à la critique ou à l'insulte selon son statut supposé affirme la hiérarchie. L'insulte est insultante pour l'énonciateur dès lors qu'il n'obtient que le silence comme réponse à son acte de parole : manière, pour la personne insultée, de répondre à l'invite du combat par un dédain radical et définitif marquant son désintérêt à rentrer dans le jeu, son manque d'envie de dépenser vainement de la salive. Mais l'insulte est insultante pour la personne visée dès lors qu'elle se sent l'obligation de répondre, dès lors qu'elle ne peut simplement ignorer l'énonciateur de l'insulte. Il y a ici une des règles fondamentale de tout jeu : celui-ci n'a de l'intérêt pour joueurs et spectateurs qu'à partir du moment où il y a un enjeu véritable, c'est-à-dire à partir du moment où les personnes en jeu possèdent des chances à peu près équivalentes de remporter la mise. Dans le cas de l'insulte, celle-ci n'est intéressante à contrer qu'à partir du moment où elle est plausible ou, plutôt, que son énonciateur l'est.

Toutefois, cette manière de penser l'insulte comme uniquement dépendante des statuts de chacun nous interdit de penser la manière dont elle est également partie prenante des processus de construction des hiérarchies et des statuts. Nous allons voir tout de suite, et plus précisément, comment cela peut se dérouler à

Rachid, mais il semble évident que dans toute insulte — pour ainsi dire — l'enjeu est aussi de savoir si la personne insultée feindra de se sentir concernée ou non par l'insulte, autrement dit, de savoir si elle acceptera de rentrer dans le jeu, et marquera par là même sa propre perception du statut — plus ou moins équivalent à celui de son adversaire d'occasion. Pour l'exprimer plus directement, l'enjeu de l'insulte réside aussi en ce qu'elle dévoile des perceptions réciproques de statuts, et par là même les construit. Si, dans certains cas extrêmes (un esclave qui insulte une personne de famille noble), les relations de pouvoir existantes semblent nettement trop importantes pour être remises en question, l'enjeu est nettement plus fort — car les positions réciproques nettement moins évidentes à lire — dans une immense majorité de cas. Et de la manière dont les interactants utiliseront l'insulte et y réagiront (par le silence, par une autre insulte, par des actes précis, etc.) peut dépendre une modification des statuts de chacun. L'insulte, en tant que parole ludique, en tant que partie d'un championnat, participe de la création des statuts des uns et des autres.

Il semble donc que les insultes sont tout autant dans une relation de construction du social (et des hiérarchies) que dans un simple rapport de dépendance. La manière dont on répond à une insulte participe de la construction des hiérarchies autant qu'elle dépend d'elles. L'insulte semble donc être autant une fabrique du social qu'un miroir de celui-ci, et s'inscrire dès lors pleinement dans la logique de recherche qui est la nôtre autour des paroles ludiques : à savoir de comprendre comment certains actes de paroles sont au cœur de la construction des rapports de hiérarchie et, plus généralement, du social.

Louanges locales

Ce premier survol de la question générale des louanges et des critiques en pays maure manque encore de chair empirique : il s'agit donc de retourner notre terrain pour voir comment elle est vécue au quotidien. L'histoire qui ouvre ce chapitre confirme partiellement l'importance de la louange du pouvoir. Arrêtons-nous un peu plus longuement sur Sid Ahmed ould Dié pour comprendre l'étendue de la louange au chef du village.

Quelle était tout d'abord la position de Sid Ahmed ould Dié ? Deux titres lui étaient accolés, mais le premier beaucoup plus fréquemment que le second : ceux de *umda* et de *ših. umda* désigne en *ḥassāniyya*¹⁵ le maire d'une commune et est donc d'utilisation récente. Une personne obtient ce titre au terme d'un processus formel de consultation par les urnes, même si ce processus n'est que le résultat de luttes, d'alliances et de décisions qui sont prises en amont de la consultation démocratique. Le système politique mauritanien étant calqué sur le système politique français, le maire d'une commune est élu « par le bas », soit par les citoyens de la commune, et se répartit théoriquement ses compétences avec le *ḥākem* (préfet), représentant de l'État désigné « par le haut ». Même si le *ḥākem* gouverne une région plus grande (en taille) que le *umda*, et même si son pouvoir est issu directement du Président de la République, le *umda* était, dans le cas précis de Rachid, le seul politicien crédible pour les habitants de la région. Ceux-ci ne reconnaissaient aucune légitimité aux employés envoyés par l'État, issus de régions différentes et éloignées de Rachid, et ne disposant

¹⁵Mais aussi, selon Daniel Reig (1998, racine *دع*), en arabe égyptien dont est sans doute issue l'utilisation du terme en Mauritanie.

d'aucun autre pouvoir dans la région que celui, purement conventionnel, donné par l'État. Dès lors, l'ensemble des décisions importantes prises dans la région devaient nécessairement transiter par Sid Ahmed Ould Dié et obtenir son aval. Conscients d'ailleurs de la puissance et de l'importance locale du maire, les *wāli* (gouverneurs de régions) installés à Tidjikja, c'est-à-dire les supérieurs directs du *ḥākem*, venaient parfois lui rendre visite, afin d'obtenir son accord sur des décisions particulières, accord sans lequel aucune décision étatique ne pouvait s'imposer dans la région.

Le second terme (*ṣīh*) désigne plus spécifiquement un chef temporel (de fraction ou de tribu), mais n'était étrangement que peu utilisé pour Sid Ahmed Ould Dié. Les villageois, très nettement, préféraient utiliser le premier terme pour parler de leur chef le plus respecté et le plus influent — tandis que tous s'accordaient à me le désigner comme chef de la fraction des Awlād Sidi el Wafi. Marquaient-ils par là l'importance nouvelle des formes récentes de pouvoir ? Ou, en utilisant un terme désignant une seule forme de pouvoir particulier, marquaient-ils une certaine retenue (et donc une critique) pour des aspirations de pouvoir plus étendu de la part de Sid Ahmed Ould Dié ? Je n'en sais franchement rien, mais la première des hypothèses, ajoutée à la possibilité aussi que ce terme se soit imposé par le hasard des habitudes locales, me semble de loin la plus probable. Ce d'autant plus que, comme je l'ai rapidement suggéré plus haut, le pouvoir de Sid Ahmed Ould Dié en tant que maire était bien réel et visible. Il faisait la fierté des villageois qui se gaussaient de tous les envoyés de l'État qui ne pouvaient rien faire sans l'accord de leur maire bien aimé : manière, sans doute, de reléguer aux oubliettes un pouvoir étatique centralisé dans lequel ils ne se reconnaissaient absolument pas.

Tout au long de mon année de recherche dans la région de Rachid, j'ai pu entendre une série de louanges, plus ou moins directes, destinées à Sid Ahmed Ould Dié : Yetma qui me raconte comment, depuis son arrivée, il constate les bons services rendus par le maire à l'ensemble de ses villageois. Celui-ci, par exemple, n'hésite pas à prêter à qui le veut sa voiture pour rendre de menus services plus ou moins importants : lorsque quelqu'un veut aller visiter un parent dans un village lointain, lorsqu'une personne âgée est souffrante et doit être emmenée en pleine nuit dans l'hôpital le plus proche, à plus de trente kilomètres de Rachid, etc. La générosité du maire est également louée : lorsqu'un de ses villageois se marie, il n'hésite jamais à participer aux frais de cérémonie, qu'il vient parfois honorer de sa présence, ou à laquelle il envoie un représentant, généralement proche de lui. Ces cérémonies, d'ailleurs, revêtent bien souvent un aspect fortement ostentatoire, et c'est à plusieurs reprises que j'ai pu observer, notamment lorsque des familles d'esclaves proches de Sid Ahmed Ould Dié célébraient un mariage en leur sein, comment un proche du maire (généralement son épouse) venait distribuer de l'argent aux principaux officiants.

Aziz me raconte, quant à lui, comment le maire était maire bien avant que la mairie n'existe : manière de dire que son statut officiel et formalisé actuel ne fait que de reconnaître un pouvoir connu depuis longtemps, une admiration partagée par l'ensemble des habitants de la région depuis de longues années. Ou encore Baba, avec qui je voyage dans les campements environnants, et avec qui je m'étonne de ne pas entendre de paroles négatives envers le maire. Bref, et pour le dire rapidement, en une année de recherche sur un terrain somme toute très confiné, il me fut impossible d'entendre une seule parole négative à l'encontre du maire, aussi éloigné de la région soit-il, pour une période aussi longue que

possible. Les seules paroles nuancées que j'ai eu l'occasion d'entendre à son égard concernaient son affection particulière pour les femmes, affection qui l'a mené à en épouser plus de cinq et à célébrer un nouveau mariage lors de mon année de recherche, juste après avoir divorcé de sa quatrième épouse, côtoyée pendant plus de 10 ans de mariage. Il s'agissait, en l'occurrence, de jeunes filles rencontrées dans un village voisin qui se moquaient gentiment du maire, en demandant aux jeunes hommes qui les draguaient s'ils n'allaient pas se comporter comme Sid Ahmed Ould Dié...

Les louanges à l'égard de Sid Ahmed Ould Dié s'entendent dans les discussions quotidiennes mais sont aussi, comme il se doit, de l'ordre de la parole poétique. Le poème présenté en page suivante est un très bon exemple : je l'ai enregistré chez son compositeur Wade ould Maqa, le doyen des poètes que j'ai eu à rencontrer durant mon séjour. Wade est issu d'une des plus grandes familles de *hrāṭīn* du village : une famille importante par ses capacités économiques — Wade est le seul parmi les esclaves affranchis à posséder une antenne satellite, offerte par son fils Hammadi, le seul des commerçants *hrāṭīn* — mais aussi respectée et connue pour son comportement irréprochable. Son âge est difficile à définir, mais sa santé était, lors de mes recherches, malheureusement sur le déclin. Wade m'a toutefois reçu avec enthousiasme et a immédiatement accepté de jouer le jeu des enregistrements. Il débitait poème sur poème, pour la plupart des récitations de poètes connus et plutôt anciens, et déplorait le désintérêt actuel marqué par la plupart des jeunes pour l'ancienne poésie maure. De fait, il était un des derniers représentants d'une manière passée de pratiquer et de penser la poésie.

Ce n'est qu'après de nombreuses demandes que Wade a accepté de m'enregistrer des poèmes de sa composition. Celui-ci est un hommage appuyé à Sid Ahmed Ould Dié, dans lequel est repris, presque point par point, l'ensemble des louanges que j'ai pu entendre au propos du maire. Wade commence par parler de la maison du maire, toujours ouverte et dans laquelle les rencontres sont nombreuses. Il loue ensuite la prodigalité de la personne, qui n'a pas attendu les années pour se faire montre, et insiste, plusieurs vers durant, sur le fait que son autorité et son pouvoir sont « naturels » : manière de dire qu'ils sont, surtout, légitimes et ressentis comme tels par la population. Le poète continue alors en parlant des louanges que reçoit Sid Ahmed Ould Dié, notant que les louanges se nourrissent elles-mêmes : les unes appellent les autres. Il évoque ce moment particulier où Sid Ahmed Ould Dié a été élu, par ses concitoyens, au poste de maire. Le poète fait alors ce qui pourrait être considéré comme un lapsus révélateur : il place le maire « au-dessus » du préfet ce qui, juridiquement parlant, est une grossière erreur. Leurs pouvoirs sont distincts et, de fait, c'est le préfet qui est censé posséder plus de pouvoir que le maire, régnant sur un territoire plus vaste que celui du simple maire de commune. Dans le cas de Rachid, nous l'avons vu, seul Sid Ahmed est un politicien légitime et écouté dans l'ensemble de la région, ce que dit le poème sans faux détour. Celui-ci se termine par l'évocation des arrivées, souvent triomphales, du maire dans le village de Rachid.

Pour les villageois, comme pour toute personne qui connaît suffisamment bien Sid Ahmed Ould Dié, chacun des faits et gestes évoqués dans le poème se réfère à un moment bien précis de son histoire : la poésie est fortement ancrée dans la petite histoire du village, elle retranscrit de manière très fidèle ce que j'ai pu observer de la relation de domination et des louanges entendues à l'égard de Sid Ahmed Ould Dié. Cette suite de paroles positives et peu nuancées sur sa

<i>sīd aḥmad ḡaytak dyār wa maṣ ḡak amwalli zyār</i>	<i>nduwar rabḥ at-tiḡāra al-ḥaymh bal zyāra</i>
<i>wa 'nta min ḥaymh ḥūn akbār dārak maftūḥ kul an-nḥār bīk elli maḥlūm aṣabār wa ṣatāk al-ṣaziz al-ḡubār wa ṣatāk al-ṣazz al-ṣintiṣār</i>	<i>maṭrūḥ ṣalyhu takli 'l-ṣār wa 'nta min saqrak nuwāra wa 'l-ḥādag yaṣarf liṣāra al-kubra 'ḡbayl fī 'l-ydāra wa ṣatāk al-qalz al-ṣimāra</i>
<i>ṣikarak mahu ṣayb ṣaḡuwād mānak muḥtāḡ ṣalā 't-tilwād w aṣ-ṣaṣb ṣalā ballak ytrād w ḡbadat al-ḥārb wa 'b-buṣarād</i>	<i>maḡāl maṣṭab faḡ al-wād kāfīk aṣ-ṣaṣb min al-māra ṣālḥak mā fīḥ ṣiḥṣāra w al-matā wa 'm-maṣyāra</i>
<i>wa 'l-ṣazz ḥalāḥalak bīk ṣḥūd ṣalīḥa ḡuk wu ḡuk ṣikarru 'l-lisān falḥnūk wa ṣiḥbārak tartad ṣiqmārūk</i>	<i>maktūb yaṣakūd al-mulūk ṣukrak matuwāsi tiḡāra wa qlūdan ṣāyd karkāra wa ṣiḡannu biḥa 'ṣ-ṣwāra</i>
<i>ḡa mā lizmak minnu ṣār bāni muḥa 'yyam liḥaṭār wa maṣ ḡak emalli ḡabār</i>	<i>biṣuḥūdak ḡiyāb ḥudār mudanaḡ wu fumm aṣ-ṣabāra liṣaṣb al-mā ṣand ṣidbāra</i>
<i>w mneyn ṣinḡaḥtu ṣart am-mīr ṣukrak yatkalām biḥ aṭ-tīr wuktan ṣadt ṣin ṣanl aḥtayr</i>	<i>fawḡ al-ḥakām kumiṣayr wa 'l-ḡabb elli taḥt al-ḡāra ṭāhat ḡabūs ad-dyāra</i>
<i>wa 'nta ṣakrak māhu muḥtāḡ ṣukrak yandār ṣalīḥ lūmmāḡ wa 'ḡbilak ṣāyd lu ḡriāḡ wa ṣukrak rabayt al-nitāḡ ṣiyakm mbakar falīḡlāḡ lā ytfagad fīk aragāḡ</i>	<i>ḡa yaṣarfuh kul ragāḡ liḡāwā ṣūr al-wizāra ṣāyd ḥaṣn likul ṣiḡrāra ḡak aṣ-ṣaṣab elli kān ṣiṣḥāra maḥamḡ biddin wa ḡmāra min kalimat māda ṣāra</i>
<i>sīd aḥmad bal ṣatrūḡūlu ṣikāfaḥ ḡūnu min lyū tarfad ṣaṣb wa tuwalylu wa 'ṣ-ṣaṣb yḡi matlagūlu ar-rāḡl ḡāfa yazḡūlu wu 'l-barāni matlaḡūlu ḡa kāmal mā ḡār aḡmūlu</i>	<i>maṣatāḥ ad-dāym liḡbylu wa 'ṣ-ṣaṣb ṣiḡbaḡllu sayyāra fā lmarākaz taṣab ḡāra ḥasāz ḡāryt karkāra wa 't-tarka taṣabl zāra ḡayr blad zaṣn al-ṣibāra wa min ṣabar ḡafāra</i>
<i>ṣakr aḥal muḥammad maḥmūd naḡdraz biḥ an-nās argūd ḡūlu tū 'n-nās argūd wa ḡūlu ṣandīlu ṣuḥūd wa ḡūlu maṣmūd amaḡṣūd</i>	<i>māhu kaḡab wulāhu maḡḡūd wu lā naḥtāḡ al-muṣāwāra wa ḡūlu ṣandīlu māra fī 'l-mudūn akwār wu nṣāra wa ḡūlu ḥaḡḡ flayāra</i>

TAB. 5.1 – Louanges à Sid Ahmed ould Dié, par Wade ould Maqa

Sid'Ahmed je suis venu te voir, à la recherche du bénéfice de mon commerce

Mais aussi pour rendre visite à la famille, dans ce lieu de rencontre et de retrouvailles

Tu es d'une grande famille, toutes les charges reposent sur toi
Ta maison est ouverte tous les jours, tu es une fleur depuis ton plus jeune âge

Car tu es généreux, patient. Le sage comprend ce que je veux dire
Dieu t'a donné la grandeur, la chefferie

L'amour, la réussite, la noblesse et l'Émirat

Tes louanges ne sont pas critiques pour les autres, elles sont tradition dans cet oued

Tu n'as pas besoin de faire d'effort, les populations te soutiennent
Elles sont toujours regroupées chez toi. Ta place est reconnue et pleinement respectée

Tu as rassemblé les fuyards, les méfiants, les égarés avec sympathie

Le prestige que ton père t'a légué, que les grands rois de tous lieux
En témoignent. Chanter tes louanges est devenu source de revenu
Les langues les récitent, les mâchoires claquent dans toutes les oreilles

Ton histoire est racontée par les alizés et chantée par les poètes

Rien ne t'a jamais été reproché, les présents comme les absents en témoignent

Tu as construis de quoi héberger les étrangers et ceux dans le besoin
En plus tu finances les nécessiteux et les démunis

Lors que tu as été élu maire, au-dessus des préfets et commissaires
Les oiseaux chantent tes louanges, ainsi que les lézards sous les pierres

Tu es devenu pour nous l'ombre, le refuge, sans nous décevoir

Nous n'avons pas besoin de dire tes louanges, car tout le monde les connaît

Elles sont sur les ondes, à la radio, au Ministère

Ta tribu les protège contre l'oubli et en constitue le champ

Tu les nourris par l'action continue. Les populations qui veillent le savent

Celui qui part le matin dans le froid, fatigué

Personne ne te reproche tes actes ou tes paroles

Sid'Ahmed est l'homme de la bravoure, celui qui donne tout le temps pour sa tribu

La défend la nuit, lui offre les voitures

Pour la transporter de lieux en lieux. En l'acclamant

Le peuple enthousiaste l'accueille là où il passe, là où il vient

L'homme l'appelle en courant, les enfants dansent et jouent

L'étranger l'accueille également, mais le mieux est que

Tout est spontané, comme normal, sans contrainte puisque semé

<p>Les louanges d'Ehel Mohamed Mahmoud ne sont ni un mensonge ni une confiance</p> <p>Les gens les chantent en dormant, je n'ai pas besoin de demander Je les dis au moment où les gens dorment, je les dis quand j'ai un signal</p> <p>Je les dis devant témoins dans les villes africaines et européennes Je les dis exprès et obligé je les dis aussi, il est vrai, en m'amusant</p>

TAB. 5.2 – *Louanges à Sid Ahmed Ould Dié*, par Wade ould Maqa (trad. française)

personne montre très bien de quelle manière les louanges ne connaissent, dans leur emphase, presque aucune limite. Un vers (le huitième) reprend même, par la négative, un dicton que nous discuterons plus loin¹⁶, précisant que, concernant Sid Ahmed Ould Dié, sa louange n'est pas critique de quelqu'un d'autre. Manière de dire, indirectement, que l'homme n'a pas de rival : le louer ne peut faire d'ombre à personne, puisque personne ne lui arrive à hauteur. Le poème précise également, et ce à plusieurs reprises, le lien direct qui existe entre la louange, le pouvoir et la générosité. Si Sid Ahmed est un homme de pouvoir, alors il est généreux, et vice-versa. Finalement, il insiste sur le fait que la présence du maire à la tête du village et de la région n'est pas due au hasard ou à une situation conjoncturelle marquée dans le temps, mais bien à une longue histoire dont Sid Ahmed n'est que l'héritier. Le pouvoir, Sid Ahmed l'a reçu de ses parents, de sa famille, et la profondeur historique, temporelle, est un argument de poids dans la possession actuelle de ce pouvoir. Une telle suite d'hommage n'est, il faut bien l'avouer, pas très digeste : mais en matière de louange, la surenchère est toujours possible et bienvenue. Pour mal faire, il faut ne pas faire. Trop faire n'est, par contre, pas possible.

Au-delà des paroles, et comme le confirme l'exemple cité en début de chapitre, la louange, le respect ou l'hommage se transmettent aussi par un ensemble de comportements particuliers : la manière dont le maire est accueilli à son retour au village après de longs mois d'absence, les tambourinements festifs des villageois, leur empressement à venir le saluer, le voir, sont autant de manières évidentes de lui témoigner leur estime et leur respect ; à tout le moins de lui dire et de lui montrer leur attachement, leur confiance et leur amitié. J'ai également présenté dans un chapitre précédent¹⁷ l'importance des visites que l'on rend aux différents amis que l'on compte, et ces visites peuvent aussi être interprétées comme des marques de respect, comme des actes qui, à l'instar des louanges, témoignent d'une forme d'admiration pour la personne. A l'inverse, ne pas rendre visite à une personne peut d'ailleurs être considéré comme un geste bien plus explicite que n'importe quelle parole d'insulte — directe ou voilée.

Concernant Sid Ahmed ould Dié, ce genre de comportements, à mi-chemin entre la révérence bien marquée pour l'homme de pouvoir et la louange bien méritée du chef qui sait guider ses ouailles avec droiture et justesse, ne manquaient pas de se faire montre dès qu'il était présent dans le village. Signe du pouvoir, Sid Ahmed ould Dié ne se déplaçait que rarement de sa maison pour aller rendre visite aux habitants du village, tandis qu'aucun ne manquait de

¹⁶Voir p. 150

¹⁷Chapitre 2.

se rendre chez lui pour lui rendre visite, le saluer et prendre de ses nouvelles. J'ai participé à une reprise à ce ballet de salutations¹⁸, comme tout villageois se doit de le faire, et il est intéressant de remarquer comment les louanges de l'un appellent les louanges de l'autre : plus les louanges faites à Sid Ahmed ould Dié sont nombreuses, plus elles se renforcent mutuellement et plus il est difficile d'aller à leur rencontre. Les louanges forment une espèce de cercle vertueux, et participent par là même au pouvoir du maire. De manière très concrète, nuancer le concert des louanges de Sid Ahmed ould Dié, ne serait-ce que par le refus d'aller lui présenter ses hommages, revient à s'« excommunier » du groupe de ceux qui participent à la mise aux nues de l'homme fort du village. Les louanges, surtout quand elles sont unanimes, obligent : à Rachid, point de place pour celui qui ne voudrait pas participer au concert de louanges envers Sid Ahmed ould Dié. Plus les louanges sont nombreuses, plus elles deviennent nombreuses.

En poussant encore un peu l'interprétation, il est possible de questionner la fabrication du pouvoir par l'intermédiaire, notamment, des louanges. Serait-ce aller trop loin que de dire que le pouvoir de Sid Ahmed ould Dié se construit et se nourrit de ces louanges, que celles-ci sont au cœur de la question de son autorité dans la région et au-delà ? Assurément, le risque existe, surtout si l'on pense que son pouvoir ne se résume qu'aux louanges, si l'on pense que mettre l'accent sur ce point est une manière de reléguer les questions historiques, familiales et structurelles en arrière-plan. Mais en posant cette question, le but n'est pas d'exclure les raisons historiques de la domination de la famille de Sid Ahmed ould Dié, mais bien de mettre l'accent sur la relation existante entre louange et pouvoir. Il faut toutefois éviter un écueil : celui de se demander qui, de la louange ou du pouvoir, est premier par rapport à l'autre. Question sans pertinence puisque l'un et l'autre se rejoignent, l'un ne va pas sans l'autre : une personne de pouvoir est louée, puisque c'est le pouvoir lui-même que l'on loue. Et une personne louée est une personne de pouvoir, sans quoi la louange n'a aucun intérêt. Sid Ahmed ould Dié possède l'autorité qui est sienne dans la région de Rachid aussi parce qu'il est l'objet de louanges unanimes, et il est l'objet de louanges unanimes parce qu'il possède tant de pouvoir. Que l'un s'effrite, et l'autre marque immédiatement des signes de faiblesse. La réputation crée la personne et inversement.

Nous avons vu un peu plus haut comment, dans la société maure, les griots remplissent (ou remplissaient) une fonction particulière au sein d'un campement émiral. Marques et conséquences du pouvoir, les griots jouaient sans doute, de manière institutionnalisée, le rôle que peuvent jouer, de manière informelle et non contrôlée, aujourd'hui, les habitants de Rachid ou d'ailleurs. Le pouvoir, la réalité du pouvoir d'un individu est directement — mais pas uniquement — liée aux louanges, et au nombre de louanges qui l'accompagnent et qu'il appelle. De la même manière que griots et hommes de pouvoir se construisaient mutuellement, l'homme de pouvoir de Rachid participe de la création de ceux qui le louent, et inversement. Sans l'ensemble des personnes autour de lui pour le louer, Sid Ahmed ould Dié n'aurait pas le pouvoir et la réputation qu'il a aujourd'hui ; cela ne se vérifiera que mieux lorsque nous étudierons les critiques, et nous verrons notamment comment le *hākem*, à Rachid, constituait un espèce d'inverse structurel du maire, tant son pouvoir était réduit à néant et les critiques le concernant autant unanimes que les louanges envers le maire. Les

¹⁸Voir p. 55.

relations entre hommes de pouvoir et griots, si elles sont différentes des relations entre le maire de Rachid et ses habitants, n'en partagent pour autant pas moins un trait caractéristique : l'échange d'argent. Si, pour les griots, l'échange est ritualisé, il n'en est pas moins absent — sous des formes plus ou moins directes de dons, d'aides aux soins, d'aides à la construction, etc. — entre le maire et la population du village. Les paroles de louanges, formalisées dans les poèmes ou non, ne manquent jamais d'insister sur ce point, et obligent également le maire à continuer sur cette bonne voie.

Il est intéressant de remarquer que, la louange forme, comme les autres paroles étudiées dans ce travail, les frontières d'un groupe particulier : en l'occurrence, et dans le cas précis des louanges adressées à Sid Ahmed ould Dié, il est assurément possible de circonscrire précisément son aire d'influence en s'intéressant aux louanges qu'il suscite. Sid Ahmed ould Dié a de l'influence là où il est loué ; là où Sid Ahmed ould Dié est loué, il a de l'influence. Cette remarque va avec la remarque précédente : à savoir que refuser de s'inscrire dans le concert de louanges le concernant, c'est refuser de s'inscrire au sein de la communauté de ceux qui reconnaissent ce pouvoir et qui acceptent d'en jouer le jeu. La sociabilité particulière qui se crée entre ceux qui prononcent des louanges envers les mêmes personnes est liée à la reconnaissance d'une autorité commune. Pour un étranger, ou quelqu'un qui n'a aucun lien familial ou tribal avec les habitants du village (comme ce fut mon cas, bien évidemment), le fait de participer au concert de louanges pour le chef du village fait acte d'allégeance au pouvoir reconnu par tous. Autrement dit, le fait de montrer le respect et d'honorer Sid Ahmed ould Dié au vu et su de tous est une manière simple de rentrer dans le cercle des personnes soumises à son autorité.

Si les louanges obligent un certain nombre de personnes les unes envers les autres, elles obligent bien tout autant celui qui est l'objet de ces louanges : Sid Ahmed ould Dié ne fait pas que « profiter » des louanges qui lui sont adressées, il les subit également. Il n'est sans doute pas besoin de s'attarder trop longtemps sur cet effet : il s'agit simplement de comprendre qu'un individu loué pour sa générosité ne peut, d'un jour à l'autre, devenir un avare accompli. Une personne que tout le monde aime parce qu'elle sait résoudre, avec un sens nuancé de la justice, les petits conflits quotidiens qui font la vie du village ne peut, soudainement, faire preuve d'une partialité suspecte. Sid Ahmed ould Dié est donc lié à l'ensemble des louanges qui lui sont dédiées, plus d'ailleurs que les louangeurs ne le sont envers lui.

Sid Ahmed ould Dié nous permet de saisir un peu les enjeux locaux de la louange, à Rachid, mais il ne se suffit pas à lui seul. J'ai mis en évidence trois objets principaux qui sont dignes de louanges, d'hommage ou de révérence dans la société maure : Allah, les chefs et le territoire. Reprenons le premier terme : Allah. La population de Rachid, en très grande majorité, est composée de *ḥrāṭīn*, d'esclaves affranchis¹⁹, qui forment le seul groupe de population à même de rendre hommage, de manière formalisée, à Allah et à ses prophètes au travers des chants de louange, les *medḥ*. Ceux-ci étaient entendus très souvent dans le village et, plus généralement encore, dans toute la région. De nombreuses soirées,

¹⁹Des statistiques, obtenues par l'intermédiaire de l'entreprise venue faire un forage dans la région, notaient la présence de 1498 habitants sur la localité. Parmi eux, plus de 1000 se trouvent dans des quartiers où la présence *bidān* est nulle ; ils sont donc, pour l'immense majorité, *ḥrāṭīn*. A noter encore que ces chiffres sont assurément surévalués, puisque le nombre d'habitants à Rachid durant la majeure partie de la saison ne dépasse sans doute pas 800.

particulièrement en période de *geytna*, se font au son des *medh* joués par les *hrātīn* de la région, et mis à part les soirées durant lesquelles des mariages sont célébrés, les *medh* sont les seuls chants que l'on peut entendre à Rachid. Une dynamique particulière s'était d'ailleurs instaurée entre des habitants de Rachid et ceux d'un village voisin, *Lahweytāt*, qui tous deux hébergeaient de nombreux *hrātīn* férus de soirées de *medh*. Parmi eux, Mohammed oud Ndah, chauffeur de véhicules de transport de personnes et chanteur soliste, faisait souvent les déplacements entre les deux villages et en profitait pour organiser des soirées de *medh* auxquelles un public nombreux assistait. Il profitait souvent des batteries de ses véhicules pour brancher un amplificateur et donner plus de volume à l'ensemble.

Les hommages au territoire, quant à eux, se font principalement sur le mode de la poésie. De nombreux poèmes composés par des habitants, contemporains ou non, de la région ou du village, font un éloge de l'oued de Rachid. Ainsi en est-il notamment du poème page ci-contre, composé par Ahmed oud Dié, le frère germain de Sid Ahmed oud Dié. Ce poème est intéressant à plusieurs titres : commençons par présenter son auteur et ses liens avec son frère et, d'une manière plus générale avec l'oued de Rachid et ses habitants.

Il faut signaler tout d'abord que Ahmed oud Dié est bien moins souvent présent au village de Rachid que son frère — ce qui, durant l'année de mes recherches, relevait d'une certaine gageure, tant Sid Ahmed oud Dié était peu souvent présent. Je ne l'ai, personnellement, jamais rencontré, même si sa présence m'a été signalée à une reprise durant mes recherches. Toutefois, ce n'est pas tant l'absence physique d'Ahmed oud Dié qui est marquante à Rachid, c'est surtout son absence sociale, soit le fait qu'il est totalement inexistant en tant que sujet des conversations quotidiennes. Le silence qui entoure Ahmed oud Dié est à l'égal du concert de louanges qui entoure son frère : assourdissant. Ahmed oud Dié est, d'une certaine manière, un non-personnage du paisible village de Rachid. Sa maison, pourtant, trône fièrement à côté de celle de son frère. Elle ressemble à une jolie forteresse : de hauts murs l'entourent et ne laissent au passant que la vue sur les quelques arbres qui se trouvent dans la cour et l'antenne satellite permettant, à l'aide d'un savant système complété de batteries et de panneaux solaires²⁰, l'accès aux chaînes de télévision pan-arabes ou francophones. Ce n'est qu'en interrogeant différentes personnes sur les habitations du village, et notamment sur celle particulièrement impressionnante d'Ahmed oud Dié que j'ai appris l'existence de son propriétaire. Puis, au travers de quelques poésies enregistrées, son nom a commencé à apparaître : le fait, d'ailleurs, que l'on connaisse et récite les poésies d'Ahmed oud Dié montre, à tout le moins, qu'aucun sentiment particulièrement fort de rejet à son égard n'existe au sein des habitants du village. Il n'est toutefois pas à passer sous silence quelques silences évocateurs, voire quelques critiques à peine voilées à son propos. Quelles sont-elles ? Principalement un mode de vie par trop « occidentalisé » d'Ahmed oud Dié. Les Maures, pour la plupart d'entre eux, et surtout ceux qui habitent encore les régions rurales, sont très attachés à une certaine idée de la culture maure, la richesse de sa langue, de sa musique, de sa poésie, et de ses signes extérieurs. L'histoire coloniale est principalement relue comme une histoire de la résistance (ce qui est partiellement vrai), et les influences extérieures sont

²⁰Car Rachid, à l'époque de mes recherches, ne possédait pas encore d'électricité. Une centrale de production au diesel se construisait durant l'année de ma présence.

<i>lā yahǧalak ʿanni nāsīk</i>	<i>yā ʿr-rašīd ʿalā nazhad fīk</i>
<i>ʿanta wašāǧarak wa hālīk</i>	<i>mā nansāhum ʿumri faʿwām</i>
<i>al-kadī fakfāk ad-dafīk</i>	<i>hāfztak min ǧabrat laǧmām</i>
<i>nūr al-baḥa dawu yekfīk</i>	<i>fī ʿl-layl ʿilā halag az-ẓlām</i>
<i>wal-mā fīk al-ḍb al-sāǧīk</i>	<i>fīk akmām an-nahīl akmām</i>
<i>wa ʿitbāt aš-šabān ʿitaʿatīk</i>	<i>bād-ḍaḥku ʿl-hwāl w lanḍām</i>
<i>ʿand az-zawān al-ǧaw ʿalīk</i>	<i>amownak wa ʿhalli la-hlām</i>
<i>yā ʿr-rašīd al-mawǧab narhīk</i>	<i>an mān nansa fīk ʿayām</i>
<i>aš-šabān atǧīk atabǧīk</i>	<i>twrapfīk amwalli ʿr-ryām</i>
<i>wa ʿilā ḥad iqad ʿnnak ḥayy</i>	<i>fī ʿl-watāt išuwft laflām</i>
<i>lā tudīyak ʿahlāgak yahīyy</i>	<i>ʿandi ʿannak mā fīk ʿaẓām</i>

N’imagine pas que je puisse t’oublier, Rachid, ou me désintéresser de toi

Toi, tes arbres et tes habitants, jamais de ma vie ne les oublierai
Les roches qui se trouvent dans ton dos te protègent de la poussière des vents

La lumière de la batha t’éclaire la nuit, en cas d’obscurité
L’eau potable ne te manque pas, tu possèdes des rangées et des rangées de palmiers

La jeunesse t’anime tous les soirs de ses rires, de musique et de poésie

Là où se trouve la musique, le climat est agréable et doux pour les rêves

Rachid, pourquoi te délaisserais-je ? je n’oublierai jamais les journées [durant lesquelles]

La jeunesse t’envahit et t’apprécie. On trouve de charmantes filles chez toi

Lorsque quelqu’un décide de rester loin de toi, dans un voiture pour suivre un film

Ne le prend pas mal, tu n’as rien à te reprocher, je sais qu’il n’y a pas de problème

TAB. 5.3 – *Rachid*, par Ahmed ould Dié

souvent considérées comme néfastes à la préservation de la culture telle que l’on se la représente. Or, Ahmed ould Dié va bien à l’encontre de ces clichés. S’habillant toujours à l’occidentale (en chemise et costard au lieu du sacro-saint boubou), ayant pris pour seconde épouse une européenne, francophone parfait, ses habitudes et comportements passent, pour de nombreux individus avec qui j’ai discuté, pour être un peu hautains et dédaigneux par rapport aux habitants de la région. J’ai cru ressentir une certaine aversion pour le mode de vie que représente Ahmed ould Dié, peut-être à son insu d’ailleurs. Toujours est-il qu’il ne jouit pas, et de loin, de la même popularité que son frère, certains m’avouant même qu’Ahmed devait tout ce qu’il avait actuellement à son propre frère.

Celui-ci habite d’ailleurs dans une maison qui, si elle est concomitante à celle d’Ahmed ould Dié, ne lui ressemble en rien. Modeste d’apparence, toujours ouverte dès que son propriétaire est présent, elle n’est composée que de quelques

pièces dans lesquelles Sid Ahmed ould Dié ne se rend que rarement. L'essentiel de la vie se fait, chez lui, dans les deux abris / tentes qui se trouvent au devant de sa maison. C'est là, généralement, que Sid Ahmed ould Dié se tient lorsqu'il est présent à Rachid, et c'est là que toute personne qui voudrait lui parler, ou simplement le saluer, peut venir lui rendre visite à n'importe quel moment.

Ahmed ould Dié, s'il ne possède pas une maison aussi accueillante que son frère, n'en est pas moins un poète — en tout cas, il compose des poèmes et est considéré, par Idoumou Ould Mohamed Lemine (1995, 227), comme l'un des rares poètes actuels du Tagant. Il est de ces gens qui passent leur temps libre à composer des textes rimés dans un style propre au *ḥassāniyya*. Les quelques poésies de son fait que j'ai pu enregistrer chez des habitants de la région ont principalement comme objet Rachid et son histoire. La poésie présentée ici n'est sans doute pas une poésie classique de lieu, mais uniquement de formes de louanges adressées à un seul lieu, uniforme — l'auteur ne distingue pas, par exemple, entre les quartiers de Rachid, ou entre les lieux-dits de l'oued dans lequel se trouve le village. Le poème propose toutefois, c'est indéniable, un hommage appuyé à Rachid et suggère quelques rares descriptions du lieu (les rochers, les rangées de palmiers). Il est en même temps une forme de supplice au lieu, et donc à ses habitants : Ahmed fait pénitence de ses absences répétées du village, de sa présence fantôme et demande au lieu — c'est-à-dire aux habitants — de le lui pardonner. Mais, effet très intéressant, la demande se fait ici sous une forme d'obligation par la louange : les derniers vers font l'éloge du caractère de Rachid, qui ne se vexe pas. C'est ainsi que, par la louange, le poète oblige et ne permet pas aux habitants de se comporter différemment.

J'ai déjà, à plusieurs reprises, évoqué le fait que les poésies de lieu servent souvent à dire l'amour d'une personne, par une forme de métonymie euphémisante : le lieu dans lequel se trouvait une femme évoque cette femme elle-même tout en évitant au poète la fâcheuse difficulté d'énoncer clairement l'amour et celle de désigner nommément l'objet de son désir. Il pourrait, dans le cas d'une poésie de lieu comme celle-ci, y avoir des mécanismes s'approchant de ces figures de style. Ahmed ould Dié, tout comme un amoureux transi, se remémore le temps béni durant lequel il habitait encore le village, ce temps où il pouvait voir Rachid au jour le jour, et transmet, à travers ses poésies, la nostalgie qu'il a de cet endroit. Rendant hommage au lieu, il encense également, par métonymie, les habitants de la région. Et ne désignant aucun d'entre eux spécifiquement, il s'évite l'insoluble problème de savoir qui louer, quelles personnes, quelles familles ou quelles tribus. L'hommage au lieu, sa remémoration élégiaque, permet de montrer du respect pour tous en n'en désignant aucun.

Récapitulons rapidement : Sid Ahmed ould Dié, chef incontesté du village, reçoit pour lui seul les louanges de l'ensemble de la population. Son frère, Ahmed ould Dié, membre éminent des familles dominantes de la région, rend hommage, quant à lui, au territoire. Ces deux éléments mis en parallèle nous incitent à penser que la louange et les témoignages d'affection ou de respect sont partie prenante des questions de domination. Louer, c'est reconnaître la supériorité d'un individu (respectivement d'un territoire), c'est dire sa domination. Par cette reconnaissance, la personne louée peut se sentir obligée et redevable, de la même manière que ceux qui énoncent ces louanges s'obligent entre eux. Ahmed ould Dié ne peut se reconnaître d'individu supérieur, appartenant lui-même à la famille dominante de la région : les seuls hommages qu'il peut rendre sont ceux qu'il adresse au territoire — manière de signifier que personne, en particulier,

n'est digne d'être loué par Ahmed ould Dié.

A l'inverse, quelqu'un qui fait partie des groupes dominés ne peut manquer de louer celui qui règne sur le territoire qu'il habite, sa famille ou sa tribu. Montrant par là, de manière très directe, comment le fait de louer un individu particulier est une manière de reconnaître sa domination. Cela n'exclut bien évidemment pas, comme d'autres poésies que j'ai eu l'occasion d'entendre me l'ont prouvé, qu'une personne issue des familles les plus basses de l'oued Rachid compose une poésie en hommage à la terre sur laquelle elle est née ; l'intérêt est bien, ici, de marquer plutôt l'impossibilité, dans un contexte local, pour une personne dominante, de participer au concert de louanges qui, de près ou de loin, la concerne.

Il est ensuite intéressant de remarquer, et même s'il est difficile de leur donner du sens, que parmi les louanges faites à Rachid par Ahmed ould Dié, nombre d'entre elles font état de la prodigalité de la nature (les palmiers, tout comme l'eau, sont en nombre suffisant, les roches sont adéquatement placées pour mettre le village à l'abri de tempêtes trop importantes, etc.). Faut-il y voir dès lors une forme d'hommage à la prodigalité des habitants de l'oued, qui se font — comme tout Maure qui se respecte — un honneur de vanter leurs généreuses capacités d'accueil des étrangers ? Il y aurait ainsi, d'une certaine manière, une analogie entre l'oued, peu avare de ses bienfaits naturels, et les habitants de l'oued, peu avares de leurs biens matériels. Il n'est pas à exclure que dans un poème comme celui présenté, Ahmed Ould Dié fasse ce rapprochement de manière tout à fait consciente : dans un milieu où la générosité et, d'une manière plus générale, le don est un élément cardinal de la vie politique et sociale, il est tout à fait possible que, par le biais des compositions personnelles qu'il récite, Ahmed Ould Dié rende un hommage non désintéressé aux villageois de Rachid. N'oublions pas comment il est « à part » de la vie du village, tant sa présence est rare, et ses manières de se comporter et de s'habiller sont différentes des autres habitants de la région.

Cet hommage serait d'autant moins désintéressé qu'Ahmed Ould Dié est, sans doute, à la recherche lui aussi d'une reconnaissance de la part des villageois. Le silence relatif à Ahmed Ould Dié ne s'est brisé, durant mes recherches, qu'à certaines occasions durant lesquelles j'enregistrais de la poésie. Ainsi, en produisant de la poésie, qui plus est de la poésie qui plaît aux habitants du village — car, notamment, c'est une poésie qui leur rend hommage — Ahmed Ould Dié s'assure un semblant d'existence sociale et de postérité au sein de ceux qui semblent ne pas lui porter une attention particulière. De manière active, Ahmed Ould Dié se réclame, au travers des louanges, de l'appartenance à une communauté qui ne le reconnaît pas nécessairement comme tel.

Hommage au territoire, marques de respect et d'admiration au chef, louange à Allah sont ainsi bien présentes, et largement présentes dans le petit village de Rachid et dans ses environs. L'étude des personnes et des contextes pendant lesquels ces différentes louanges sont énoncées nous ont montré en quoi elles participent pleinement de l'énonciation et de la construction de certaines hiérarchies, de certaines relations de pouvoir. Il reste toutefois un dernier type de louanges, très fréquentes également, qui ne concerne pas un individu ou une chose particulière mais bien l'ensemble de la population. Il s'agit de petites paroles, d'actes, de gestes ou de marques de respect et d'admiration que chacun peut adresser à l'autre. Actes ou paroles qui bien souvent marquent une forme de relation entre un individu dominant et un dominé, mais peuvent aussi être

le signe d'une simple forme de respect réciproque et se fonder sur une relation dans laquelle l'inégalité n'est pas flagrante : Untel qui se rend chez tel autre et qui, dans la discussion, lui rappelle à quel point son accueil est exceptionnel — cela ne dit pas nécessairement quelque chose sur la relation que les deux personnes entretiennent. Ou telle personne qui, de retour d'un moment passé chez un-e ami-e, ne manque pas de dire à ceux qu'elle rencontre à quel point elle fut bien et généreusement reçue chez ceux qu'elle vient de quitter. Ou encore cette suite de poésies de louanges que l'on ne manque pas d'énoncer lors des mariages célébrés dans le village, qui mettent en avant les qualités des deux familles réunies à cette occasion. Ce genre de paroles positives, de marques de respects ou d'hommages est récurrent dans un village comme Rachid. C'est que, sans doute, l'idée forte selon laquelle l'absence de louange est une forme de critique y est très présente. Elle se traduit, partiellement, par le dicton très connu « Louange de l'un, critique pour l'autre » (*šakr aǧwād aīb aħra*) (Ould El Bekkaï, s.d., 141) ²¹. Diction énoncé par Catherine Taine-Cheikh (2004, 118) dans une forme légèrement différente : *šekr wāħed aīb awħar* (« La louange de l'un est le dénigrement de l'autre », d'où elle propose la formule « qui ne loue pas critique »). Ne pas énoncer la manière généreuse dont on a été reçu chez son hôte, c'est énoncer une critique envers lui : rien d'étonnant, dès lors, à la profusion de paroles positives dans un si petit milieu que Rachid, où l'on ne peut pas se permettre de taire la générosité ou la bonté de l'un et de l'autre, sous peine de se trouver rapidement sous le flot de critiques, cette fois-ci bien énoncées, et non simplement tues.

La plupart de ces paroles, toutefois, s'inscrit dans un jeu de relation complexe et subtil lié à la question de l'amitié : aimer ou apprécier quelqu'un, c'est aussi, et surtout, le louer lorsqu'il est présent comme lorsqu'il est absent. Le simple fait d'énoncer une amitié, le fait d'être ami (*sāħab*) et de le dire, constituent sans doute la forme la plus présente et la plus simple d'hommage en milieu maure. Donner une série d'exemples serait évidemment fastidieux et sans doute ennuyeux, mais il n'est pas inintéressant de signaler comment, tout au long de mes recherches, une question phare revenait de la part de l'ensemble de mes interlocuteurs : *vlān, saħbak?* (Untel, est-il ton ami?). Façon de m'obliger, en me demandant de louer ou de critiquer ceux que je côtoyais, où se trouvaient mes relations d'amitié, façon dès lors de pouvoir me rattacher — positivement ou non — aux comportements de personnes connues par mes locuteurs. Dès lors, il est évident ici que toute parole louangeuse que je peux avoir est une façon d'énoncer et de montrer clairement mes réseaux d'affinités, qui participent pleinement de la construction de ma personne. Ainsi, la louange peut aussi participer, dans des cas comme ceux-ci, à la définition des identités, au positionnement dans les réseaux de personnes connus de toutes et tous. Elle est un des nécessaires liants de l'amitié, une parole à laquelle on ne peut échapper et au travers de laquelle se forment les réseaux d'amitié les plus profonds.

Au-delà des paroles de louanges se trouvent également un série d'actes qui font office de reconnaissance de l'amitié que l'on peut porter pour un individu particulier. Inutile sans doute de les énoncer ici, tant les gestes d'amitié sont nombreux, allant du simple cadeau rapporté de voyage à la composition d'un

²¹Déjà relevé par Michel Guignard (2005, 39). Le terme de *aǧwād* désigne plus précisément, et selon Guignard, une personne généreuse et noble. Ould El Bekkaï le traduit en arabe par *šahṣ*, ce qui ne laisse planer aucune équivoque : le dicton concerne tout un chacun, et non seulement les hommes nobles et généreux.

poème de louange, en passant par les visites que l'on peut rendre à ceux que l'on respecte. J'ai déjà à plusieurs reprises parlé de ces dernières ; ne nous interdisons pas d'y revenir encore. Rendre visite à quelqu'un, c'est lui marquer une forme de respect, c'est honorer et faire vivre une certaine idée de l'amitié que peuvent entretenir des proches. J'ai eu l'occasion de le voir et de le sentir personnellement à deux reprises — intéressantes pour notre propos.

Aziz est le premier villageois que j'ai rencontré en arrivant, le 20 novembre 2003, à Rachid. Son nom m'avait été donné par une connaissance de Tidjikja, et il était connu pour avoir une maison à sa disposition qu'il louait, occasionnellement, à des voyageurs. A peine arrivé, je me suis donc fait amener chez lui, et ai été rapidement invité à séjourner dans sa famille, au lieu de rester seul dans une grande mais triste et vide maison du village. Une amitié s'est ainsi construite, Aziz a fini par me trouver une chambre plus accueillante dans le village où j'ai pu ensuite disposer mes affaires, et nous nous voyions régulièrement : j'allais chez lui, il me faisait l'amitié de venir de temps en temps chez moi — même si mon accueil de célibataire ne valait en rien l'accueil que sa famille pouvait m'offrir. Toutefois, au bout de quelques mois, nos activités respectives se faisant parfois pressantes, nos rencontres étaient moins présentes. Tant que, durant un bon mois, je ne suis pas retourné chez lui, ce que n'ont manqué de remarquer ni son épouse ni son enfant. Alors que je m'en retourne chez lui, une amie de la famille, présente à cette occasion, me répète les mots de Cheikh, l'enfant de quatre ans : *nassārany mā tleyt saḥab bāba* (« le blanc n'est plus l'ami de papa »). Alors qu'aucune parole malveillante, aucun geste malveillant n'était venu remettre en question l'amitié que je portais à Aziz, le simple fait de ne rien faire de positif, de ne plus faire de visite fréquente, a suffi à faire naître cette remarque.

L'autre exemple marquant l'importance des visites, et son assimilation possible à la question des louanges et des marques de respect, concerne ma relation avec une autre personne de laquelle j'ai été très proche, déjà présentée dans les pages précédentes. Yetma, en tant qu'étranger de Rachid, car originaire du sud du pays, arrivé par profession (enseignant) et intégré par mariage au cercle des familles de Rachid, s'est tout de suite montré accueillant avec un étranger comme lui, perdu dans les méandres des relations du village. Je lui ai régulièrement et souvent rendu visite, et de nombreuses informations tues sur les relations des uns avec les autres sont parvenues à mes oreilles par son intermédiaire. Notre amitié prenant peu à peu forme, il a décidé, à une reprise, de venir chez moi pour quelques courts instants. La manière dont il est venu, le temps — très court — passé chez moi, le fait qu'il n'accepte même pas de boire le thé (ce qui, alors, aurait pu prendre plus d'une heure), et la justification très directe donnée à sa présence (« tu es venu me rendre visite, il faut au moins que je vienne une fois ») ne laissent planer aucun doute : il y a, dans les nombreuses visites rendues les uns aux autres, un devoir très clair d'amitié. Et en se rendant les uns chez les autres, de la même manière qu'au moment où l'on dit du bien d'un autre, on crée des réseaux d'amitié autant qu'on les dit et les affirme à tous. De cette manière il est possible d'assimiler la visite à une forme d'hommage, de marque de respect ou, en tout cas, à un acte positif qui répond à la parole positive que l'on va, par la suite, énoncer devant d'autres personnes rencontrées. Autrement dit, aller à la rencontre de celui que l'on loue va de pair avec le fait de le louer. Les effets des paroles sont assimilables aux effets des actes, et l'un ne peut aller sans l'autre. Il est inimaginable que les louanges ne

se réalisent pas au travers de leurs actes : on ne peut dire du bien d'un autre et l'ignorer complètement dans la vie quotidienne. Ne pas rendre de visite à celui que l'on loue annule entièrement toute louange et, inversement, toute visite qui serait suivie de critique (ou de simples silences) serait immédiatement comprise comme purement intéressée et factice.

L'ensemble de ces faits et gestes participent ainsi d'un même mouvement tendant à créer des réseaux d'amitiés, des réseaux de personnes solidaires les unes des autres à travers les paroles et les gestes. C'est, notamment, par cet ensemble de paroles et de faits positifs que se crée des groupes d'amitié partageant un ensemble de valeurs communes, ou du moins d'accord sur certaines valeurs communes ; parmi celles-ci, la reconnaissance d'une personne hiérarchiquement supérieure. C'est ainsi non seulement la louange de ces personnes, entre elles, qui participe de la création de ce groupe de solidarité, mais aussi la louange commune d'une personne reconnue comme supérieure.

L'harmonie qui se dégage du tableau de Rachid tel que je le dépeins ici autour de Sid Ahmed Ould Dié n'est assurément pas entièrement fausse²², mais elle est tout aussi assurément temporaire. Des circonstances historiques et contextuelles font que, lors de ma recherche, ce consensus assez inhabituel en Mauritanie pouvait être constaté, mais il y a fort à parier qu'il n'en a pas été ainsi tout au long de l'histoire de ce village, et que la figure de Sid Ahmed Ould Dié n'attendait qu'une période plus difficile pour se ternir et ne plus faire l'unanimité actuelle. Cet état m'a toutefois permis de constater l'importance de toutes formes de paroles et gestes positifs dans la construction d'un sentiment particulier, tendant à faire ressentir à tout un chacun le partage d'un destin commun.

Cette belle unanimité ne doit bien évidemment pas nous faire oublier de quelle manière des paroles et des gestes négatifs coexistent nécessairement avec cet ensemble de louanges — ne serait-ce qu'au travers de tous ceux laissés dans l'ombre, et donc critiqués, par la louange de Sid Ahmed Ould Dié. Les failles que ces gestes et paroles ouvrent peuvent tout aussi bien faire vaciller les louanges que les renforcer. Si louange de l'un est critique de l'autre, la réciproque doit être vraie : critique de l'un est assurément louange de l'autre. Voyons cela plus précisément.

Critiques locales

Nous avons vu comment les critiques sont proches des insultes et autres injures, et comment elles ne peuvent être prononcées par tous à n'importe quel moment — aux deux exceptions notables des insultes amicales qui, elles, sont entendues à n'importe quelle heure de la journée, et de la satire liée à une relation de domination trop importante pour être remise en question. Il s'agit donc maintenant de voir comment, dans un contexte local comme celui de Rachid, les paroles négatives occupent tout de même une place de choix, ne serait-ce que par la négative, que par le silence qu'impliquent les louanges trop importantes de Sid Ahmed Ould Dié. Mais aussi, et surtout, comment elles se disent et s'énoncent tout de même malgré les nombreuses interdictions qui pèsent sur elles.

²²Bien qu'elle puisse sembler résulter d'une perception relativement naïve ou enchanteresse du terrain. Toutefois, les nombreuses discussions, sans fard, que j'ai pu avoir avec différentes personnes plus ou moins directement impliquées dans les relations villageoises de Rachid m'ont convaincues qu'il existait, dans ce village et à cette époque, une unanimité rare.

Il semble premièrement nécessaire de faire une rapide mise au point méthodologique : travailler sur la question des critiques est, en milieu maure, un véritable casse-tête chinois. Il est pour ainsi dire impossible d'obtenir des informations de manière directe : personne n'a jamais accepté, notamment, de m'enregistrer une poésie de critique ; je n'ai eu la chance qu'à une seule reprise d'entendre de vive voix une de ces poésies, après seulement que celui qui l'ait prononcée se soit assuré que je ne disposais d'aucun moyen d'enregistrement avec moi ; je n'ai bien évidemment pas été capable de comprendre immédiatement ce poème, et moins encore de m'en souvenir. Il est tout aussi compliqué d'obtenir ne serait-ce que des informations lexicales concernant les injures ou les critiques. C'est finalement vœu pieux que de désirer récolter de manière un tant soit peu systématique des reproches ou autres critiques que l'on pourrait faire envers telle ou telle personne. Bref, d'une manière générale, les paroles négatives, dès lors qu'elles sont à prendre sérieusement, n'ont pas bonne réputation et bien peu de monde, voire personne, n'est prêt à aller à l'encontre de cette mauvaise réputation. C'en est déjà dire beaucoup sur l'importance des paroles négatives, sur leur pouvoir potentiel immense, et surtout sur les effets qu'elles sont censées provoquer.

Dès lors, j'ai essayé de travailler de la même manière que ceux avec qui je partageais ma vie vivaient : en interprétant avant tout les paroles positives, en m'interrogeant sur le fait que l'on mentionnait de manière systématique Untel ou tel autre pour en dire du bien, mais qu'aucune parole — ni positive ni négative — ne parvenait à mes oreilles sur tel ou tel autre. Les investigations par questions dirigées étant généralement impossibles ou, plus que pour tout autre objet, sujettes à de sérieuses restrictions, je me suis donc contenté de répertorier les instants durant lesquels je pensais percevoir des critiques, ou durant lesquels je pensais pouvoir comprendre, par effet de miroir, certaines réticences liées à des individus alors que je n'entendais que louanges d'un autre individu.

La retenue liée à l'énonciation de critiques s'est toutefois très légèrement réduite à mesure que les liens de confiance que je pouvais construire gagnaient en substance. Lors de discussions informelles, en soirée ou en journée autour d'un thé, des personnes qui s'estiment entre elles comme gens de confiance ne tarissent en effet pas de critiques diverses à l'encontre d'autres individus ou groupes. Durant de longs mois, je cherchais au mieux à voir et à entamer des relations avec un maximum d'habitants, nonobstant les relations de rejet ou d'amitié existantes au sein du village de Rachid. Cette position n'était évidemment pas du tout adéquate au déliement des langues et à l'écoute de paroles négatives, étant donné ma position de « traître » (ou en tout cas de passeur) potentiel. Étant en bonnes relations autant avec certains qu'avec leurs ennemis jurés, je ne pouvais être digne de confiance ni pour les uns, ni pour les autres. Ce n'est que lorsque, malgré les recommandations d'usage des manuels de méthodologie, les amitiés et les rejets de certains commencent à se faire montre, lorsque les preuves de confiances sont peu à peu données et confirmées envers certains plutôt que d'autres, que les paroles critiques peuvent commencer à poindre. Ce qui m'a alors frappé, c'est la violence avec laquelle celles-ci sont alors énoncées : une même personne pouvant garder sa langue lorsque la nécessité fait raison peut être plus tard à l'origine de critiques d'une dureté non négligeable.

Cette impression naissait sans doute aussi en contraste par rapport aux paroles entendues auparavant. En effet, les paroles positives ou négatives prenant bien souvent place au sein de relations de type compétitif, il ne m'était pas rare

d'entendre des louanges qui étaient en fait autant de manières de tester les interlocuteurs et de critiquer les personnes louées, par une forme de louange hyperbolique et, du coup, ironique. Ainsi, par exemple, je reviens une fois de chez Fatimatou et m'arrête chez Liha, son ennemie jurée (ce que j'ignore bien évidemment au début de mon travail de recherche). Afin de m'obliger à me placer dans ces relations interpersonnelles, et afin d'avoir mon avis sur Fatimatou, Liha me demande simplement d'acquiescer aux louanges par trop abondantes qu'elle énonce devant moi. Je me retrouve alors dans une position fort peu confortable, sommé d'approuver ces louanges que je sens trop emphatiques pour être sincères, ou alors de les corriger et, dès lors, de critiquer Fatimatou — ce que cette dernière ne manquera pas de savoir dans les jours (si ce n'est les minutes) qui suivent... Ces jeux fréquents ayant pour but de tester aussi bien mes amitiés que mes capacités rhétoriques (à me sortir sans trop de mal d'une situation peu confortable) ou ma sincérité m'ont ainsi fait entendre, jusqu'à satiété, des louanges de certains individus pourtant détestés par les énonciateurs. Dès lors et par contraste, les critiques qui, parfois, et après de longs mois, ont suivi, paraissaient bien évidemment plutôt colorées.

Ces quelques préambules méthodologiques me font rentrer très directement dans ma problématique. Elle pourrait se résumer par cet avis, donné un jour par Haba suite à l'écoute d'un poème élégiaque composé par Mohammedne ould Bleïl à l'attention de Sa Majesté Hassan II, roi du Maroc. Mohammedne a eu l'occasion de partir durant deux semaines dans ce pays, dans le cadre d'un projet de développement des cultures de palmiers. Il a composé, à son retour, un poème de louange pour le roi, poème qu'il n'a jamais eu l'occasion de transmettre au principal intéressé. A l'écoute de ce poème Haba, lui-même poète, a simplement haussé les épaules puis déclaré péremptoirement : « ce n'est pas une vraie louange ». Tentant de percer un peu le mystère de cette affirmation, j'ai compris que, pour Haba, la louange ne peut être sincère que si elle est le résultat d'un comportement digne de la part d'un individu particulier — toute autre louange pouvant être considérée comme simplement opportuniste. La louange est donc susceptible d'être sincère ou non, ou du moins est-elle susceptible d'être perçue comme sincère ou non. Qu'en est-il dès lors de la critique ?

Celle-ci semble bien peu souvent susceptible d'être taxée d'hypocrite ; la sincérité de celui qui l'énonce n'a jamais été mise en question. Lorsqu'une personne critique, elle... critique, tout simplement²³ ! Contrairement à presque toutes les paroles présentées dans ce travail, la critique ne laisse pas d'ouverture à l'interprétation : sa simple énonciation lui suffit comme certificat de vérité. C'est peut-être là une des raisons de l'interdit qui règne autour de la critique : non seulement elle est parole négative, mais surtout elle est parole directe, parole pauvre puisqu'elle ne peut être travaillée, interprétée, puisqu'on ne peut pas jouer avec. La critique, énoncée directement, fait très nettement figure de parent pauvre de la parole, elle ne permet aucune discussion ni aucune stratégie d'énonciation particulière. Tandis que le spectre de la louange va de la louange la plus sincère à la critique sans ménagement, le spectre de la critique se réduit à la simple critique, sans prise de distance possible, sans aucune possibilité d'énoncer plusieurs choses en même temps, sans possibilité de jouer avec la richesse de la langue : on comprend dès lors très bien la résistance qui peut s'appliquer à son

²³A l'exception, bien sûr, des critiques dites amicales qui, elles, ne sont pas censées être prises au premier degré, pas plus que les louanges par antiphrase (Taine-Cheikh, 2006, 253).

énonciation face à des individus qui ne sont pas de confiance. Dès qu'une critique est prononcée, il est impossible de reculer devant la violence de la parole, tout comme il est impossible de simplement nuancer la critique. Toute critique dite doit ainsi être assumée — on imagine donc très bien les raisons pour lesquelles il est impossible d'avoir une critique ou un poème de critique enregistré sur une bande magnétique !

Cette pauvreté de la critique — qui contraste d'ailleurs avec la richesse sémantique des formules de critiques ou de malédiction — explique peut-être aussi l'importance des formes indirectes de critiques que sont la louange à l'autre ou le silence. Revenons au cas paradigmatique de Sid Ahmed Ould Dié, déjà largement étudié dans les premières parties de ce chapitre. Si son éloge était unanime, il va de soi que son règne sans partage ne pouvait faire l'unanimité, et que certains "prétendants au trône" se faisaient connaître de temps en temps. Il en était ainsi notamment de Mohammed Islem Ould Khouna, logeant avec sa famille et quelques familles d'esclaves et de *hrāṭīn* à quelques kilomètres de Rachid, au lieu-dit *rās ʔarāf*. Il avait déménagé depuis plusieurs années dans cet endroit, tentant d'amener avec lui quelques déçus de Sid Ahmed Ould Dié et de leur proposer une alternative à la vie de village de Rachid. Malheureusement, tous ces efforts s'étaient, jusqu'à présent, révélés vains. Malgré tout, il continuait son travail et s'efforçait de créer un pôle villageois concurrent à Rachid et peu éloigné de celui-ci, pôle dont il serait alors le chef. Parmi les démarches concrètes qu'il entreprenait, il faisait jouer au maximum ses relations pour que l'éducation nationale continue de payer l'enseignant dans la salle de classe qu'il avait fait construire — mais qui ne trouvait d'autres élèves que ses propres enfants — et il était venu me solliciter pour l'aider à trouver des financements pour construire une bibliothèque et un dispensaire dans son hameau. Tout au long de mes recherches, je n'ai pu entendre qu'une seule personne me dire, directement, que les efforts de Mohammed Islem Ould Khouna n'étaient appréciés d'aucun et que son caractère ne faisait, lui, pas l'unanimité — pour le dire de manière atténuée. Pourtant, et c'est là que la question de la critique par le silence est centrale, aucune autre parole négative à son égard n'est parvenue à mes oreilles : simplement des silences, parfois gênés.

Le silence qui se fait critique est-il descriptible ? Pour qu'il le soit, il faudrait qu'il soit possible à circonscrire, ce qui semble aller à l'encontre des raisons mentionnées de son existence : si c'est le silence qui se fait critique, c'est justement parce qu'on ne peut pas le définir, et qu'il est une critique « prononçable ». Dès lors, et plus que pour toute autre parole, la question de la sur-interprétation est centrale pour celui qui cherche à décrire un silence évocateur : je n'y échappe évidemment pas. Il n'en reste pas moins que, à plusieurs reprises, j'ai cru observer ce genre de silences concernant Mohammed Islem Ould Khouna. Mes compagnons, d'habitudes si diserts sur les faits et gestes de tout un chacun, ne manquant pas de commenter les mouvements et les dires de tous les habitants du village avec parfois un peu de moquerie, se taisent étrangement lorsque je rapporte des faits liés à Mohammed Islem Ould Khouna. Une parole lancée qui tombe dans le vide ; un hameçon qui ne prend pas ; des sujets de discussion qui, étrangement, changent ; un malaise teinté d'un peu d'ironie lorsque le nom en question est prononcé. Sont-ce là des marques de critiques, des insultes lancées à la figure de celui qui essaye de concurrencer Sid Ahmed Ould Dié ? Impossible affirmation, qui tend à confirmer les intuitions données ci-dessus : plus la critique peut faire mal, moins elle peut s'exprimer par des paroles, et plus les silences

sont évocateurs. Mais ceux-ci ne se laissent bien évidemment jamais saisir et ne révèlent jamais les insondables profondeurs qu'ils ne laissent qu'entrevoir...

Il pourrait être possible d'évoquer aussi d'autres silences, ceux qui font notamment d'Ahmed Ould Dié un homme inexistant dans les conversations quotidiennes ; ceux qui m'ont fait comprendre qu'une personne que je commençais à fréquenter assez souvent lors de mes passages à Tidjikja, la ville voisine de Rachid, n'était pas forcément aimée par les membres de la famille qui m'y hébergeait ; ceux qui, également, faisaient des deux *hākem* envoyés à Rachid durant mon année de recherche des sortes d'inverses structuraux parfaits du maire du village, tant sur le point de leurs activités et de leurs pouvoirs respectifs que du point de vue des paroles prononcées par les habitants à leurs propos (inexistantes pour l'un, surabondantes et très positives pour l'autre). Il semble vain de faire le tour, infini, de toutes ceux dont on ne parle pas à Rachid, ou ailleurs. Toutefois, si l'importance et la violence de certains silences pouvait être mesurée, elle se ferait sans doute par un facteur de corrélation entre l'importance que certains cherchent à avoir dans un lieu donné — ici Rachid — et le silence que leurs mouvements entraîne. Si je parle de Mohammed Islem Ould Khouna, c'est pour marquer à quel point il cherche à se faire connaître et à faire parler de lui, et à quel point il n'y arrive pas. Le cas d'Ahmed Ould Dié est bien différent : le silence qui règne autour de lui peut (et doit, dans une certaine mesure) assurément être interprété comme une forme de critique, mais il doit surtout être remis en question du fait de la relative indifférence qu'il porte à la région. Ahmed Ould Dié est absent des discussions avant tout parce qu'il est absent de la région ; il en est tout autre d'un Mohammed Islem Ould Khouna cherchant à tous prix à se faire connaître et reconnaître par un maximum d'individus.

Un autre aspect essentiel lié à la critique est évoqué plus haut, ainsi que par Catherine Taine-Cheikh (2004, 110) : il s'agit de l'insulte comme forme d'épreuve morale. Savoir recevoir une insulte sans pour autant en venir aux mains, voire même sans avoir l'intention de répondre à cette insulte, sont choses attendues. Pour Taine-Cheikh, la violence, comportement rare et qui apparaît comme « caractéristique des basses classes » (*op. cit.*, 109), est la seule réponse possible lorsque la relation s'est dégradée à un point ultime : les mots ne suffisent plus, et ne peuvent qu'appeler une réponse par les mains. Mais la violence physique ressemble, en fait, à l'insulte, dans la mesure où toutes les deux sont pauvres d'un point de vue sémantique, univoques et peu à même de faire naître l'interprétation, le doute ou l'ambiguïté. Tant l'une que l'autre semblent finalement marquer une étape dans la dégradation de la relation, et toutes deux surtout sont des aveux de faiblesse, puisqu'elles sont des « paroles pauvres ».

Considérée comme une forme de jeu agonistique, la relation de critique se termine en queue de poisson lorsqu'un des deux partenaires n'est plus à même de dynamiser le jeu, de le nourrir en proposant une série de paroles complexes, et l'insulte semble finalement être un point, pas toujours final puisque reste après lui la violence physique, à cette relation. Contrairement au silence — ou à la plaisanterie, ou à l'ironie, ou à la louange hyperbolique, ou toute autre forme de parole complexe — l'insulte claire et nette ne permet pas de complexifier la relation, et ne permet aucune fuite, aucune suite, elle n'ouvre pas mais, bien au contraire, ferme la relation.

Il faut alors revenir sur un autre aspect de l'insulte, qui est son omniprésence

dans la relation éducative²⁴. El-Qualia, chez qui je me rendais souvent, par exemple, et qui ne cesse d'insulter son enfant pour le tester, pour voir s'il sera ou non à l'écoute des malédictions qu'elle profère envers lui, fait-elle preuve d'ingratitude envers son fils ? Assurément, dans le cadre qui est le nôtre, il s'agit plutôt d'une manière de préparer son enfant à, justement, ne pas répondre à l'insulte par l'insulte. Ce genre de comportement est à mettre en relation avec celui, observé dans l'ensemble des couches de la population, qui cherche à mettre les enfants dans l'embarras par une série de questions pièges mettant en jeu l'amour porté par l'enfant à ses proches. « Qui est-ce que tu préfères, ton père ou ta mère ? » et autres questions analogues. De quoi s'agit-il ici ? De l'apprentissage de deux aspects essentiels liés à la louange et à la critique : le premier, c'est que louange de l'un est critique de l'autre. Si l'enfant a le malheur de répondre qu'il préfère sa mère, il sera immédiatement remis à l'ordre pour avoir critiqué son père. Le second, c'est celui de la capacité rhétorique nécessaire, cette fois, pour proférer des paroles de louange. De la même manière qu'il est nécessaire de savoir ne pas répondre à l'insulte par l'insulte, il faut savoir énoncer des louanges de manière à ne pas exprimer de manière trop directe les critiques.

Ces remarques peuvent être renforcées par un exemple particulier. Dans le village de Rachid, je n'étais pas le seul étranger à être présent, dans la mesure où cinq enseignants, mutés par l'éducation nationale, étaient présents durant toutes les périodes scolaires, et issus de régions différentes de Mauritanie. La plupart d'entre eux (trois sur cinq) étaient issus d'ethnies non arabophones. C'était le cas notamment d'Abdallah Samba Sarr qui, pourtant, avait fait des efforts très importants pour apprendre le *ḥassāniyya* et était généralement très apprécié par les villageois. L'éducation nationale envoie de temps en temps un ou plusieurs inspecteurs dans chacune des écoles de Mauritanie, afin de vérifier que les cours sont bien enseignés et de récolter les doléances de uns et des autres. Lorsque, au mois de mai 2004, un inspecteur *bidān* est venu à Rachid, celui-ci ne s'est pas comporté comme Abdallah le désirait, n'écoutant pas ses propres remarques et cédant trop facilement, selon le goût d'Abdallah, aux désirs de personnes influentes de la région ou du village. L'inspecteur se comportait de plus de manière très hautaine avec les enseignants, ceux-ci désirant plutôt être pris comme des collègues plutôt que comme des enfants à qui l'on distribue bons et mauvais points. Les tensions étaient à leur comble à cette occasion, et Abdallah n'a pas hésité un jour à exprimer clairement ses désaccords et disant ses quatre vérités à l'inspecteur. Critique directe, non voilée.

Le soir, je bois un thé chez Yetma, un autre des enseignants, *bidān* celui-ci²⁵. Abdallah arrive alors, ainsi que deux des autres enseignants. Il fait le récit de la journée, insistant sur les paroles directes qu'il a prononcées devant l'inspecteur : « moi, si j'ai quelque chose à dire, je le dis en face. Chez nous, c'est comme ça que ça se fait ». Les réactions de Isselmou et Sidi, deux des autres enseignants, sont immédiates : *ḥada mā yengāl* (« Cela [les critiques prononcées par Abdallah], on ne le dit pas »). Et Abdallah de répondre : *ḥāleg šī fī ed-duwniā mā yengāl* ? (« Il y a des choses ici-bas qui ne se disent pas ? »).

Le malentendu est ici pleinement d'ordre culturel²⁶ : l'emploi (ou plutôt

²⁴ Ayant principalement vécu avec des personnes de classes considérées comme basses — *ḥrātīm* et esclaves — je ne peux généraliser cette omniprésence à l'ensemble des classes de la société maure ; il y a même fort à parier que cela soit un trait spécifique des dites classes.

²⁵ En fait *ḥartāni*.

²⁶ Par opposition à personnel : il s'agit simplement de dire que le malentendu est lié à un

le non-emploi) de la critique et de l'insulte n'est pas acceptable pour Abdallah, pas plus que le fait qu'il ne soit pas censé, d'un point de vue des us et coutumes langagiers maures, énoncer ouvertement et franchement les critiques. Yetma, locuteur hassanophone, explique à Abdallah de manière assez prosaïque sa position : « ça ne sert à rien de parler si tu n'as pas de bénéfice. Parle avec quelqu'un qui peut résoudre tes problèmes, pas avec celui qui va les empirer », faisant allusion à la relation hiérarchique existant entre Abdallah et l'inspecteur. L'interprétation que l'on peut donner à cette remarque va dans le même sens que toutes les autres : entre personnes qui se doivent le respect, l'expression directe d'une critique est un aveu de faiblesse, et elle nuit directement à l'énonciateur beaucoup plus qu'à la personne visée²⁷. La relation — du moins la relation verbale — entre l'inspecteur et Abdallah est désormais close, puisque l'expression directe de la critique ne permet ni aux uns ni aux autres de poursuivre la discussion. L'inspecteur se trouve dans une double situation de force, tant par sa hiérarchie professionnelle que par le fait qu'il ne soit pas rentré dans le jeu d'Abdallah. Celui-ci, par contre, pour n'avoir pas su répondre à des attitudes de dénigrement par des formes de critique plus riches que la simple énonciation directe, se retrouve dans la situation de l'enfant qui dit préférer sa mère à son père, ou de celui qui répond à l'insulte par l'insulte. Pris au piège de sa parole trop directe.

Louanges et critiques, inséparables paroles

Louanges et critiques sont telles un vieux couple : inséparables. Les unes viennent avec les autres, l'énonciation d'une louange vaut pour critique, l'énonciation d'une critique vaut pour louange. Ainsi, leur complexité vient, notamment, de leurs indissociables existences : le second sens des louanges n'est pas tant à chercher dans l'expression même, mais bien plus dans la non-expression, dans ce qui pourrait venir avec mais qui ne vient pas, dans la place que la louange creuse pour que la critique vienne s'y lover. Contrairement aux expressions, par exemple, de la plaisanterie, bon nombre de louanges ou de critiques ou de louanges ne sont pas à prendre au deuxième degré : la complexité de leur compréhension leur vient d'ailleurs.

Louanges et critiques, prises d'un seul tenant, dépendent autant des hiérarchies et des statuts en place qu'elles permettent de les exprimer voire de les confirmer, les faire ou les défaire. Elles permettent tout d'abord aux différents pouvoirs, aux amitiés ou aux hiérarchies de se dévoiler. Le simple fait de leur énonciation nous renseigne sur les statuts des uns et des autres : le dominé est généralement celui qui loue, le dominant ne s'abaissant à louer plus faible ou moins bien placé que lui. Mais louanges et critiques sont aussi une manière de faire ou de défaire des réputations, celles-ci participant des statuts des uns et des autres. S'il est difficilement imaginable de réduire le pouvoir ou une certaine position de pouvoir aux louanges qu'elle peut susciter ou non, les paroles positives énoncées à l'égard de l'une ou l'autre personne n'en restent pas moins un des éléments essentiels à la légitimité que celui-ci requiert. Autrement dit,

ensemble de manières de faire apprises par les protagonistes dans des milieux différents, et non simplement à des différences de personnalité.

²⁷Ce qui n'est pas le cas, comme me l'a fait remarquer Catherine Taine-Cheikh, d'une critique énoncée par un maître envers son esclave, ou d'une mère envers sa fille.

tant Sid Ahmed ould Dié que le colonel Taya — avant qu'il ne soit renversé — assoient leur légitimité, en partie, à l'aide des louanges qu'ils reçoivent. Dans ce second cas, toutefois, le revirement instantané des paroles de la population maure suite à la destitution du président semble nous indiquer que ce soit bien plus le pouvoir lui-même qui est loué, et non la personne.

Formalisée très tôt dans l'histoire maure par l'intermédiaire des griots rattachés aux hommes et aux familles du pouvoir, la louange ne possède aujourd'hui, à l'exception des louanges observables dans les médias d'État, plus l'importance officielle qu'elle pouvait avoir avant la colonisation. Elle n'en reste pas moins une forme de parole fondamentale, omniprésente et essentielle aux enjeux de pouvoir discutés dans ce travail. Pour reprendre la métaphore que j'essaie de tisser tout au long des chapitres, il semble que louanges et critiques sont, tout comme les autres paroles précédemment discutées, autant de ces parties, de ces batailles qui s'inscrivent dans le championnat de la vie ou des réputations des uns et des autres. Parole qui permet, mais avec la complexité que j'ai voulu mettre en avant, de participer au maintien ou à la contestation des pouvoirs existants.

Chapitre 6

Flirter

Arrivant dans les régions qui forment aujourd'hui la Mauritanie, Ibn Battûta (1968 [1854], p. 402 sq) marque son étonnement devant la liberté procurée aux femmes dans un pays musulman¹. Aujourd'hui encore, dans une période pourtant rigoriste de l'histoire musulmane à laquelle la Mauritanie n'échappe pas, les femmes s'y promènent bien souvent librement, discutent, plaisantent, interpellent les hommes qu'elles voient passer et n'hésitent pas à recevoir chez elles, lorsque leur statut marital le permet, de nombreux prétendants pour des conversations galantes.

Cette place remarquable occupée par la femme maure rend l'étude des relations de flirt tant ludique que porteuse de sens. Les recherches sur la société maure font une belle place aux études sur les femmes et leur statut : de la monographie d'Odette Du Puigaudeau (2002) aux textes sur le mariage ou la poésie amoureuse de Corinne Fortier (2004a) en passant par les études sur le désir de Aline Tauzin (2001), les femmes, leur statut, les relations qu'elles entretiennent avec les hommes constituent peut-être l'aspect le plus largement et profondément étudié de la société maure. Les recherches mettent en avant certains points importants qui marquent la spécificité des relations hommes / femmes : la relative liberté de la femme, la proximité entre la manière de concevoir l'amour en pays maure et l'amour courtois moyenâgeux, certains rapports d'inversion spécifiques qui permettent à l'universelle domination masculine d'être remise en question lors de moments particuliers ou les mises en scène des rapports de sexe dans les cérémonies de mariage. Toutefois, la complexité et l'étendue de la thématique laisse encore de nombreuses questions ouvertes. Dans cette optique, je me suis intéressé aux relations quotidiennes de flirt qu'entretiennent jeunes hommes et femmes, à la manière dont une relation de séduction et de flirt est négociée et, parfois, menée à terme par des partenaires potentiels.

Nous verrons que, une fois de plus, les interactions nécessaires pour dire et pour faire évoluer une relation de flirt sont marquées par l'omniprésence de termes qui permettent de jouer avec le sens des mots, et aux individus de faire preuve de leurs talents oratoires tout en essayant de tester ceux de leurs partenaires.

¹Ce chapitre reprend certaines formulations et analyses d'un article publié précédemment (Schinz, 2007). Pour des raisons aisément compréhensibles, j'ai décidé dans ce chapitre, contrairement à tous les autres, de protéger l'anonymat de la majeure partie des protagonistes.

Le flirt au quotidien

L'étude de la vie quotidienne montre l'importance de la place occupée par les rapports de charme et de séduction, à mi-chemin entre le jeu, la distraction, l'art de vivre et l'habitude. A Rachid, comme dans l'ensemble du pays sans doute, de nombreux exemples me permettent de mettre en exergue la prééminence des rapports de séduction dans la vie quotidienne. Ceux-ci sont toutefois limités par un code de pudeur et de respect strict, la *saḥwe*. Ce terme polysémique désigne aussi bien, selon Taine-Cheikh (1988–), la pudeur, le respect, la déférence, la retenue, la réserve, que la honte, la modestie ou la timidité. Le code auquel il se réfère n'entre en vigueur que lorsque des hommes de parenté proche se trouvent dans un même lieu : lorsque, par exemple, deux frères sont en présence, ou un fils et son père, ou deux cousins proches, etc. Il devient dès lors impossible d'évoquer certains sujets sensibles (tout ce qui est lié à la séduction et aux femmes), d'écouter de la musique et de fumer. Celui qui s'aventurerait malgré tout à évoquer ce genre de sujets serait susceptible de ressentir un profond sentiment de honte devant l'assemblée.

Étant donné que ce genre de situation dépend des hommes présents dans un même cercle de discussion, elle est susceptible d'évoluer à n'importe quel moment : un nouvel arrivant se pose dans la tente ou la chambre, il possède des liens de parenté proche avec un autre homme présent : tout le monde doit faire preuve de respect et éviter les sujets de discussion évoqués ci-dessus. Un fin observateur peut parfois, même sans connaître personne, noter ce subtil changement lors d'une nouvelle arrivée : les corps ont alors tendance à se faire un peu plus strict, les éventuelles femmes présentes réajustent leur voile, de la distance est marquée entre hommes et femmes, chacun cesse de discuter de sujets futiles, la plaisanterie, d'une manière générale, n'est pas aussi présente que d'habitude, etc. Mais les signes étant subtils, voire parfois imperceptibles, il peut arriver que le nouvel état de fait doive être signalé à un imprudent. Une expression au moins existe pour ce faire : « la natte n'est pas plate » (*metgādd*, qui signifie littéralement « de même hauteur »), et permet de dire à chacun que deux personnes au moins se trouvent dans une relation de respect, obligeant tout le monde à se tenir correctement.

Cette situation, durant laquelle au moins deux hommes se doivent le respect, n'est généralement pas très appréciée, tant elle impose une certaine retenue dans les faits et gestes de chacun, bien souvent contre les envies de tous. J'ai vécu, durant quelques temps, en 1998, en compagnie de deux frères orphelins et célibataires. Ils habitaient seuls dans un *māhmel* construit non loin d'un campement dans lequel ils se rendaient souvent. Tous les deux étaient fumeurs, mais le petit frère ne pouvait fumer devant son grand frère, et celui-ci ne pouvait, par exemple, pas demander à son petit frère de lui donner un peu de tabac lorsqu'il en manquait. Cette situation un peu particulière donnait lieu à un ensemble de stratégies dont le but était justement de contourner ces interdits de respect et de pudeur. Brahim (le grand frère) simulait par exemple un mal de tête — le symptôme de celui qui est en manque de tabac — avant de sortir de l'habitation quelques instants en prenant bien soin de laisser sa tabatière au vu de tous. Salek, son petit frère, pouvait alors la prendre, y introduire un peu de son propre tabac, avant que Brahim ne revienne parmi nous pour enfin fumer une pipe bien méritée. Ce petit exemple montre bien à quel point ce code de pudeur ne peut pas être rediscuté et fait partie intégrante des rapports

interpersonnels. Il montre surtout les stratégies nécessaires au contournement des interdictions qui pèsent sur chacun des personnages en présence, et le fait que ces stratégies sont, d'une certaine manière, épuisantes. Dès lors, au lieu de s'épuiser à contourner ces interdits par des stratégies et des circonvolutions pénibles, tout sera fait plutôt pour éviter ce genre de situations : ainsi, par exemple, d'un homme qui se joint à un cercle de discussion dans lequel un de ses proches parents est présent. L'un d'entre eux deux ne tardera pas à quitter le lieu, afin de préserver une sociabilité entre pairs amicale et libre de toute contrainte.

Toutefois, au sein d'une habitation familiale, il est extrêmement fréquent que ce genre de code de respect soit en vigueur, puisque bien souvent au moins un homme âgé (le mari de la maîtresse de maison, parfois son père) et un plus jeune vivent sous le même toit : la simple présence de deux frères suffit. Dès lors, il est rare que les maisons privées (à quelques exceptions près que je discuterai plus bas) soient de hauts lieux du flirt : elles sont bien plus le lieu où toute forme de liberté de parole ou d'action est sérieusement restreinte en raison du code de *sahwe* qui y est appliqué. C'est ainsi que, de manière apparemment paradoxale, ce sont bien plus souvent les lieux publics ou des lieux privés spécifiques qui sont, comme nous le verrons, le plus à même d'être le théâtre des rapports de séduction. Ainsi la quotidienneté du flirt et des rapports de séduction se dévoile-t-elle surtout dans des lieux publics, tandis que les rapports de flirt les plus intimes se déroulent, comme il se doit, dans des lieux privés — mais bien spécifiques.

Le village de Rachid possède aussi une composante particulière, mais qui semble être tout de même assez générale dans les villages de campagne comme celui-ci, du moins dans ce que j'ai pu constater dans les quelques régions de Mauritanie que je connais. Il est peuplé majoritairement de femmes, et nombre d'entre elles sont célibataires. Cela peut s'expliquer de différentes manières qui sans doute sont toutes valables à un certain degré. La Mauritanie est un pays qui a subi de nombreuses transformations durant les cinquante dernières années : lors de l'indépendance, en 1960, les Maures ont pris le pouvoir pour ne pas le partager jusqu'à aujourd'hui. La création *ex nihilo* de la capitale, l'appel lié au rêve d'une vie plus simple sur les fauteuils molletonnés de l'administration et, surtout, les différentes sécheresses des dernières décennies ont sédentarisé une majeure partie (plus de 90%) d'une population majoritairement nomade au sortir de la colonisation. Aujourd'hui, à Nouakchott, les premières générations qui n'ont jamais connu la vie nomade commencent à occuper des postes à responsabilité mais, pour la plupart d'entre eux, la vie nomade reste une sorte d'eldorado à préserver. Quelques oppositions entre la vie citadine et la vie nomade ont la vie dure : celle-là est légère de mœurs, celle-ci est vertueuse, celle-là s'éloigne des valeurs nomades, celle-ci les cultive, celle-là perd son inscription dans une culture particulière, celle-ci la préserve, etc. Non exempts d'un certain machisme, certains hommes préfèrent dès lors voir les femmes qui leur sont proches (femme, sœur, fille) grandir et vivre dans des lieux reculés plutôt que dans la ville. Pour des raisons économiques toutefois, la plupart des hommes se doivent de vivre dans la capitale, où la majeure partie de l'activité économique prend maintenant place. Dès lors, Rachid comme d'autres villages sont des lieux dans lesquels les hommes préservent à la fois leurs femmes et leurs rêves, leurs femmes et leurs vertus, leurs femmes et la promesse d'une vie bédouine éternelle. Sans avoir jamais mené d'étude précise, je suis persuadé qu'une étude économique de Rachid

montrerait facilement à quel point ce village est, au niveau macro économique, déficitaire et largement subventionné non seulement par l'État (au travers de dons de nourriture de base) mais surtout par l'ensemble des hommes qui envoient à leurs femmes et à leurs familles, chaque mois, un peu du pécule récolté dans la capitale.

Cette réalité économique et démographique s'inscrit dans notre recherche sur le flirt d'une manière évidente : si dans les exemples que je vais présenter j'aurai l'occasion de montrer des jeunes filles parfois étonnamment actives dans le jeu du flirt, ce n'est pas une réalité que l'on peut généraliser pour l'ensemble de la société maure. Le jeu de séduction ne se réduit jamais, en Mauritanie, à un simple jeu dans lequel la femme est passive et l'homme actif, mais il n'est pas non plus un jeu dans lequel la femme est autant active que dans les exemples qui sont présentés ici. Le problème du célibat féminin est, à Rachid, réel : les femmes qui ont dépassé la fleur de l'âge sans trouver mari pour les épouser sont malheureusement nombreuses, et les problèmes que pose le fait de ne jamais avoir été mariée pour une femme dépassant la trentaine sont authentiques. Dès lors, les femmes élaborent également des stratégies pour ne pas se retrouver dans cette situation difficile. Stratégies qui influent sur les observations effectuées lors de mon terrain qui, dans ce cas plus que dans d'autres, se trouve extrêmement lié à une situation de recherche très particulière.

C'est ainsi que, dans le village de Rachid, un jeune homme nouvellement arrivé sera immédiatement surpris par l'importance que les femmes peuvent y prendre dans certaines situations. En se promenant dans le village, autour du marché ou dans les ruelles qui s'en éloignent, un jeune homme peut croiser un groupe de filles et de femmes qui vont l'interpeller. Une d'entre elles, parfois la plus âgée, peut alors lui demander laquelle est, selon lui, la plus belle, et laquelle il désire épouser. C'est une boutade récurrente — que je n'étais pas le seul, en tant que jeune homme fraîchement arrivé à devoir affronter — sans véritable enjeu autre que ludique, mais qui marque assez rapidement le fait que les rapports entre hommes et femmes (plus spécifiquement entre jeunes hommes et jeunes femmes) sont souvent placés sous les auspices de la séduction. Celle-ci peut se faire, comme dans le cas présent, à l'initiative des femmes, mais il serait évidemment malvenu de voir, dans ces plaisanteries évidentes, autre chose qu'une parole à rire, qu'un prétexte à entamer la discussion et à faire connaissance. Il ne s'agit évidemment pas de savoir laquelle d'entre les femmes le jeune homme trouve la plus belle, mais bien de tester les dons rhétoriques du nouvel arrivé qui devra répondre à une question embarrassante en ménageant toutes les susceptibilités présentes. N'empêche : cette plaisanterie porte sur une préoccupation majeure, et il serait aussi vain de vouloir le nier.

De nombreuses autres relations entre hommes et femmes sont, si ce n'est ambiguës, en tout cas placées sous le signe de la séduction. Il est par exemple attendu, de la part d'un homme qui entre dans une boutique où se trouvent plusieurs femmes, qu'il lance quelques plaisanteries, quelques taquineries, aux femmes présentes — pour autant qu'aucun autre homme présent n'impose un mode de discussion pudique. Cette attente est assez diffuse quand il s'agit de situations ponctuelles, à savoir que ce n'est pas une attente de tous les instants et de toutes les situations. Elle prend toutefois une certaine consistance dans la durée : si l'on peut bien évidemment rencontrer des personnes de sexe opposé sans entrer dans le jeu, sans taquiner, sans prononcer des paroles ambiguës, il est difficile de ne jamais entrer dans le jeu et de ne jamais faire preuve d'une

certaine sensibilité face aux femmes présentes. Ainsi, les premières fois que je me suis rendu en Mauritanie, rempli de préjugés liés aux pays musulmans, je me gardais bien de lancer ce genre de taquineries tout en passant de longs moments en présence féminine. Je me préservais tant de cela que, au bout de quelques semaines, d'insistantes railleries et des ragots chroniques faisaient état de mon homosexualité supposée : il s'agit bien là d'un appel à entrer dans le jeu, une forme de création de l'ordre des choses. Toutefois, cette manière ludique de créer les contacts entre les hommes et les femmes reste bien souvent superficielle.

Un jeu dangereux

La *ṣaḥwe*, règle de respect et de pudeur, pose des limites strictes aux comportements quotidiens de charme, de taquinerie et de séduction. La situation devient, par contre, plus complexe en fonction de l'augmentation de l'intensité des rapports entretenus entre les partenaires potentiels. Le code de la *ṣaḥwe* — prescription culturelle — doit être mis en rapport avec le droit musulman² qui interdit, par exemple, à un homme de regarder une femme de manière trop insistante et surtout de manière à ce que cela lui procure du désir. Les rapports physiques entre un homme et une femme sont interdits, ne serait-ce que dans les salutations : un homme ne touche une femme, ne lui serre la main, que s'il est avec elle dans une relation *mahram*, prohibée : un frère et sa sœur, un père et sa fille, etc. ou en relation de concubinage légalisée (mariage). Le simple fait de toucher une femme de manière non intentionnelle peut être une forme (certes bénigne) de péché, mais seulement dans le cas où cet attouchement crée du désir chez l'homme.

Un des péchés suprêmes pour le musulman est la fornication³ (*zinā*), pour laquelle des sanctions exemplaires sont prévues, comme la lapidation (bien souvent à l'encontre des femmes uniquement, dont le corps garde plus facilement des traces du péché). Cette erreur grave est fortement réprimandée en contexte maure : une famille ne peut assumer de posséder en son sein une femme qui forniquerait, ou en tout cas pas de manière visible. La fornication est encore beaucoup plus mal perçue lorsqu'une femme en obtient le fruit naturel : ainsi il arrive qu'une femme non mariée devenue mère n'ait comme seule solution de quitter son milieu social et familial pour s'en aller vendre ses charmes et subsister en ville, particulièrement à Nouakchott.

Un autre aspect du droit musulman qui montre à la fois le rejet d'une union hors mariage et la nécessité d'une filiation pour tout enfant né est ce que l'on appelle généralement l'enfant endormi (*rāged*) : il s'agit de l'acceptation légale qu'un enfant peut mettre plusieurs années à naître, alors que la conception a déjà eu lieu, en raison du sommeil du fœtus dans le ventre de sa mère⁴. Cela permet ainsi à une femme divorcée de faire reconnaître une paternité à son précédent mari, cela deux ou trois ans après leur divorce. Cet aspect juridique

²Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les subtilités du droit musulman savant, ni dans les guerres d'écoles juridiques. Je ne fais que retranscrire des propos qui m'ont été tenus lors de mon terrain par des personnes bien informées sur le droit musulman malékite en vigueur dans l'ensemble de la Mauritanie. Il s'agit donc, plus que de *fatwā* clairement répertoriées, de ce qu'une majorité des croyants pense savoir du droit en Mauritanie.

³Terme entendu dans son sens religieux, à savoir celui de « relations charnelles entre deux personnes qui ne sont ni mariées ni liées par des vœux » (Le nouveau petit Robert, 2001–2002).

⁴En droit malékite, la durée maximum est de quatre ans.

particulier du droit musulman est une marque de la nécessité pour une mère de pouvoir donner à son enfant un père légal, sans quoi l'opprobre est trop forte pour pouvoir lui assurer une existence sociale viable. Ainsi les contacts trop intenses entre un homme et une femme, qui ne rentrent pas dans le cadre des rapports légalisés par la religion, sont donc de l'ordre de l'anormal, de la subversion et il s'agit pour les tenants de l'ordre de tout faire pour contrôler le respect de cet ordre.

Une expression *ḥassāniyya* met l'accent sur la connotation diabolique attachée aux relations de désir entre hommes et femmes : *vīhe es-ṣayṭān*, qui signifie littéralement « le Diable est en elle », désigne une femme qui attire sexuellement, une femme trop belle pour que les hommes puissent lui résister. La même expression est parfois utilisée, mais c'est moins fréquent, pour les hommes. Cette expression est parfois utilisée dans les rapports directs entre hommes et femmes : Untel dira ainsi à la femme qu'il cherche à séduire : « tu as le Diable en toi ». Mais cette expression est une manière bien trop directe de dire l'attraction que l'on a pour elle et, au delà de la maladresse dont elle fait preuve, c'est une arme bien trop dangereuse que l'on tend à son partenaire. Il est donc très rare que les amants qui sont en phase de séduction l'utilisent.

Ces différents éléments sont là pour nous rappeler le contexte assez strict dans lequel se trame les interactions de flirt dont je discute dans ce chapitre. Entre la simple relation à taquinerie évoquée précédemment, largement attendue, et la fornication, fortement réprimée (mais je nuancerai cela par la suite), se trouvent une multitude de comportements ludiques dont je vais traiter plus bas. Nous verrons comment l'usage d'un langage spécifique, formé par des métaphores euphémisantes, permet aux individus de se glisser et de naviguer entre les attentes et les interdictions susmentionnées. Mais après avoir discuté des moments propices aux relations de charme, nous allons voir quels sont les lieux les plus favorables à l'instauration de ces relations.

Les lieux du flirt

En raison à la fois de la pudeur et du respect dû aux hommes et des interdits liés au droit musulman, le flirt ne peut s'exprimer n'importe quand ni n'importe où. Nous avons vu auparavant que, de manière apparemment paradoxale, le flirt se pratique de préférence dans des lieux publics. Mais il va de soi que tout lieu public n'est pas bon pour flirter, et que si les moments propices au flirt sont rares, il en est de même pour les lieux. Ceux-ci sont, de manière attendue, plus particulièrement confinés à des endroits, certes publics, mais souvent à l'abri de regards indiscrets, ou alors des endroits privés dans lesquels le respect des codes de pudeur n'est attendu de personne.

La population qui réside en milieu nomade ou semi-nomade, comme à Ra-chid, a l'habitude de voyager et de voir passer de nombreux voyageurs dans ses lieux de résidence. Lorsqu'un homme esseulé doit parcourir du chemin (à la recherche de bêtes, pour effectuer des transactions commerciales, par devoir parental, par plaisir ou pour chacune de ces raisons), il passe bien souvent la nuit là où il se trouve dans une famille d'accueil qu'il choisit plus ou moins librement. Les raisons de ce choix sont multiples et dépendent autant de ses liens amicaux et familiaux que de ses envies du moment ou, plus simplement, du hasard. S'il est difficile de généraliser, on peut constater que certaines tentes,

certaines habitations plus que d'autres servent de lieu d'accueil pour les étrangers de passage : celles où les jeunes femmes sont nombreuses et les hommes rares ou absents. Ces lieux sont appréciés car ils servent tant au repos qu'à l'amusement et à la rencontre pour les nombreux jeunes (hommes et femmes) du campement ou du village comme pour ceux qui en sont étrangers. Dans le village de Rachid, une maison particulière était souvent le lieu d'accueil et de passage des jeunes hommes en voyage : celle où Navissa mint Mamoudou, à défaut de régner en maîtresse de maison, régnait en maîtresse des lieux. En effet, la nouvelle femme de son père (qui n'est pas sa mère) était en charge de la maison, mais elle se faisait discrète lorsque, souvent, des invités passaient boire un thé ou simplement discuter et tuer le temps.

Navissa est une jeune fille que nous avons déjà rencontrée dans ce travail à quelques reprises. De tempérament assez direct et blagueur, Navissa a la parole facile et engageante. C'est une fille jolie et coquette, au visage rieur, et qui aime à se préparer de longues heures avant de faire des apparitions remarquées lors des cérémonies de mariage ou lors des soirées musicales qu'elle organise parfois. Approchant la trentaine, elle n'est pas mariée, et ne l'a jamais été, ce qui explique assurément beaucoup de ses comportements avec lesquels elle cherche à trouver un homme prêt à l'épouser. Dans un jeu — expliqué tout au long de ce chapitre — où les rapports de domination sont omniprésents, elle ne peut toutefois pas montrer de manière trop explicite ce désir légitime, et préfère bien souvent user de l'ironie pour l'exprimer, ce qu'elle maîtrise à la perfection. Elle possède une minuscule boutique — dénommée dans la région *bantra*⁵ — au centre du village, sur la place principale, dans laquelle elle fait parfois un peu de thé aux visiteurs. Navissa est extrêmement sociable, elle connaît et fréquente de nombreuses personnes de tous les milieux sociaux dans le village, et n'hésite pas à souhaiter la bienvenue aux étrangers nouvellement arrivés à Rachid. J'ai pu remarquer que je n'étais pas le seul à avoir connu Navissa dès les premiers jours passés à Rachid, mais qu'il en est ainsi pour presque tout nouvel arrivés dans ce milieu inconnu, que ce soit les nouveaux enseignants placés par le gouvernement ou les ouvriers d'entreprises privées venus pour une période donnée dans la région.

La maison dans laquelle elle loge appartient à son père. Celui-ci vit de travaux de maçonnerie effectués, pour leur majeure partie, à l'extérieur de Rachid, et est dès lors souvent absent. Durant l'année que j'ai passée dans le village, il fut présent, en tout, moins de deux mois. Dès lors, les seuls garçons présents sur place sont les deux jeunes frères de Navissa, dont le plus grand arrive dans sa treizième année. Cette maison est ainsi le lieu idéal pour toutes sortes de rencontres plus ou moins honnêtes, en vertu du fait que personne ne se doit de respecter le code de la *sahwe* qu'une présence masculine âgée impose *de facto* à toutes les personnes présentes. Quant aux interdits religieux, il ne reste plus qu'Allah pour y veiller...

En plus de ces habitations un peu particulières (que l'on retrouve dans presque tous les villages ou campements de Mauritanie, puisque la situation familiale de Navissa n'a rien d'exceptionnel), de nombreux autres endroits permettent la pratique du flirt et de la relation de charme ou de séduction. Comme

⁵Les *bantra* sont des espèces de cabanes, fabriquées de planches de bois de récupération, de cartons, et de tôles, dans lesquelles certaines femmes du village vendent de menus biens : des cigarettes, des bonbons pour les enfants, des stylos, des cahiers, parfois un peu de farine, des arachides crues ou grillées, etc.

nous avons déjà eu l'occasion de le voir, de nombreuses boutiques (*būtīg*) parsèment le paysage maure et peuvent être l'équivalent diurne des habitations précitées et reçoivent continuellement une nombreuse population mixte et bigarrée.

Le terme de *būtīg* renvoie en Mauritanie à une multiplicité de lieux de vente hétérogènes que seule l'activité commerciale rapproche. Les lieux de vente peuvent être la propriété aussi bien d'hommes que de femmes, de jeunes comme de moins jeunes. A Rachid, et d'une manière assez générale dans les villages ruraux, les boutiques les plus importantes sont tenues par des hommes. Elles proposent à la vente un large éventail de marchandises : aussi bien des sacs de riz ou de céréales que des chaussures, des biscuits, des bouteilles de gaz ou des bougies sont présents à l'étal. Elles servent de point de ravitaillement pour les nombreux nomades qui se trouvent dans le désert environnant. Ceux-ci viennent avec des bêtes de bât (généralement dromadaire, parfois âne) pour acheter des marchandises plusieurs fois par mois. Les propriétaires de ces boutiques sont, en raison principalement de leur pouvoir économique, des personnes importantes du village, même s'ils sont issus de groupes dominés (la plupart sont des *hrāṭīn*). Toutes ces raisons font que ce ne sont pas dans ces boutiques que les discussions frivoles prennent place, mais bien plus dans d'autres styles de boutiques, tenues soit par des hommes plus jeunes soit par des femmes. A Rachid, les boutiques sont très nombreuses, au-delà des quelques grandes boutiques présentées ci-dessus, peu dégagent un bénéfice important. Leur importance est sociale avant d'être économique : tenues principalement par des femmes, elles servent de lieu public dans lequel les femmes et les filles, en plus de se faire un petit pécule synonyme d'une certaine indépendance financière, passent le plus clair de leur temps à recevoir des connaissances, à échanger nouvelles et ragots, à discuter. Ces lieux sont, par excellence, des lieux de séduction dans lesquels les relations de charme occupent une place particulière, car ils permettent la rencontre entre des personnes de sexe opposé dans un contexte qui est à la fois libre et surveillé. Le fait que les boutiques soient des lieux publics, et donc susceptibles de voir n'importe qui entrer à tout moment, pose des limites bien claires aux rapports entre hommes et femmes, tout en permettant, dans certains moments, aux discours les plus osés de se tenir. Formant un lien entre espace intime et espace public, elles tiennent à la fois des règles présentes dans l'un et dans l'autre, en fonction des allées et venues des individus. L'aspect public de l'espace permet à tout un chacun d'y pénétrer, et donc aux connaissances de se lier, tout comme il interdit aux relations qui y sont tenues de dépasser les limites de la bienséance. Son aspect privé permet toutefois aux relations à dépasser le cadre de simples relations de commerce, et de rentrer dans le cadre de relations plus intimes. Une femme qui possède un commerce reçoit dans sa boutique de la même manière qu'elle le ferait chez elle, et le thé, par exemple, doit être proposé à toute personne qui passe du temps dans une boutique, comme il le serait à toute personne qui viendrait passer du temps dans la maison d'un ami. Si ces boutiques sont riches en amusement, c'est tout de même qu'elles échappent bien souvent (et pour une bonne partie de la journée) au contrôle parfois pesant des hommes âgés et permettent ainsi le développement de discussions ambiguës.

Les deux lieux présentés ci-dessus forment le plus clair des lieux de drague et de séduction, sans exclure toutefois un ensemble d'autres endroits qui peuvent également y être propices. A commencer par l'ensemble des habitations dans lesquelles une ou plusieurs filles célibataires habitent, en présence de leurs parents,

mais qui sont quasiment vidées de toute présence masculine durant la journée. J'ai déjà décrit dans un chapitre précédent (chapitre 3) de quelle manière les hommes quittent dès le petit matin leur maison pour aller travailler ou, plus simplement, passer du temps avec des autres personnes. L'homme responsable d'une maison, à moins de circonstances exceptionnelles (invalidité, vieillesse extrême, maladie, etc.), ne passe pas la journée chez lui : dès lors, le champ est libre pour les éventuels prétendants des jeunes filles qui y résident. J'avais comme voisins, à Rachid, une maisonnée qui se trouvait dans cette situation, et les deux jeunes filles présentes attiraient de nombreux jeunes hommes durant la journée. Parfois, les cris et les rires qui marquaient la présence d'une nombreuse cour ludique et joyeuse dans la maison résonnaient loin à la ronde. Toutefois, dès le soir arrivé, un peu avant le coucher du soleil (les hommes rentrent souvent chez eux juste avant ou juste après la prière du *magreb*), l'ensemble des visiteurs quittaient cette maison pour que le retour de l'homme de la maison se fasse dans le calme le plus propice.

Cet exemple marque un aspect important d'une manière de concevoir les rapports de flirt, mais beaucoup plus généralement d'une manière de concevoir l'interdit : il existe une différence fondamentale entre le fait de faire quelque chose au vu de quelqu'un et le faire au su de quelqu'un. Ce qui est vu est beaucoup plus grave que ce qui est su. Autrement dit, tout le monde (y compris l'homme de la maison) sait ce qu'il se passe dans une habitation comme celle décrite ci-dessus, ce qui ne pose pas de problème. Par contre, il est impensable de faire cela sous les yeux de l'homme en question. De manière analogue, nous avons vu que celui qui doit le respect (*saḥwe*) à un autre ne peut fumer devant lui. Par contre, il n'y a pas de problème à ce que cette personne sache qu'elle fume. J'ai assisté à de nombreuses reprises à cette scène exemplaire : quelqu'un est dans une tente et veut fumer, mais ne peut pas le faire devant une des personnes présentes sous la tente. Il se lève alors, et se place juste derrière un pan de la tente pour fumer, tout en continuant de discuter avec les autres. Tout le monde sait que cette personne fume, il est même possible de l'entendre préparer sa pipe, l'allumer et tirer dessus, mais personne ne la voit : ce qui est su n'est pas vu.

La constante des lieux présentés ci-dessus est qu'ils échappent aux contraintes d'un lieu trop fermé, trop protégé, et donc dans lequel, pour des raisons liées au respect et aux règles de pudeur, toute allusion au désir, au charme, à la séduction est impossible. Mais ils échappent également aux contraintes d'un lieu trop ouvert, c'est-à-dire dans lequel trop de monde peut venir, peut se joindre et donc également contraindre la discussion à un mode trop impersonnel. Ils sont des interfaces entre le public et le privé, bénéficiant des avantages de l'un et de l'autre. Il en est de même pour les derniers lieux dont nous allons parler à présent, qui sont par excellence des lieux publics discrets : ce sont les dunes, les étendues de sable immenses qui cachent des recoins discrets et anonymes, et qui sont appréciés autant pour leurs qualités esthétiques et de confort que par leurs aspects protecteurs et éloignés des regards indiscrets. L'imaginaire lié au sable, aux dunes, aux grandes étendues et évidemment très fort dans une société qui vit entourée de ce genre de paysages. Il se décline sur de nombreux modes, et celui de la séduction ne lui est pas complètement étranger, voyons plus précisément de quelle manière.

J'ai présenté à plusieurs reprises comment le village de Rachid est structuré par une opposition entre sa partie haute et sa partie basse, celle-ci étant le lieu

d'habitation des familles dominantes, celle-là des famille dominées⁶. Tandis que je me promenais, un jour, au milieu du village avec une fille issue d'une grande famille, arrivés à un croisement auquel je commençais de monter, je lui demandai naturellement si elle montait ou descendait. Sa simple réponse a mis en évidence la stupidité de ma question : « qui peut habiter ici, sur ces cailloux ? Moi, j'habite en bas, sur le sable ». Si ma question était stupide, ce n'était pas de manière intrinsèque, car c'est la question que l'on peut poser à tout habitant du haut du village, mais bien parce que ce n'est pas une question que l'on pose à quelqu'un issue des familles dominantes du bas du village, qui ne « monte » jamais chez les pauvres. La ségrégation est donc très explicitement perçue par toutes et tous, et elle se traduit aussi par une opposition symbolique qui accompagne celle citée plus haut, liée aux aspects pratiques (accès aux services de base). Les termes sont nombreux et connus de tous : les habitants de la roche (*ehel le-hġār*) sont ceux dont la peau est foncée et qui ont le caractère dur, ceux qui habitent dans le bas du village, sur le sable, sont ceux dont la peau est claire, comme leurs sentiments et leurs mœurs. Le sable, définitivement, associe la douceur de sa texture et de son apparence à la douceur des réunions que l'on peut y tenir, des sentiments que l'on peut y exprimer. Tant que le développement récent du village met en avant ce rejet par les personnes dominantes de tout ce qui appartient au monde de la pierre et sa rudesse supposée. Le bas du village ne dispose plus depuis quelques temps d'espace nécessaire à son développement, ce qui ne pose pas de problème particulier à celles et ceux qui sont relégués sur le flanc de la colline, mais bien à ceux qui voudraient s'installer dans la bas. Ainsi un nouveau quartier, bien nommé *zire* (la dune de sable), s'est développé au nord du centre, de l'autre côté de l'oued. Les habitants ne disposent pas d'eau courante et ne seront pas reliés à l'électricité, contrairement à ceux qui vivent à flanc de coteau, car ils sont trop loin du centre du village. Pourtant de grandes familles sont venues s'y établir, et pour une seule et simple raison : il est possible de construire et de vivre sur le sable blanc.

Au vu de l'immense valorisation dont sont l'objet les paysages de dunes et de sable blanc, il n'est pas étonnant qu'ils soient également, dans l'imaginaire de beaucoup, des lieux immensément favorables aux rencontres entre amis ou amants. Il n'existe rien de plus agréable pour bon nombre de personnes que de se retrouver, en cercle de discussion, sur du sable fin, à même la terre, ou juste séparé d'elle par une légère natte qui permet tout de même de sentir la douceur de ce lieu d'accueil. C'est le lieu, par excellence, de la douceur des rencontres et des sentiments, le lieu sur lequel l'impression que rien de mal ne peut arriver se développe.

A Rachid, lorsque la chaleur assommante du milieu de la journée baisse un peu, de nombreuses personnes se rendent dans l'oued pour y passer la fin de l'après-midi et le début de la soirée. En raison de l'eau souterraine, la chaleur y est souvent moins accablante qu'ailleurs. Les plus jeunes jouent au football, des garçons marchent main dans la main et discutent de choses et d'autres, des filles s'asseyent et profitent d'un coin d'ombre pour échanger les dernières nouvelles, ... L'ambiance particulière qui règne sur ces étendues de sable fin est propice à toutes les rencontres, d'autant plus que sa géographie particulière permet assez facilement de bénéficier d'un coin de discrétion. L'endroit est encore plus prisé pour des rencontres nocturnes, licites ou non. Des jeunes s'y rendent parfois

⁶Voir notamment pp. 24 sq.

en groupe pour discuter ou jouer un peu de musique, on y tient même des cérémonies de mariage pour lesquelles on apprête une tente afin de recevoir les invités. Le sable et les dunes de sable sont ainsi un de ces lieux dans lequel peut se développer un ensemble de relations, réelles ou supposées, durant lesquelles hommes et femmes flirtent, se séduisent, se charment.

Flirt et rapports de confiance

Avant de nous intéresser de manière plus précise à l'ensemble des interactions qui forment les rapports de séduction, il reste un dernier point à discuter afin de mieux préciser ce qu'est, et ce que cause, le flirt entre deux individus. Nous avons vu, plus haut, comment le flirt est, au sein de la société maure, à la fois attendu et circonscrit dans un cadre législatif et moral bien défini. Mais nous n'avons pas encore discuté l'essentiel d'une relation de flirt, à savoir ce que cela implique pour ceux qui s'y adonnent. Deux individus qui rentrent dans une relation de flirt, et potentiellement d'amour, exposent des aspects intimes et fragiles de leurs personnalités, et dès lors se placent dans une situation de vulnérabilité face à celui avec qui ils entament ce jeu. Ce point est tout à fait essentiel à la compréhension des enjeux qui peuvent se tisser autour d'une telle relation, et il montre comment un rapport de flirt est, nécessairement, vécu comme un enjeu de domination.

Plus que dans une simple relation d'amitié, le flirt est une prise de risque qui peut, potentiellement, rapporter en tout cas autant qu'il peut faire perdre à ceux qui s'y engagent. C'est un jeu à enjeux forts. Le gain pas plus que la perte ne peut se mesurer de manière rationnelle, puisque l'aspect émotionnel est prépondérant dans une telle relation. Flirter c'est, possiblement, entamer une relation forte, relation faite de partage, de complicité, de proximité. C'est chercher à approcher quelqu'un et à le connaître au plus profond de sa personnalité, tout en étant d'accord, implicitement, de jouer le jeu de la réciprocité. Flirter, c'est ainsi, également, s'exposer à l'autre, exposer ses richesses et ses désirs, mais aussi ses faiblesses et ses défauts. Le risque n'est pas, en soi, d'exposer l'entièreté de sa personnalité à quelqu'un d'autre, mais le risque est de le faire sans obtenir de réciprocité : autrement dit, c'est de s'exposer trop tôt, de manière trop définitive, avant d'être certain que cette surexposition ne sera pas simplement refusée par le partenaire.

Mais le flirt ne possède pas qu'un enjeu interpersonnel fort : il est aussi un phénomène social qui engage celles et ceux qui connaissent, soupçonnent, désirent, craignent voire méprisent une relation particulière. Il peut également être le début d'une relation menant à l'alliance de deux familles, formalisée par les liens officiels du mariage. Tant les histoires populaires que les poésies regorgent d'exemples qui mettent en scène des amours impossibles, liés à la distance sociale qui sépare deux individus attirés l'un par l'autre. Il est ainsi évident que le flirt ne peut se résumer à une simple question psychologique impliquant ceux qui entrent dans une relation de ce type, mais doit être lu, aussi, comme un véritable phénomène de groupe, dans lequel deux personnes au moins sont les protagonistes principaux, et autour desquels tourne un ensemble d'individus et de groupes qui sont partie prenante de la question du flirt.

Cette double lecture — interpersonnelle et sociale — du flirt s'accompagne d'une interprétation multiple de ses enjeux : tant les questions liées au maintien

de différents ordres — liés aux attentes sociales et religieuses — que les enjeux de confiance sont présents aux deux niveaux de lecture possible de la relation de flirt. Nous allons voir cela plus clairement dans les paragraphes à venir, et pour ceci nous allons nous intéresser plus particulièrement aux questions de confiance, car elles me semblent focaliser l'ensemble des autres questions (respect de l'ordre, des règles sociales et religieuses, etc.).

Tant au niveau interpersonnel qu'au niveau social, le flirt prend place au sein d'un ensemble de relations de confiance entre individus qu'elle contribue également à modeler. Parler de confiance n'est pas chose aisée, car la définition même du terme pose problème : « faire confiance » à quelqu'un désigne un sentiment personnel très subjectif, une forme d'adhésion quasiment aveugle aux paroles de l'autre, un *a priori* positif sur les engagements de l'autre, une interdiction du doute et du questionnement des paroles de son partenaire. Faire confiance, c'est croire les paroles et les engagements d'une personne sans chercher à les questionner, à les remettre en question. Mais la confiance ne s'arrête pas aux paroles de l'autre : elle concerne également ses faits et gestes. Ainsi, donner sa confiance à quelqu'un implique qu'on ne le soupçonne pas d'actions qui iraient à l'encontre de normes et de règles partagées. L'étymologie nous rappelle que ce terme est issu du verbe « fier » : avoir confiance, c'est donc se fier aux paroles et aux agissements de l'autre⁷.

Quelles sont les relations de confiance qui sont en jeu lors des relations de flirt ? Elles sont nombreuses et parfois concurrentes, et leur compréhension nous donnera une première explication aux multiples précautions rhétoriques que doivent utiliser les individus qui construisent ce type de relation. Le premier lien de confiance qui doit se construire est celui qui relie les amants. Comme nous l'avons vu, le flirt, dès qu'il dépasse une simple relation de taquinerie, approche dangereusement de territoires protégés par des interdits religieux. Or, le flirt est une relation qui se construit de manière dynamique, et des individus qui engagent une relation de charme n'ont, bien souvent, d'autre solution que d'approcher ces territoires — ou alors d'arrêter entièrement le jeu. Dès lors, avant de s'approcher de ces lieux dangereux, les partenaires doivent avoir construit une relation de confiance suffisante afin de s'assurer qu'ils ne seront pas simplement abandonnés par l'autre une fois les limites dépassées. Cette confiance interpersonnelle est nécessaire pour cela au moins. Mais elle l'est aussi pour des enjeux autres déjà présentés précédemment : le fait de se donner entièrement à l'autre dans une relation de flirt, le fait de se montrer vulnérable et d'accepter de donner à l'autre un certain contrôle sur soi nécessite également la construction d'une relation de confiance forte. Dès lors, nous voyons très bien que la confiance entre les amants est un élément fondamental de la relation de flirt, et l'étude de la construction d'une relation de flirt est, en quelque sorte, l'étude de la construction d'un lien de confiance entre deux individus.

Le second lien de confiance qui est en jeu dans les rapports de flirt est celui que les individus accordent à leurs pairs dans les relations amicales et amoureuses qu'ils développent. Nous avons déjà discuté de l'importance des relations d'amitié dans le chapitre qui traite de l'échange de nouvelles : une règle non dite veut que l'on suive les mêmes réseaux d'amitié que ses amis. Ainsi, flirter avec quelqu'un implique une nouvelle relation forte avec quelqu'un qui ne se trouve pas nécessairement dans les réseaux amicaux de ses amis. Il existe donc un

⁷Voir Rey (1998, article « confier »).

risque potentiel de confrontation entre la relation de flirt et ses autres relations amicales, ou du moins certaines d'entre elles. La construction de la relation de confiance forte entre les deux individus entraîne nécessairement un changement de la configuration générale des rapports de confiance que les deux amants entretiennent avec leurs propres réseaux d'amitié. Pour le dire autrement, le lien que les amants tissent entre eux s'inscrira, nécessairement, au sein d'un réseau plus général de relations amicales et amoureuses qu'il contribuera à modeler. Dans certaines situations, les réseaux de confiance de l'un et de l'autre en seront renforcés, dans d'autres, ils en seront bouleversés. Dès lors, entamer une nouvelle relation forte peut, potentiellement, trahir les liens de confiance existant avec d'autres.

Le troisième lien de confiance concerne celui qui relie l'ensemble des individus d'une société entre eux, et que l'on pourrait caricaturer en l'assimilant au respect des normes et des règles du groupe. Lorsque deux personnes entament une relation de taquinerie, de charme ou de flirt, elles n'entament pas la confiance qui les relie avec les autres, dans la mesure où elles ne font que répondre à cette attente diffuse que j'ai évoquée plus haut et qui pousse hommes et femmes à entamer ce genre de relations. Par contre, une fois que le jeu continue, s'il continue « trop » loin, la question de la confiance réapparaît sous forme de la propension des personnes engagées dans une relation de flirt à dépasser les interdits, à rentrer par là même dans le domaine de la subversion des règles communes. Deux amants qui ne respectent pas les normes en vigueur dans une société donnée sont susceptibles d'être "excommuniés" de leur groupe en vertu du fait qu'ils ont brisés les liens de confiance qui relient les membres entre eux. Ces liens de confiance concernent donc le respect des lois et des normes par tous les membres d'une société donnée.

La question de la confiance concerne donc aussi bien la confiance que les deux individus qui flirtent ensemble doivent se faire l'un l'autre, que la confiance que les individus font à leurs proches (amis ou famille) et celle qui leur vient en retour. L'étude du flirt est donc avant tout l'étude de la construction de rapports de confiance et, avant même de s'intéresser aux exemples qui vont suivre, il est patent que les liens de confiance rapidement présentés ci-dessus sont, potentiellement, concurrents. Engager sa pleine confiance en une personne que l'on aime, c'est potentiellement briser des liens qui nous relient à notre environnement social.

Ainsi ceux qui s'engagent dans une relation de flirt sont-ils tenus de jouer un jeu extrêmement complexe car au-delà de la construction d'une confiance interpersonnelle forte nécessaire à la relation de flirt, construction qui demande souvent une patience et une énergie importantes aux amants potentiels, pointe le fait que cette nouvelle relation entre en concurrence avec d'autres liens de confiance précédemment créés. La relation de flirt ne peut plaire à tout le monde et, plus spécifiquement, à tous ceux avec qui on entretient un rapport particulier. C'est à l'aide de jeux subtils de faits et de paroles spécifiques que les partenaires d'une relation de flirt arrivent à maintenir, à modeler, voire à intensifier différentes relations de confiance bien qu'elles ne soient pas toujours, de premier abord, simples à accommoder.

Dire l'amour

L'amour, l'attraction, la séduction, possèdent un vocabulaire extrêmement riche pour se dire et se sous-entendre. Nous avons vu comment le flirt est situé entre deux exigences apparemment paradoxales, avec lesquelles il s'agit de jouer en toute subtilité : l'obligation de draguer d'une part et l'interdiction de pousser le jeu trop loin d'autre part. Pour naviguer entre ces deux exigences, les individus disposent de nombreuses ressources, notamment linguistiques, qu'ils s'approprient, modifient ou inventent à mesure de leurs interactions. En fait, nous allons voir comment les individus font bien plus que, simplement, « naviguer » entre deux exigences paradoxales : en jouant les relations de flirt, ils créent ces injonctions paradoxales, donnent réalité aux différentes contraintes qui pèsent sur eux, tout en subvertissant ces ordres et ces contraintes. Nous sommes donc au cœur d'un processus qui fait intervenir des définitions et des constructions de différents types d'ordre et de leurs subversions potentielles. En effet, à mesure que les interactions progressent, de nouveaux univers s'ouvrent, des portes se ferment, et ce mouvement dynamique donne aux concepts d'ordre et de subversion leur substance évanescence et paradoxale. Ce jeu créatif peut se lire à travers un concept qui met en évidence les multiples facettes du discours : celui d'euphémisme.

L'euphémisme se traduit tout d'abord par un mode de discussion qui fait souvent appel au jeu, à la plaisanterie ou plus spécifiquement à des formes de devinette : des énigmes dont la personne qui la soumet aux autres connaît la réponse mais refuse de la dévoiler. Au niveau de la langue, cela s'exprime principalement par l'utilisation de figures de rhétorique telles que la métonymie et plus largement la métaphore. Tant le mode de discussion que la langue utilisée permettent d'atténuer la relation de séduction et d'amour.

En *ḥassāniyya*, les deux expressions les plus fréquentes pour désigner la relation de flirt sont *šedd l-ahbār* littéralement « échanger les nouvelles » et *zḥak*, littéralement « rire, rigoler ». Elles désignent la relation de flirt par métonymie — plus précisément par synecdoque — car elles désignent la partie (le flirt) par le tout (l'échange de nouvelles, le rire, la plaisanterie). Si la relation entre ces aspects de la vie sociale n'est ni mécanique ni nécessaire (il est possible de flirter sans échanger les nouvelles ni rire, et vice-versa), une forme de relation, que l'on pourrait qualifier de symbolique, est toutefois prégnante : les moments particuliers de sociabilité qui se créent lors de l'échange des nouvelles, l'humour qui lui est lié, sont largement perçus comme favorables à la mise en place de la relation de flirt. Les amants qui se retrouvent auront, de la même manière, l'occasion d'échanger entre eux les nouvelles, de plaisanter, et auront à cœur de faire preuve de leurs talents oratoires durant ces moments là.

L'utilisation de ces figures de style est indispensable car elle permet aux locuteurs de signifier plusieurs choses en une seule expression, comme nous le verrons dans les exemples ci-dessous. Il s'agit donc de profiter du masque proposé par l'expression générale pour signifier une infime partie de cette expression ; plus que d'un second sens, il s'agit d'un sens noyé dans l'immensité de l'expression, que les locuteurs peuvent à leur guise faire ressortir ou oublier.

L'expression *šedd l-ahbār*, largement discutée dans le chapitre 3, désigne l'activité conversationnelle générale que l'on tient, parfois durant plusieurs heures, lorsque l'on rend visite à quelqu'un : on parle des gens, de ce que l'on a fait ces derniers jours, ces dernières semaines, ces derniers mois. Il s'agit d'un mo-

ment considéré comme privilégié (quoique très fréquent), car il réunit plusieurs personnes, dans une ambiance souvent amicale, qui se laissent aller à parler de choses et d'autres de manière informelle. Cet échange de nouvelles se pratique aussi bien entre hommes, entre femmes qu'entre hommes et femmes. Un homme qui voudrait rentrer en relation avec une femme, voire flirter avec elle, commencera toujours par lui rendre visite à de nombreuses reprises, visites durant lesquelles il échangera des nouvelles avec la femme. Si aucun homme ne se trouve dans une relation de respect (*saḥwe*) avec un autre homme, cela peut devenir un moment privilégié pour draguer, séduire et faire valoir ses atouts.

Durant ces discussions, où les nouvelles sont échangées aussi bien que les ragots les plus insignifiants, la plaisanterie est extrêmement présente : *ḡhak* désigne le fait de rire, de plaisanter, et donc, par synecdoque également, le fait de draguer. Tel homme proposera ainsi à une femme de venir la retrouver pour échanger les nouvelles, tel autre lui suggèrera, de manière taquine, de rire un peu avec elle.

D'autres termes, qui désignent des activités habituelles exercées lors des moments de discussion, peuvent avoir comme deuxième sens (mais c'est moins explicite que les deux premières expressions) celui de draguer ou de flirter. Celui de faire du thé (*teyye*) en est un. Un homme demandera par exemple à une femme si elle est prête à lui faire du thé : réunion honnête ou subversive en vue, seul l'avenir et les envies de chacun pourra répondre à cette question.

Bien que l'idée de galanterie, de séduction soit forte dans ces différents termes (mais les deux premiers principalement), leur premier sens permet à n'importe qui de nier et d'ignorer le sens charmeur s'il y a lieu de le faire — ce qui donne lieu à des échanges quasi agonistiques étonnants ! Par exemple : un homme demande à une femme si elle veut bien lui faire du thé. Celle-ci prend le second sens trop à cœur, elle explicite en répondant : « mais je n'ai pas envie de toi ». L'homme s'en tire très facilement en passant à son tour à l'attaque : « qu'est-ce que tu t'imagines donc, je ne te désire pas, tu n'es pas belle, je ne voulais que boire un thé », ou par toute autre phrase de son choix. Ici, alors que c'est l'homme qui propose à la femme de se diriger dans un premier temps dans les bras de Satan, grâce à l'usage de sens imprécis de la formulation qu'il a retenu, il peut ensuite s'en sortir encore gagnant : en traitant par exemple la femme de fille facile ou par d'autres insultes plus fortes.

C'est là un des usages très pratiques de ces termes à double sens, euphémistiques, ainsi que de la plaisanterie : ils permettent à tout moment de se retirer de la relation, de faire comme si aucune ambiguïté n'était présente entre les deux amants, tout en essayant de pousser la relation le plus loin possible. Les deux amants cherchent par ces termes à construire le lien de confiance nécessaire à la relation de flirt, mais se protègent dans le même temps de la vulnérabilité à laquelle ils s'exposent. Durant l'entame d'une relation de séduction, le jeu peut d'ailleurs être de faire craquer l'autre en premier, de faire en sorte qu'il se dévoile et qu'il exprime de manière directe l'amour, le désir qu'il a pour l'autre. S'inscrivant dans le cadre de rapports de domination, ce jeu peut s'avérer pénible pour celui qui aurait le malheur d'exprimer ses sentiments de manière trop directe. Le partenaire, pour autant qu'il soit mal intentionné, aurait alors vite fait de lui reprocher la manière dont il exprime ses sentiments et à attaquer la vulnérabilité affichée de l'autre.

Cet exemple nous montre très bien la coexistence de systèmes de valeurs concurrents, et des questions de confiance présentées dans la section précédente.

Cherchant à créer un lien particulier avec une personne de sexe opposée, notre homme utilise une parole ambiguë qui permet à la femme de poursuivre le jeu ou non. Si la femme accepte, elle accepte alors également de se mettre dans une situation dans laquelle elle peut, potentiellement, trahir la confiance que des personnes proches d'elle (un frère, un père, des amis) lui témoignent, car elle risque de se laisser entraîner dans un jeu aux conséquences dangereuses. Mais pour ce faire, elle doit d'abord répondre à l'appel lancé par l'homme en question : en l'occurrence, une forte relation de confiance interpersonnelle ne peut naître qu'à la condition d'être d'accord d'envisager la trahison d'une autre confiance.

Nous comprenons très bien, à ce stade déjà, que les enjeux du flirt dépassent de loin les enjeux de ceux s'y adonnent, et nous voyons comment l'utilisation de termes qui permettent de cacher plusieurs sens en eux-mêmes est nécessaire pour que le jeu puisse commencer. Il est impensable de demander à quiconque de rentrer dans le jeu du flirt de manière directe : une relation particulière doit dans un premier temps être entamée, et seul l'usage de termes ambigus le permet.

La relation de séduction met en scène des protagonistes tenus de jongler entre différents types d'ordres qui s'interpénètrent. D'une part, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce texte, les amants sont pris par des questions que l'on pourrait qualifier de morales, ou éthiques, délimitées par les interdits culturels ou religieux dans lesquels ils naviguent. Ces questions entraînent les amants sur le terrain plus personnel de la confiance et de la trahison. Jouer le flirt, c'est ainsi d'une part jouer avec et se jouer des interdits que la société impose (et que chaque interaction de flirt contribue à faire vivre), mais c'est aussi chercher à entraîner son partenaire dans ce jeu dangereux. Les expressions euphémisantes présentées ci-dessus servent à l'un et l'autre de ces jeux : d'une part, les individus se déjouent des interdits de la société, mais d'autre part ils testent la confiance de leur partenaire tout en gardant la possibilité de se prémunir d'une trahison éventuelle.

Le seul terme explicite pour désigner le flirt est celui de *twennes* : il signifie, en Mauritanie, clairement et uniquement le fait de flirter. C'est un terme très rarement utilisé entre hommes et femmes, sauf dans certaines situations très précises. On l'utilise par contre très fréquemment entre les hommes (et peut-être également entre les femmes) pour raconter sans ambiguïté un contact que l'on a pu avoir avec une personne de sexe opposé. Les rares fois où j'ai pu entendre cette expression entre hommes et femmes, elle servait à dire de manière exagérée la relation de flirt, à s'en moquer, ou du moins à marquer de la distance par rapport à celle-ci. Une femme cherche, par exemple, à se moquer d'un homme ou montrer qu'elle n'en désire rien : elle pourra lui proposer, devant une assemblée, de flirter (*twennes*) avec lui. L'expression est tellement explicite et improbable que tout le monde saisit le sens ironique de cette proposition. Dans certaines situations, il faut lire cette proposition au troisième degré : la moquerie apparente cache alors un vrai désir, et ce n'est pas l'homme (ou la femme) auquel est adressée la parole qui est trompé mais bien l'assemblée.

Au-delà de ces termes qui désignent le fait de draguer et de flirter, on peut observer lors des échanges de flirt une préférence très marquée pour un mode de discussion bien spécifique : celui de la plaisanterie. Typiquement, une femme qui se sent désirée par un homme s'efforcera de se moquer de lui de manière plus que raisonnable, de mettre en évidence ses défauts, de le rejeter d'une manière ostensible, autant de manières de faire qui s'apparentent à une drague par antiphrase.

Parmi les nombreux exemples observés, cette fille qui, à peine accostée par un homme lors d'une cérémonie de mariage, commence immédiatement à l'insulter. La femme fume une cigarette. Elle est en train de la terminer, et ordonne alors à cet homme de se retirer de là où il est assis sans quoi elle va jeter sa cendre sur lui : « tu n'est rien qu'un cendrier ». C'est un cas classique d'utilisation de l'ironie : une chose (l'attirance) est exprimée par son contraire (le dénigrement). Pratique et efficace, cette manière d'utiliser l'agression verbale en tant qu'invite permet dans le cas présent de dire une chose *et* son contraire, et non simplement une chose par son contraire : l'homme doit-il comprendre qu'il ne vaut pas mieux qu'un cendrier ou doit-il avoir un quelconque espoir avec cette femme ? Assurément, la réponse n'est pas donnée, et dépendra des relations qui suivront. Les deux amants potentiels gardent la face, laissent un maximum de portes ouvertes, et initient un rapport de confiance tout en prévoyant une éventuelle trahison de leur partenaire. Dans le même mouvement, la question de l'éventuelle trahison envers d'autres rapports de confiance que pourrait représenter le début d'une relation de flirt entre les deux individus est réduite à néant : comment des partenaires de la fille, ou de l'homme, pourraient-ils faire des reproches à une personne qui en insulte une autre ?

Lors d'une autre situation observée se trouve une fille qui a déjà eu des relations poussées avec un étranger présent dans le village : c'est doublement mauvais car l'étranger en question n'est pas musulman, renforçant ainsi le péché (car à l'interdit général des relations hors mariages s'ajoute l'impossibilité légale de faire rentrer, même *a posteriori*, cette relation dans le cadre du mariage). Elle n'hésite pas à se présenter, dans un cercle de discussion qui le comprend, comme la meilleure des musulmanes : non seulement elle est parfaitement incapable de flirter avec quelqu'un, mais encore moins avec un mécréant⁸. Elle a cette phrase forte, en parlant de l'homme en question : « il ne me touchera jamais ». L'expression est d'autant plus forte que le verbe utilisé (*mess*) ne signifie rien d'autre que « toucher » : il s'agit donc de mettre une distance physique complète entre les deux individus. L'étranger ne peut même pas penser à saisir la main de cette femme, à la caresser : il est exclu de tout contact physique, même involontaire, avec la femme qui est en train de parler.

Dans ce cas, le mensonge double (car le mal est déjà fait) renforce cette idée que tout peut être signifié par un mot de dénigrement, voire une insulte : s'agit-il pour la femme de dire en public, à l'homme, qu'elle regrette profondément ce qui s'est passé, s'agit-il de lui montrer une connivence qui dépasse la franchise qu'elle peut avoir envers toutes les autres personnes, s'agit-il d'une invitation à poursuivre ce qui s'était déjà passé entre eux ? Seul l'avenir des contacts peut lever l'indécision, et dans un même mouvement cette femme garde potentiellement la relation de flirt vivante comme elle tue dans l'œuf tout espoir pouvant encore exister chez son amant d'un soir. Selon les relations que ces deux personnes entretiendront par la suite, le rapport de confiance qui les lie aura été renforcé — car la femme montrera qu'elle préfère la confiance que l'homme lui accorde à celle que son assemblée du soir pourrait lui accorder — ou entièrement détruit — car la femme renoncerait alors à toute relation ultérieure.

L'utilisation de métaphores est également remarquée quand des personnes cherchent à savoir si un individu du sexe opposé peut vouloir entamer une

⁸En l'occurrence, le terme est inexact puisque l'étranger en question est chrétien, et appartient donc pour les musulmans aux « Gens du livre », et n'est donc pas, à proprement parler, un mécréant.

relation de flirt : lorsque, par exemple, une équipe de forage vient de la capitale à Rachid pour trouver de nouveaux points d'eau. Suite à des investissements dans le village, et à une volonté de développement du haut de Rachid, jusque là coupé des ressources en eau, une entreprise s'est déplacée pour creuser un forage qui sera par la suite pompé vers un château d'eau susceptible de servir l'ensemble du village. L'arrivée de ce nombreux personnel, masculin et célibataire dans sa grande majorité, crée, chez les nombreuses jeunes filles présentes, une certaine émulation — bien compréhensible. Une fois le travail de la journée terminé, les jeunes hommes de l'entreprise se douchent et partent immédiatement sillonner les rues du village pour voir s'ils peuvent trouver des maisons hospitalières afin de passer des soirées plus amusantes que celles qu'ils pourraient vivre dans leur campement de fortune. Ils cherchent, bien évidemment, des lieux où les hommes ne sont pas trop présents, les femmes nombreuses et les plus jolies possibles, des habitations où il est possible de boire du thé, de discuter et de s'amuser tout au long de la soirée. Deux jeunes hommes se promènent ainsi dans le village. Ils passent, en fin de journée, devant une maison qui répond à leurs attentes. Ils entrent, discutent — du forage, de l'eau qu'ils n'ont pas encore trouvée — prennent le thé.

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, les hommes de la famille sont généralement absents de leurs maisons durant la journée, occupés qu'ils sont par différents travaux. Ils laissent chez eux femmes et enfants qui s'occupent aux tâches ménagères. Ainsi libres, les jeunes filles de la famille peuvent recevoir sans soucis tous les hommes qui désirent venir. Mais une fois le soir venu et les travaux réglés, les hommes de la maison rentrent chez eux. Immédiatement, pour des raisons de respect, les prétendants doivent s'en aller.

Nos deux compères, ouvriers du forage, cherchent donc à savoir s'ils pourront revenir dans la maison où ils se trouvent une fois la nuit tombée : la question est de savoir si des hommes âgés seront présents le soir, interdisant à toute homme de venir discuter avec les filles de la maison. Ils n'osent pas poser la question directement : c'est expliciter trop crûment le fait qu'ils veulent flirter, qu'ils cherchent à nouer des relations particulières avec les filles de la maison. Un des deux pense alors à une manière détournée de le demander. Il pose une question apparemment anodine, liée à leur thématique de discussion : « Est-ce qu'il y a de l'eau dans vos puits ? ». La question que les villageois posaient alors de manière récurrente aux ouvriers du forage était presque semblable : « avez-vous trouvé de l'eau dans vos forages ? ». En renversant la donne, c'est-à-dire en posant la question que l'on aurait dû lui poser, l'ouvrier du forage montre immédiatement qu'il veut rentrer dans un mode de discussion qui fait appel au second degré. La femme saisit de quoi il veut parler. Elle répond du tac au tac : « Dans lesquels ? Ceux de la batha⁹, ou ceux de notre maison ? ». Évidemment, aucun puits ne se trouve dans la maison. L'homme sait que la femme a compris et répond alors : « Ceux de votre maison ». La femme de conclure : « Oui, il y a beaucoup d'eau ». Les deux hommes s'en vont, certains qu'ils peuvent revenir le soir et remplis d'espoir que tout cela se termine au mieux...

Cet exemple révèle la capacité largement partagée de parler par métaphores dans le but d'euphémiser les relations d'attirance et de séduction. Ne pouvant poser la question de manière directe, l'homme pense à une manière subtile de

⁹La batha est le lit asséché d'une rivière, le lit de l'oued au fond duquel se trouve bien souvent de l'eau souterraine. Le bas du village de Rachid est entouré d'une batha, dans laquelle se trouve les puits et forages principaux qui alimentent le village.

faire comprendre qu'il s'agit de passer dans un mode de discussion indirect : il pose une question que, normalement, quelqu'un aurait dû lui poser. Ce sont eux, les ouvriers du forage, les spécialistes de l'eau. La femme saisit de quoi il s'agit, et pour le faire comprendre ne marque aucun étonnement devant cette question étrange, pas plus d'ailleurs qu'elle ne donne une réponse immédiate. Elle répond par une seconde question, dont l'absurdité (car il n'y a pas de puits dans leur maison) marque son envie d'entrer dans le jeu. L'échange se conclut par une indication positive (il y a de l'eau), ce qui signifie simplement : il y a quelque chose à prendre dans cette maison, il y a la vie. Donc : n'hésitez pas, Messieurs, à revenir ce soir !

Ce dialogue est quelque peu ésotérique pour toute personne extérieure. Mais l'intérêt est qu'il n'est pas pour autant clair pour les acteurs principaux : il leur est parfaitement impossible d'obtenir de quelconques certitudes par rapports aux enjeux de la discussion. Ni les ouvriers ni les femmes ne se sont avancés de manière explicite. Toutes les portes sont ouvertes, mais aucune ne l'est de manière définitive. Nous sommes ici dans une invitation à continuer le jeu, et non pas dans l'assurance que le jeu continuera quoi qu'il en soit. Si les ouvriers peuvent légitimement espérer revenir le soir et trouver une maison vide de toute présence masculine encombrante, ils ne peuvent en être certains, et sont susceptibles d'être tombés dans un traquenard que, par plaisanterie, les filles de la maison leur auraient tendus. Ce n'est qu'en essayant de franchir le pas de la cour qui abrite la maisonnée qu'ils pourront en être certains, mais c'est aussi de cette manière qu'ils pourraient avoir à affronter un chef de famille peu enclin à réserver un accueil favorable à de jeunes imprudents qui viendraient durant la nuit pour rendre visite à ses filles. De la même manière, les filles peuvent légitimement attendre que les hommes reviendront une fois la nuit tombée, mais elles ne peuvent en être certaines. Finalement, ni les hommes ni les femmes ne pourront reprocher aux autres leurs comportements, quels qu'ils soient. La relation de confiance avance, mais dans un espace d'incertitude complet pour tous les protagonistes de l'histoire.

Poésies amoureuses

La poésie amoureuse *ḥassāniyya* (le *gazel* classique, simplement désigné par le terme général *ḡna* en *ḥassāniyya*) constitue un genre particulièrement riche et prolifique, à l'instar de la poésie amoureuse en arabe classique. S'il est impensable d'en faire le tour de manière exhaustive, je ne peux m'épargner d'en proposer un petit exemple¹⁰, car elle fait montre de figures de styles d'atténuation, en tous points semblables au travail rhétorique effectué par les amoureux lors de la création de leurs relations de charme. L'amour ne se dit pas plus de manière directe dans la poésie d'amour que dans le discours quotidien.

Les deux poèmes choisis pour illustrer cette manière d'évoquer l'amour et la femme par euphémisme m'ont été enregistrés par un poète issu d'une famille de forgerons de Rachid, enseignant de son état : Haba ould Ouéis. C'est avec lui que j'ai travaillé pour la transcription et l'interprétation des poésies enregistrées, et j'en ai profité pour lui demander de me mettre aussi sur papier et sur bandes certaines de ces productions. Lors de ses études à Nouakchott, Haba est tombé

¹⁰On trouvera, dans des références déjà citées, des études bien plus approfondies de ce genre de poésie : Tazuin (1982, 1998, 2001); Fortier (2004a).

amoureux d'une jeune fille pour laquelle il a composé plusieurs poèmes. Dans aucun d'entre eux, il ne cite directement la personne aimée : à chaque fois, ce sont soit les lieux dans lesquels elle vit (le quartier, la mosquée à côté de laquelle elle habite, etc.), soit des objets qui la rappellent directement. Le petit poème de la présente page a pour principal objet la menthe... Celle que l'on met dans le thé, bien évidemment, et sans laquelle le plaisir de boire n'est pas le même. La menthe que toute personne bienveillante est tenue d'ajouter au thé qu'elle prépare pour ses hôtes.

<i>mathammam fi 'l-nanā</i>	<i>bya 'ūdān šā</i>
<i>habārū 'l-ḥay gā</i>	<i>mā tarf šanhū</i>
<i>ummān min lūḡā</i>	<i>wa 's-saqm bilā qu</i>
<i>halāni yalu kant</i>	<i>mā tagt ma' kū</i>
<i>'ašuft al-nanā 'aqalt</i>	<i>at-tarka dawkū</i>

Je pense à la menthe puisque ont été divulguées
 De ses nouvelles mais les gens ne la connaissaient pas
 Alors que moi avec la précipitation et l'amour sans force
 Je serais resté si je n'avais pas regardé par la fenêtre
 Vu la menthe et dis aux jeunes [amis] la voilà [la menthe]

TAB. 6.1 – *La menthe*, par Haba ould Oueïs

Pour saisir l'importance de cette plante, il faut s'imaginer la sociabilité particulière que fait naître le thé, et les moments privilégiés de rencontre et de discussion qu'il permet. Lorsque quelqu'un rend une visite, le thé préparé par l'hôte est un accompagnement indispensable à la discussion. Dans les relations de flirt, le thé est particulièrement investi par l'imaginaire des partenaires, tant il semble qu'aimer une femme, c'est aimer son thé — et vice-versa. Une femme amoureuse, quant à elle, prendra soin de préparer, avec amour, le thé qu'elle servira à son prétendant. La menthe, soigneusement choisie parmi les innombrables variétés présentes au marché, vient accompagner la boisson et lui donner une saveur inestimable. La menthe, dans le poème de Haba, est l'incarnation de son amour. La menthe est simplement la femme qu'il aime, mais celle qu'il ne peut évoquer.

Le second poème, page ci-contre, dit de manière directe une femme aimée, mais il l'évoque à travers le lieu qu'elle habite : le quartier « 24 », un des quartiers de la capitale Nouakchott. A nouveau, dans ce quatrain, le poète choisit de ne pas parler directement de la femme qu'il aime, mais choisit son évocation par métonymie, celle de son lieu d'habitation.

Haba est la seule personne qui ait accepté de me livrer des poésies d'amour qu'il avait composées mais, comme on peut le constater, qui ne concernaient pas des amours actuels, ni même des amours de la région. Or, il y a fort à parier que la pudeur, qui s'impose lorsque l'on parle des femmes aimées, soit l'explication la plus évidente à cet état de fait. Haba, en me livrant ces poésies, parlait du passé et de personnes qui n'étaient pas susceptibles d'entendre mes enregistrements : c'est, d'une certaine manière, une poésie morte.

Il faut, pour terminer cette rapide évocation des poésies d'amour, signaler le fait que certaines d'entre elles peuvent être des poèmes de dénigrement. Le

<i>ʿzzi lilrāba wal-ʿašrīn</i>	<i>māhu ʿārī luwād azmān</i>
<i>ar-rāba wal-ʿašrīn azayn</i>	<i>ʿandi min al-mūḍa wāqalu</i>
<i>wāqalu min laqalu wa min al-bayn</i>	<i>al-bahraān ḥlu yakalu</i>
<i>wal-qlāhum ʿandi latnayn</i>	<i>ʿafilu fihum ʿandi taqalu</i>

Mon amour pour le 24 n'est pas nouveau, il existe de longue date
Le 24 est, pour moi, le plus bel endroit. Je le préfère à tous les
autres

C'est le plus admirable du monde, lui et ses habitants

Et ce que je préfère, parmi ces deux [le 24 et ses habitants], c'est
une fille, là-bas, que j'aime

TABLE 6.2 – *Quartier 24*, par Haba ould Oueïs

poète dit la beauté d'une femme en chantant ses défauts. Ici, la relation qui unit les paroles à ce qui est exprimé est une pure relation d'ironie ou d'inversion, de la même manière que cette jeune fille qui critique la personne qu'elle désire.

Faire l'amour

Ainsi, les différentes manières de dire l'amour sont autant de manières de ne pas le dire, ou plus exactement de le dire d'une manière fortement atténuée. Dire l'amour, c'est avant tout essayer de le sous-entendre, essayer de le cacher dans d'autres dires qui permettent de mieux le cacher, essayer de ne jamais le dire de manière entièrement claire et directe. Les buts recherchés par ces manières particulières de parler sont sans doute nombreux, mais nous avons vu que cela permet notamment de ne pas enfreindre de manière trop directe des interdits de société, mais aussi, de tisser des rapports de confiance entre deux personnes sans pour autant trahir d'autres rapports de confiance qu'elles possèdent ailleurs. Nous allons voir maintenant de quelle manière une analogie surprenante peut être tissée entre les manières de dire l'amour et les manières de faire l'amour, de pratiquer le flirt.

Le seul moment — ou presque — durant lequel il est possible pour deux amants d'avoir une rencontre intime est la nuit, principalement pour la discrétion que cela peut apporter. La vie nocturne est, autant dans la capitale que dans les campements de nomades ou des villages ruraux comme Rachid, très développée chez les jeunes : le thé y coule à flot, les rencontres sont l'occasion d'échanger les nouvelles, de plaisanter, de faire parfois de la poésie et de flirter.

Les jeunes se rencontrent, en milieu rural, dans des maisonnées où les hommes sont absents — momentanément ou pour de longues périodes — et la maîtresse de maison reçoit ses invités en leur préparant du thé, en leur offrant de petites nourritures (biscuits, arachides, etc.) et en entretenant la conversation. A l'occasion de ces rencontres, les échanges verbaux vont bon train et c'est un excellent lieu pour apprendre et observer l'éloquence de chacun.

Si deux amants désirent passer un moment particulier ensemble, s'ils désirent fixer une rencontre secrète (*serriyye*), ces soirées sont privilégiées pour le faire comprendre à l'autre et fixer un rendez-vous. Les échanges sont généralement riches en interactions similaires à celles décrites plus haut. Comme nous l'avons

vu, une des caractéristiques de ces interactions est leur ambiguïté : lorsque de jeunes ouvriers veulent donner rendez-vous à des jeunes filles, ils quittent la maison de celles-ci presque certains de pouvoir revenir. Mais qui sait ? Ces femmes ont-elles voulu mettre les jeunes dans l'embarras, se réjouissent-elles déjà de l'immense quiproquo qu'elles ont fait naître ? Les hommes ont-ils vraiment envie de revenir ? Veulent-ils simplement que les femmes voient leurs attentes déçues ?

D'une manière tout à fait analogue, et pour des raisons semblables, les rendez-vous secrets fixés par les jeunes amants, et durant lesquels le flirt peut aller plus loin que de simples paroles, ne se disent que rarement explicitement et laissent bien souvent planer le doute : il y a une certaine pudeur à prévoir ces rendez-vous et, surtout, la peur de s'exposer à un refus de la part de son partenaire. Ainsi, lorsque des amants cherchent à fixer un rendez-vous secret, toute la discussion se tient sur un fil ténu que les deux joueurs se gardent de renforcer : on va proposer sans proposer, promettre sans promettre, prendre rendez-vous sans prendre rendez-vous. Chacun espère et doute de l'autre dans le même mouvement, chacun peut à n'importe quel moment et au gré de sa volonté décider de prolonger le jeu, de le faire aller plus loin encore ou de casser l'espoir naissant. Il s'agit véritablement de « tester » l'autre et de saisir jusqu'à quel point il est capable de jouer la subversion avec son partenaire, et surtout jusqu'à quel point il le désire. A aucun moment, avant l'instant fatidique, la certitude n'est de mise, bien qu'une forme d'accord informel puisse toutefois être passé. Dans le cas, probable, où aucun des deux partenaires ne se défile au dernier moment, les amants peuvent finalement passer à l'acte. Mais ici, à nouveau, les règles du jeu prolongent l'ambiguïté de ces rapports.

L'acte sexuel entre deux amants dont la relation n'est pas reconnue par les liens canoniques du mariage est, nous l'avons vu, extrêmement dangereux — spécialement pour la femme qui devrait à elle seule porter le préjudice d'une grossesse inattendue. C'est ainsi que, d'une certaine manière, l'acte sexuel amoureux est lui-même aussi atténué. L'euphémisme de la parole se prolonge jusque dans la manière de faire l'amour, de pratiquer les caresses amoureuses.

J'ai répertorié deux termes qui permettent de décrire les types d'acte sexuel auxquels se livrent les amants interdits : *šowrab* et *fahaz*. Le premier est issu de la racine $\check{S}RB$, qui couvre le champ sémantique de la soif, la boisson, le fait de boire, etc. Le lien avec l'acte sexuel est à trouver dans la ressemblance anatomique (imagée également en français) entre les lèvres de la bouche et celles du sexe féminin : on désigne donc à l'aide de ce verbe une technique d'excitation de la verge par son frottement sur les lèvres de la femme. Le second terme se construit exactement de la même manière : la racine FHD couvre le champ sémantique de la cuisse. Ici, la technique ne diffère que par la partie du corps de la femme qui sert à l'excitation de l'homme : ses cuisses. Dans les deux cas, la pénétration est exclue.

De quelle manière ces techniques sexuelles peuvent-elles être considérées comme autant d'euphémismes de l'amour ? En quoi l'exclusion de la pénétration peut-elle être considérée comme une manière de ne pas faire l'amour ? Le parallèle me semble extrêmement pertinent à tirer entre ces techniques sexuelles et les enjeux linguistiques discutés plus haut. De la même manière que les paroles prononcées par des amants qui flirtent autour d'un verre de thé ont la propriété, dans un même et unique mouvement, de dire et de ne pas dire, les actes sexuels pratiqués par des amants interdits sont une manière de faire *et* de ne pas faire

l'amour. S'il est très facile de comprendre que deux personnes qui s'adonnent à ce genre de caresses sont bien en train de faire l'amour, c'est-à-dire en train de se procurer un plaisir sexuel par des actes particuliers, il s'agit de comprendre comment ces caresses atténuent la relation sexuelle de telle manière qu'il est toujours possible pour l'un et l'autre de nier s'être adonné aux plaisirs de la chair. Pour saisir cela, il faut interroger l'exclusion de la pénétration qu'impliquent ces techniques de flirt, car c'est bien là que se trouve la question de l'euphémisme et de l'atténuation de la portée de l'acte sexuel.

Nous avons vu au début de ce chapitre que la fornication est très fortement réprimandée en milieu maure. Plus encore, une grossesse non désirée que devrait porter une femme non mariée se révèle une catastrophe, autant pour la mère que pour sa famille. L'implication la plus évidente de l'exclusion de la pénétration est celle-ci : c'est une technique de contraception à l'efficacité absolue. Une femme qui accepte d'avoir des rapports sexuels de la sorte est assurée de ne pas avoir à répondre d'une grossesse accidentelle ni à l'assumer. C'est une manière de compenser un déséquilibre naturel : femme et homme sont dès lors sur un pied d'égalité lorsqu'il s'agit de garder le lien de confiance qui les réunit lors du flirt. C'est, dès lors, paroles contre paroles : la preuve de l'acte n'est pas plus saillante sur le corps de la femme que sur celui de l'homme. Souvenons-nous de quelques-uns des exemples présentés plus haut : hommes et femmes doivent parfois répondre des paroles qu'ils ont prononcées, et l'utilisation d'euphémismes leur permet de nier, toujours, avoir prononcé une parole en trop. Ici, ce qui est impossible dans une relation sexuelle qui implique la pénétration, à savoir garder la possibilité pour les deux partenaires de nier la relation passée, l'acte effectué, le devient grâce aux techniques sexuelles utilisées. Si deux amants doivent, un jour, répondre de leurs actes, l'un *et* l'autre ont la possibilité de nier ce qui s'est passé entre eux. De la même manière que les mots permettent de cacher une partie de la réalité, les techniques sexuelles ici présentées permettent aux amants de se défilier sans risque de voir leur corps les trahir.

L'exclusion de la pénétration possède également un second intérêt, d'un ordre bien plus difficile à décrire car il est éminemment subjectif. Le coût est une forme d'aboutissement de la relation sexuelle¹¹, une forme de don suprême à l'autre que partagent les deux amants. S'il est évidemment possible de faire l'amour sans aller jusqu'à la pénétration, celle-ci ne peut-être pratiquée sans que l'on fasse l'amour. Autrement dit, c'est, par excellence, l'acte de l'amour ; une forme de non-retour pour les deux amants. Il est inimaginable que deux personnes qui font l'amour et qui pratiquent la pénétration puissent penser, ou affirmer en toute bonne foi, qu'ils n'ont pas fait l'amour. Il est par contre tout à fait imaginable et possible que ceux qui s'adonnent à des caresses du type de celles qui sont décrites ci-dessus nient, en toute bonne foi, avoir fait l'amour. Refuser le don complet à l'autre, aussi bien pour l'homme que pour la femme, c'est une manière de pouvoir refuser d'assumer s'être donné à l'autre. Refuser la pénétration est donc une manière de refuser de se donner à son partenaire, c'est accepter de pouvoir nier de s'être donné à l'autre : c'est une manière de refuser de faire l'amour avec lui tout en faisant l'amour avec lui. C'est une pratique,

¹¹Des courants féministes remettent en cause l'importance de la pénétration dans les rapports amoureux, et dénoncent l'importance qui peut lui être conférée comme une forme de domination masculine : si l'on peut être d'accord avec ce point de vue, il n'en reste pas moins un postulat idéologique, et non analytique. Que l'importance de la pénétration soit une vue de l'esprit viril imposée par la gent masculine ne remet pour autant pas en cause sa réalité.

encore une fois, qui prolonge l'atténuation présente tout au long du rapport verbal de séduction qui précède et prépare le passage à l'acte.

L'exclusion de la pénétration est finalement une manière de ne pas devoir résoudre les conflits de confiance présentés plus haut. C'est une manière de ne pas trancher entre la confiance du partenaire et la confiance des pairs, voire celle des pères. C'est une manière d'accepter la confiance proposée par son partenaire tout en refusant de trahir la confiance entretenue avec d'autres personnes dont les amants sont proches (leurs amis, leurs familles, etc.). L'ordre moral imposé par les rapports de confiance que les amants entretiennent avec les autres membres de leur groupe sont à la fois subvertis — car les amants commettent le péché de la chair — et renforcés — car la pénétration est exclue.

Ordre et subversion

Les différents jeux verbaux discutés dans ce chapitre m'ont permis de mettre en évidence le fait que la séduction, le flirt ont cette propriété particulière d'être à la fois ordre, transgression, subversion. Ce sont en effet des faits sociaux qui participent dans un même mouvement de la création et de la définition de différents ordres et de leurs possibles subversions. Tout dépend de ce que les individus comprennent de ce que l'autre veut bien dire, veut bien faire.

Sans reprendre trop longuement les exemples cités, nous pouvons remarquer que les différentes manières de dire et de faire l'amour peuvent être perçues et comprises comme manières de faire l'ordre et comme manières de faire la subversion. Dans un même et unique mouvement, les amants qui plaisantent ou qui se caressent donnent réalité aux interdits créateurs d'ordre des prescriptions religieuses et des codes de respect en vigueur dans la société maure — car ils ne disent ni ne font de manière directe — et à la subversion de ces ordres — car tout de même ils disent et ils font.

Le jeu de la séduction possède toutes les caractéristiques des jeux en général. Leur nature dynamique et créatrice en est un des aspects passionnants. Les exemples donnés sont assurément liés à une période précise durant laquelle j'ai mené mes enquêtes : il y a fort à parier que chacune des expressions qui sont utilisées aujourd'hui pour dire l'amour et la séduction de manière euphémisée seront demain abandonnées par les joueurs. Lorsque la synecdoque est tellement employée au point de devenir le sens premier de l'expression, les locuteurs ne peuvent plus l'utiliser pour noyer le sens de leurs paroles et l'abandonnent pour convoquer des images moins éculées. Il en est ainsi de l'expression « échanger les nouvelles » discutée plus haut : le sens érotique et malicieux qu'elle possède est aujourd'hui largement connu de tous. L'expression devient dangereuse, trop directe : on a tendance à l'utiliser avec parcimonie et à la remplacer par des expressions plus neutres, moins chargées et plus difficiles à comprendre. Ainsi, et ainsi seulement, l'ordre pourra continuer à s'encanailler de sous-entendus subversifs qui font le bonheur de tous.

Chapitre 7

Combattre en vers

Un homme rentre dans une boutique à Atar, ville du nord de la Mauritanie. Il demande le prix de quelques aliments, de quelques marchandises proposées par le commerçant, et les trouve trop élevés. Il improvise un poème pour le signifier. Le commerçant est lui-même amateur de bons mots et de poésie : il sait rimer. Sa réponse ne tarde donc pas (tab. 7.1 page suivante).

L'homme qui rentre dans la boutique est un militaire de service dans la région. Le boutiquier, nous l'avons déjà rencontré dans ce travail : il s'agit de Mohammedne ould Bleïl, de Rachid, aujourd'hui éleveur et agriculteur. Il se trouvait durant plusieurs années à Atar, espérant y dénicher un travail un peu plus rentable et pouvoir mener une vie moins fruste que celle qu'il connaissait à l'époque. Espoir déçu. Il ne ramènera de son séjour dans le Nord que la certitude d'une existence pénible. Et quelques vers improvisés. De son partenaire et adversaire d'occasion, il en a oublié jusqu'au nom. Mais le poème qu'il a su improviser, suffisamment joli et amusant, a survécu au travail de l'oubli : il s'est donc assuré une petite place dans la mémoire de Mohammedne, et un certain prestige également. Lorsque j'ai demandé à ce dernier de m'enregistrer un *gṭā*, une joute poétique à laquelle il avait participé, c'est avec celle-ci qu'il a commencé, la trouvant peut-être plus amusante et facile que d'autres.

A Rachid, Mohammedne passe pour être un des meilleurs poètes de la région. Il est réputé pour connaître par cœur une quantité impressionnante de poèmes classiques, et pour avoir de la facilité à en composer des originaux. C'est vers lui, en premier lieu, que j'ai été dirigé lorsque j'ai demandé à enregistrer de la poésie. Pendant longtemps, toutefois, je ne me suis pas rendu chez lui — car il habitait dans une tente se trouvant à l'extérieur du village — avant finalement de me décider et m'en aller lui rendre visite. Lors de ma première visite, je n'ai trouvé que ses vieux parents dans le petit abri (*maḥmel*) que l'on m'avait désigné comme étant le sien. Ceux-ci m'ont alors conseillé de me rendre au puits se trouvant à proximité, me disant que je pourrais sans doute le trouver là-bas. Je me rends donc à l'endroit indiqué, ne voit personne, appelle, jusqu'à ce que Mohammedne finisse par sortir sa tête du puits. Il se trouvait au fond, en train de nettoyer l'instrument vital à l'aide duquel il abreuvait les bêtes dont il avait la charge. Je découvre le personnage : la quarantaine, grand, fort, vêtu de haillons, des mains calleuses, des grosses bottes en caoutchouc en guise de chaussures, un regard particulièrement bienveillant et une odeur corporelle qui ne laisse planer aucun doute sur la proximité que son métier lui impose avec le

<i>aṣ-ṣābūn fī 'l-b'ra tlātīn</i>	<i>wa 'l-būl tanbāṣ birašryṅ</i>
<i>w māru fī 'l-saqṭ bisattyn</i>	<i>wa dgīgak wār lā bastu</i>
<i>wa msuwal ayn al-dag f'rayn</i>	<i>an mamūlak šanhu nabtu</i>
<i>limnādam sayālu waḥdayn</i>	<i>wa 'mwalli hāyḥ fā hirtu</i>
<i>wa alihu 'l-saṣar ṣibān amtyn</i>	<i>wa 'l-ḥāl amkalbaz ḍa nabtu</i>
<i>aṣ-ṣābūn fī 'l-b'ra tlātīn</i>	
<i>wul ādam ād min ahal ad-dyn</i>	<i>biyhu 'l-ayyālu ḥallu 'l-ayn</i>
<i>fī riwayāt al-muwāṭīnyn</i>	<i>wa ānā qaṭ agbal āmaltu</i>
<i>ḍak ndyr alyh uqitayn</i>	<i>fuwg as-saṣar wa lā hāḍastu</i>
<i>byh ṣalli yarḥ an hamsyn</i>	<i>fī 'l-myā wa šway rbaḥtu</i>
<i>maḡḥūl lāḥdu fī 'l-hyn</i>	<i>wa kyl wa šway šrābtu</i>
<i>wa 't-tāḡr ḍa nabtu maskyn</i>	<i>gālu annu mā ayyartu</i>
<i>waqt iṭlaṣ saṣar al-būl</i>	<i>wa 'byu mbūrū wa 'ngatu</i>
<i>wa 'byu 'rwāy maḡḥūl</i>	<i>hiye gāṣ ṣalli ḥāzamtu</i>
<i>aṣ-ṣābūn fī 'l-b'ra tlātīn</i>	

Le savon coûte trente [ouguiyas], le Bleu vingt
 Le riz au détail, soixante; ta farine est trop chère lorsque tu la
 vends
 Je te demande, les yeux dans les yeux, ce que tu fais
 Pour celui qui a une lourde charge familiale et qui craint pour
 l'au-delà
 Les prix lui sont un fardeau et sa situation est très critique
 Le savon coûte trente [...]

Celui qui s'endette à cause de sa famille nombreuse et ouvre les
 yeux
 Aux problèmes des citoyens, je le connais déjà
 Pour lui, j'ajoute deux ouguiyas au prix, sans le tromper
 Il sait que cinquante pour cent et un petit bénéfice
 Inconnu ne sont en fait que mon repas et un peu de ma boisson
 Le commerçant est comme ça, le pauvre! On dit malheureusement
 Qu'il augmente parfois le prix du Bleu, vend du pain et des gâteaux
 Et d'autres marchandises, c'est ce qui le préoccupe
 Le savon coûte trente [...]

TAB. 7.1 – *Combat à la boutique*, réponse de Mohammedne ould Bleïl

bétail. De la bouche de ce travailleur marqué par le temps sortiront les poèmes parmi les plus émouvants qu'il m'ait été donné de connaître; de la bouche de cet éleveur atypique, j'entendrai une des meilleures prononciations qu'il soit de la langue arabe et du dialecte mauritanien. Un diamant dans un écrin brut.

En rencontrant Mohammedne, j'ai immédiatement eu en tête l'article d'Albert Leriche (1950b), devenu classique, et dont l'entame a participé à ma fascination pour la poésie maure : « Pendant longtemps, comme laitier à Atar, j'eus un pouilleux qui est un bon poète de la région : Moh'ammed Sâlek ũld Sîdha. En me débitant son lait, il me débitait ses vers et comme encouragement il recevait

une *'awqyîa* (cinq francs) de plus! ». La Mauritanie, que bon nombre de ses habitants aime à appeler le « pays au million de poètes », est, malgré l'image quelque peu enchanteresse que cela peut donner, ce pays où les poètes se cachent parmi toutes les couches de la population, ce pays où la poésie n'a pas encore rejoint les étagères poussiéreuses d'une élite en manque de reconnaissance, ce pays où la poésie est une forme de parole valorisée mais accessible, ce pays où la poésie permet d'exprimer des sentiments et des idées parfois très prosaïques. Nul élitisme dans cette forme de parole, ce qui permet ainsi à tout un chacun de pouvoir se l'approprier.

De fait, Mohammedne n'est issu d'aucune élite ; c'est un des nombreux *harṭā-ni* de l'oued Rachid, une de ces nombreuses mains qui s'affairent dès l'aube aux tâches les plus ingrates de l'élevage et de l'agriculture, sans être jamais certain des bénéfices que son activité peut lui rapporter. Il travaille souvent pour Baba, un *bidāni* de la région habitant Taoujeft, oasis située à une vingtaine de kilomètres de Rachid. Les rapports de servitude entre les familles de Baba et de Mohammedne sont très anciens, et c'est avec un certain étonnement que j'ai pu constater comment, lors d'une visite que je rendais à Mohammedne en compagnie de Baba, celui-ci avait intégré la servitude jusque dans ses techniques de corps : il fallait alors voir Mohammedne courir, se baisser, se précipiter vers Baba à la moindre de ses demandes... Rien d'étonnant pour le commun des mortels, mais pour un poète qui m'avait enregistré un lot de poésies classiques et contemporaines la semaine précédente ! Comme tout rapport de servitude, celui-ci ne va pas sans certaines largesses et générosités de la part des dominants, et assurément Mohammedne avait, parfois, des retours en espèces sonnantes et trébuchantes sur les signes évidents de servitude qu'il lui plaisait à donner à Baba. La complexité des relations qu'ils entretenaient (et plus généralement des relations entre les familles dominantes et les familles dominées) mériterait sans doute des recherches et des descriptions approfondies. Il m'était toutefois toujours intrigant de constater comment l'apparence de la servitude, si bien jouée par Mohammedne, pouvait aller de pair avec des discussions menées à brûle-pourpoint sur des détails et des subtilités de la poésie maure ou du droit malékite — Mohammedne avait quelques connaissances dans ce domaine également. Le serviteur, tout en s'affairant à préparer le thé et à présenter des arachides, se permettait alors de rappeler à l'ordre celui qu'il était en train de servir. L'esclave affranchi rime, compose, récite, sait les règles, enseigne même parfois. Il n'en reste pas moins esclave affranchi.

Le père de Mohammedne, je l'ai appris par la suite, était lui aussi amateur de poésie. Après que son fils m'ait gracieusement récité quelques vers, il s'est mis, de son propre chef, à en réciter d'autres, souvent des poésies classiques appartenant au patrimoine poétique partagé par bon nombre de Maures. Le partage de la passion de la poésie dans une même famille est un trait commun à toutes les personnes qui m'ont été présentées comme de véritables amateurs de poésie — du moins dans l'oued de Rachid. L'amour de la poésie, le désir d'en apprendre un maximum par cœur, l'envie de passer de longues heures à réfléchir pour composer des vers, semblent se transmettre plus facilement dans un cadre familial. Aucune obligation là derrière, car tout un chacun peut, si la passion le prend, devenir poète : l'activité n'est interdite à personne, et étant donné qu'aucune prétention ne vient entacher l'image d'une personne se disant poète, aucune gêne ne se fait ressentir. Plus encore, le caractère parfois licencieux de certaines poésies (notamment les poésies d'amour, sans parler des poésies de

critique) a, de fait, plutôt réservé l'activité à des classes dominées. À Rachid, notamment, l'ensemble des poètes reconnus comme tels sont issus de famille dominées, et deux des trois forgerons présents en sont. Cela peut s'expliquer par le fait que les forgerons, à l'instar des griots, sont souvent considérés comme des personnes à la parole libre : parole dès lors bien entraînée, parole qui se déploie ainsi entièrement dans les bouches des forgerons...

Parmi les poètes rencontrés, Mohammedne est assurément, dans les écoutes successives que j'ai pu partager avec d'autres personnes, celui qui avait le plus de succès. Sa prononciation, sa capacité à dire les poèmes dans une langue clairement énoncée, justement prononcée, et sa manière régulière de scander les différents vers me furent à plusieurs reprises loués. Mais une des caractéristiques de la poésie de Mohammedne est aussi liée — c'est du moins l'impression que j'en ai — à son statut particulier et à sa propre réputation. Mohammedne semble largement participer de la construction d'une image positive de la vie maure. Tant par ses actes que par sa poésie, il confirme une image somme toute bien pensante que beaucoup de personnes aimaient à recevoir. Les poésies qu'il a daigné donner au jeune chercheur étranger que je suis sont, dans leur grande majorité, des poèmes de louanges — à Sid Ahmed Ould Dié, à Hassan II —, des poésies issues du répertoire classique — sans plus aucune valeur subversive — ou des joutes poétiques amusantes. Il a toujours bien pris soin de ne pas me faire entendre d'autres poésies que celles qui sont acceptées par l'ensemble de la population, celles qui ne font même pas débat au sein des instances religieuses, celles qui ne font que confirmer l'image harmonieuse de la vie de Rachid telle que chacun s'est appliqué à me la donner. C'est d'ailleurs une des deux personnes vers lesquelles on m'a immédiatement dirigé lorsque j'ai énoncé mon intérêt pour la poésie. Vers Mohammedne, tout le monde était certain que je n'allais à aucun moment apprendre, trouver ou enregistrer quoi que ce soit de dérangeant. Ainsi, à une reprise, alors que je me trouvais en compagnie d'un autre poète du village, et que je lui demandais avec insistance de m'enregistrer des poèmes de critique qu'il connaissait, je me suis rapidement fait renvoyer vers Mohammedne, sous prétexte qu'avec lui je trouverais de la « vraie » et « belle » poésie. J'écrivais alors dans mon journal de terrain : Mohammedne « est le poète que l'on aimerait montrer aux autres, à défaut d'être celui que l'on aimerait être ».

La poésie en Mauritanie

Poésie et Mauritanie sont bien souvent, et à raison, liés. Tant les ouvrages de vulgarisation que les guides touristiques entament souvent la présentation du pays par une série de clichés sur ce pays « au million de poètes », expression qui permet aussi de titrer facilement certains ouvrages consacrés au pays et à sa littérature (voir, par exemple : Elbaz et Dortes, 2000; Taleb-Khyar, 2001). Mais au-delà de l'image quelque peu idyllique qu'elle peut renvoyer, elle recouvre — du moins pour la partie maure du pays — une certaine réalité. Le savoir poétique, c'est-à-dire la capacité à réciter, de mémoire, au moins quelques vers de poésie et celle à improviser ou à composer des poèmes, même simples, est largement partagée. La parole poétique est un moyen d'expression qui perd actuellement de son importance, en raison notamment de la disparition des lieux et des occasions majeures durant lesquelles le talent poétique s'exerçait. Elle reste toutefois un moyen d'expression très important : les femmes, notamment,

l'utilisent depuis quelques décennies pour faire entendre leurs voix au travers d'un style, le *tebrā*; qui témoigne « d'importants changements dans l'organisation [des] rapports de sexe » (Tauzin, 2001, 125)¹. Ne serait-ce qu'au travers de la fréquence de ce genre de poésies dans le monde contemporain, l'importance actuelle de la poésie en Mauritanie ne fait aucun doute.

L'importance historique, quant à elle, n'est plus à démontrer. Certaines études ont d'ailleurs vu le jour depuis quelques décennies (Miské, 1968; Norris, 1972, 1986; Ould Bah, 1971), même si, dans une large mesure, les grandes questions sur les influences et origines de la poésie maure, sur son développement, sur la fixation des règles de prosodie, etc., restent ouvertes. Deux études principales sur les questions formelles ont également été menées (Leriche, 1950b; Taine-Cheikh, 1985)², la seconde remettant en question certaines des conclusions obtenues au début des années cinquante par Albert Leriche.

Le terme de « poésie », souvent utilisé depuis le début de ce travail mais encore jamais précisé, traduit en fait deux termes *ḥassāniyya* distincts : *šīr* et *ġne*. Le premier désigne la poésie composée en arabe classique, le second celle en *ḥassāniyya*. Les deux traditions coexistent en Mauritanie, bien qu'elles soient en grande partie le fait de personnes différentes. Tandis que le *ġne* n'est réservé à personne (et qu'aucune couche de la population ne se gêne pour composer du *ġne*), le *šīr*, bien moins populaire, est le fait des élites. Comparaison n'est pas raison, dit-on, mais il est possible de se faire une vague idée de l'aspect élitiste du *šīr* en posant une analogie avec la poésie francophone telle qu'elle est bien souvent perçue de nos jours. L'aspect élitiste du *šīr* est largement renforcé du fait qu'il se compose uniquement en langue arabe, langue qui pour bon nombre de Maures reste une langue mal maîtrisée. Les règles de métrique y sont très strictes, elles sont celles des *qaṣīda* classiques, et les poètes de la *ġāhiliyya* servent de modèle pour les compositions³. « L'idéal [est] de réussir des compositions qui puissent aussi bien être attribuées à Mru'ulqaïs, Labīd, al'a'shā, etc. » (Miské, 1968, 147). Les fautes de langue (*lahn*) sont sévèrement réprimées, selon les canons les plus stricts de la grammaire arabe, et même les thématiques sont figées, reprenant celles des poètes d'antan : « un prologue où le poète verse quelques larmes sur ce qu'a été l'emplacement de la bien-aimée maintenant éloignée [...], puis décrit les charmes de cette dernière qu'il renonce à poursuivre [...]; un récit du voyage du poète vers la personnalité à laquelle sera adressée le poème (d'où la description du désert, de la monture du héros...); enfin, la partie fondamentale : le panégyrique d'une tribu, d'un protecteur, ou la satire de leurs ennemis » (Taine-Cheikh, 1995b, 194). Le *šīr* est donc avant tout l'expression d'une certaine maîtrise de savoirs classiques, bien plus que celle de la vie quotidienne des personnes qui le composent. Pour preuve, le vin y est souvent utilisé pour évoquer l'ivresse qu'il peut provoquer, comparable à l'ivresse ressentie par le poète à la vue de sa bien aimée (Miské, 1968, 150). Or,

¹Voir également Tauzin (1989a).

²Je ne connais pas la littérature arabophone consacrée à la poésie maure, mais il faut toutefois signaler le travail colossal réalisé par Sid Ahmed Ould Alamin, dit *aš-šinqūti*, « le Mauritanien » — *šinqūt* désignant ici la Mauritanie et non le seul village de Chinguetti — savant issu du Trarza. Il a publié, en arabe, une somme sur la poésie maure en arabe classique, le *šīr*. Voir Ahmed-Bâba Miské (1968) pour une excellente présentation de l'ouvrage et de son auteur, et un extrait traduit — duquel disparaissent toutefois toutes les parties sur la poésie — publié dans les Bulletins de l'IFAN (Ech Chenguiti, 1953).

³Pour une présentation simple d'accès et une introduction à la poésie arabe classique et à sa métrique, on peut se référer notamment à René R. Khawam (1995).

de vin, la plupart des poètes maures n'en connaissent que le nom, mais en aucun cas la couleur, l'odeur ni, *a fortiori*, l'ivresse.

L'ensemble des poésies présentées dans ce travail sont des poésies composées en *ḥassāniyya*, et appartiennent donc de ce fait au *ǧne*. Ce genre se distingue en tout des poésies en arabe classique : la première et évidente distinction est évidemment la langue. Ne possédant pas d'institution officielle pour fixer, écrire ou énoncer sa grammaire, le *ḥassāniyya* est beaucoup plus vivant et permet bien plus de créativité que l'arabe classique. Comme si ce n'était pas suffisant, certains poètes contemporains n'hésitent pas à introduire dans leurs poèmes du vocabulaire de langues étrangères pratiquées en Mauritanie, comme le français ou le pulaar. Si certains peuvent s'en offusquer, ce genre de nouveauté est inévitable dans le *ǧne*, dans la mesure où aucune instance ne dit ses règles et ne peut le contraindre une fois pour toute. Elles sont de plus le signe patent d'un changement radical de la société maure qui, de plus en plus, se pense à l'intérieur d'un État-Nation multiculturel et non plus en tant qu'entité culturelle autonome, homogène et indépendante. L'évolution du *ǧne*, l'apparition en son sein de langues étrangères, ne sont que le signe de cette évolution sociétale.

Autre changement qui marque le passage de la poésie classique à la poésie dialectale, les thématiques classiques du *šīr* ont été éclatées « en genres poétiques autonomes, selon une tendance attestée dans tout le monde arabe pour la *qašīda* elle-même : on a donc des poèmes d'amour, des poèmes de louange, de dénigrement, etc. » (Taine-Cheikh, 1995b, 195). La prosodie du *ǧne* est, elle aussi, originale. Les règles y sont moins contraignantes et plus souples que les règles du *šīr*, et le fait de, parfois, ne pas les respecter n'est pas nécessairement considéré comme réhibitoire — mais uniquement dans certains cercles, de personnes souvent jeunes, qui pratiquent de manière peu assidue l'art de la rime mais jouent de leurs mots avec les quelques bribes de prosodie qu'ils connaissent. Une poésie en *ḥassāniyya* est avant tout faite pour exprimer des situations, des sentiments ou pour relater des événements particuliers.

Ces éléments ne doivent pas nous faire croire que les questions esthétiques ou formelles sont négligées par les poètes et les auditeurs maures. Il faudrait toutefois, pour cerner cette question plus précisément, mieux décrire les poésies *ḥassāniyya* elles-mêmes : car de poètes ou de situations d'énonciation, il n'en est pas un seul, mais plusieurs. Autant de facteurs qui vont donner aux questions esthétiques et formelles un aspect différent. Un premier point à noter, sans doute, est le fait que le *ǧne* est assurément assez ancien pour posséder un fonds que l'on peut qualifier de classique : les poésies qui ont été transmises des poètes les plus anciens, parmi les fondateurs du genre, sont connues, récitées, consignées dans des recueils (*diwān*), et font office de canons tant d'un point de vue formel qu'esthétique. Mais les poèmes récités lors des soirées passées entre jeunes, que je vais présenter juste ci-dessous, n'appartiennent pour autant pas moins au *ǧne*, tout comme le poème envoyé par une personne éloignée du village de Rachid pour saluer ses amis et sa famille. Lors de la récitation de ces poèmes, et surtout dans les contextes compétitifs, il n'est pas exclu que l'un ou l'autre des auditeurs fasse remarquer une erreur formelle par une formule canonique : *māhu ṣalaḥ*, litt. « ce n'est pas sain », le poème n'est pas correct d'un point de vue formel ou *māhu wāzin* qui indique un défaut de rime ou de pieds. Il n'est pas exclu non plus qu'un de ces mêmes auditeurs fasse remarquer une pauvreté sémantique ou évocatrice par des mouvements corporels univoques ou en dénigrant par la parole le poème récité. Mais il n'est pas non plus exclu que l'on apprécie en même

temps, et très simplement, les souvenirs ou les lieux évoqués dans la poésie, le fait que telle ou telle personne y soit citée, la gentillesse du geste ou simplement l'effort fourni par le poète. Les critères de jugement et d'appréciation sont vastes, et non focalisés uniquement sur les questions formelles : celles-ci ne sont pas la condition *sine qua non* à la simple écoute et appréciation de la poésie dialectale.

Le terme *ġne* désigne ainsi la poésie dialectale, mais aussi la musique. L'un et l'autre sont généralement liés, bien que cela ne soit pas une constante : des poèmes comme les grands poèmes élégiaques de *theydīn* sont bien plus facilement chantés que dits. *A contrario*, certains poèmes ne peuvent être mis en musique (du moins à ce que j'en sais), comme les poèmes de critique évoqués dans le chapitre 5. Ils sont plutôt dits, souvent dans la confidence d'une réunion à laquelle peu de personnes assistent, plus qu'ils ne sont récités sur une estrade publique lors d'un mariage... Un dernier mode d'énonciation possible des poèmes est la scansion, qui se fait sans musique, mais sur un ton très particulier. Cette manière quelque peu lancinante et plutôt monotone d'énoncer les poèmes est désignée en *ħassāniyya* par le verbe *ħke, yeħki*, défini dans le dictionnaire de Taine-Cheikh (1988-) comme un « style vocal particulier des griots, intermédiaire entre le chant et la récitation »⁴. Je n'ai jamais eu l'occasion d'entendre une personne réciter spontanément de la poésie de cette manière, et je ne sais pas si cette forme énonciative est liée à un contexte ou un moment particulier. Quant à l'association ou non de la poésie et de la musique, elle dépend avant tout de la situation durant laquelle le poème est énoncé, et permet même parfois une double énonciation de la poésie, une fois sur le mode du dire, et une fois en chanson.

C'est le cas, entre autres, lors des soirées de *ġerrycān* ou de *šenne*, soirées durant lesquelles de jeunes filles se retrouvent et tapent ensemble un rythme, à l'aide de vieux jerrycans vides (d'où le premier terme pour désigner ces soirées, utilisé plutôt dans le Nord du pays), de plats de couscous retournés ou de vieilles outres (d'où le second terme, utilisé au Sud et à l'Est de préférence). Une ou plusieurs d'entre elles peuvent alors chanter des poèmes connus, mais bien souvent il n'y a qu'une seule soliste, les autres femmes se contentant de jouer le rythme et de reprendre les poèmes en chœur ; les soirées débutent généralement de manière peu formelle, confuse : les jeunes filles se retrouvent, discutent tout d'abord, puis tapent durant quelques secondes un rythme, s'arrêtent, chantent un peu, jusqu'à ce que, finalement, la soirée débute véritablement. De jeunes hommes, ceux qui en ont envie, viennent alors autour de ce noyau de femmes et se réunissent en cercles concentriques. Certains prennent la parole plus fort que les autres, invectivent les femmes présentes, des amis arrivés, et récitent des poèmes. Ceux-ci peuvent être connus ou improvisés, ce sont généralement des *ġivān* — soit des poèmes de quatre hémistiches et de rime ABAB — et les jeunes hommes débutent leur récitation toujours par une invite, adressée aux femmes dans leur ensemble ou à une en particulier (la soliste, généralement) : *ġul li*, « dis-moi ». Ces poèmes sont simplement dits par les hommes présents, jamais chantés. C'est ensuite que, bien que l'homme invite la femme à « dire » le poème, et pour autant que celui-ci soit plaisant, la soliste le chantera avant

⁴Habaould Oueïs, que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises et dont je parlerai plus longuement par la suite, enseignant mais forgeron par sa famille, m'a enregistré des poèmes en les énonçant de cette manière : preuve sans doute que dans la société maure contemporaine, le forgeron tend à prendre peu à peu la place laissée vide par des griots délaissant leur statut et occupant de plus en plus la position de chanteurs populaires.

qu'il ne soit repris en chœur par toutes les autres femmes présentes.

Cet exemple permet de saisir comment le même poème, dans une même situation, peut être d'abord dit puis chanté. Le chant opère ici comme une forme de reconnaissance, puisque la soliste ne reprendra par le chant que les poèmes qu'elle aura choisis : ceux qui sont les plus marquants, bien sûr, mais peut-être aussi ceux qui proviennent d'un jeune homme particulièrement attentionné, ou duquel la jeune femme peut désirer par la suite quelque services. Les soirées de ce type permettent à des jeux et des stratégies de flirt de se développer, jeux dans lesquels le chant du poème, par la femme, possède une place importante.

Le poète

Qui se cache derrière le terme de « poète », utilisé tout au long de ces pages ? Le terme arabe, utilisé en Mauritanie, qui en est une traduction sans doute assez exacte est celui de *šā'ir* — terme qui sert également à désigner de manière polie, lorsqu'il est utilisé au pluriel, les griots. Nous remarquons que la racine sur laquelle se construit le substantif est la même que celle qui permet de dire la poésie en arabe classique : le mot est ainsi utilisé uniquement pour désigner les poètes qui usent de la langue classique. Le terme m'a de plus semblé être, la plupart du temps, enrobé d'une aura quelque peu pompeuse et élitiste proche de celle qui entoure la poésie en arabe classique elle-même : je l'ai souvent entendu dans la bouche d'universitaires, ou en tout cas ayant suivi un cursus scolaire avancé, ainsi que dans celle d'élites locales. Il est donc parfaitement inapte pour décrire le poète qui compose en dialecte, telle qu'il peut se rencontrer en pays maure. Par contre, deux termes *ḥassāniyya* plus précis existent pour dire le poète : ceux de *wezzān* et de *mġanni*. Voyons immédiatement si, en nous arrêtant quelques instants sur ces termes et sur les racines à partir desquelles ils sont formés, nous pouvons comprendre ce qui se cache derrière ces mots, et ce que représente la figure du poète en pays maure.

Le premier, *wezzān*, se forme à l'aide de la racine *w z n*, qui donne naissance à des mots tournant autour du champ sémantique du poids, de la mesure. Peser se dit *ūzan*, la balance *mīzān*, *wazn* est le poids, etc. La proximité avec le champ sémantique de la poésie vient du fait que celle-ci est une manière de bien peser ses mots, de bien mesurer ses mètres. Le poète est ainsi celui qui sait bien peser, qui sait bien mesurer ; un homme habile de la parole. Cette même racine permet de construire le mot *mowzūn* qui désigne la poésie elle-même — les mots bien pesés, s'il l'on se réfère à l'étymon. Ahmed-Bâba Miské (1968, 158, n. 2) donne en exemple un petit *gāf* qui joue avec ce mot (tab. 7.2).

<i>ḥadd isket 'an gowl al-mowzūn</i>	<i>māhi šeīna ġaīr elli šeīn</i>
<i>ḥadd igūlu māhu mawzūn</i>	<i>walla mowzūn wu lāhu zeīn</i>

S'abstenir de rimer n'est point déshonorant. Ce qui l'est
C'est de faire des vers... boiteux, ou même correctement construits,
mais vides et laids

TAB. 7.2 – *Rimer*, par auteur anonyme

Dans ces vers se lisent tous les enjeux de classement que sous tendent la

composition et l'énonciation de vers — enjeux dont on sait qu'ils ne sont pas aussi radicaux qu'au sein de la poésie classique, mais dont on remarque qu'ils n'en sont pas pour autant absents. A l'aide de ce quatrain, de forme correcte et, peut-on espérer, d'esthétique satisfaisante, l'auteur énonce et exemplifie, dans un même mouvement, les critères de base pour un jugement de la poésie dialectale.

Le second terme, *mǧanni*, se forme à l'aide de la racine *ǧ n y*, racine qui ne sert qu'à la construction de termes en relation avec le chant ou la poésie dialectale. Presque chacun des mots construits à l'aide de cette racine porte en lui le double sens lié à la poésie et au chant : *mǧanni* lui-même dit le poète et le chanteur, tout comme *ǧne* désigne tout aussi bien la musique que la poésie. Catherine Taine-Cheikh (1988-) ne manque toutefois pas de préciser que *mǧanni* désigne aussi bien le poète amateur que professionnel. L'ensemble des mots de cette racine m'ont semblé recouvrir le champ le plus large possible de la musique et de la poésie : ils sont très largement englobants et ne possèdent ainsi donc pas de caractère distinctifs ou exclusifs, si ce n'est en relation avec la poésie en arabe classique ainsi que celle spécifique aux femmes — le *tebrā*.

Sans surprise, le poète est donc, selon les termes, celui qui sait peser les mots, celui qui est sensible aux qualités esthétiques de la parole et qui est en relation directe avec le chant ou la poésie elle-même. La sémantique ne nous apprend pas grand chose, si ce n'est une certaine homologie entre les sens *ḥassāniyya* et français⁵. Du point de vue de l'usage, il est à relever que je n'ai presque pas eu l'occasion d'entendre ces deux termes prononcés dans le but de me désigner des poètes de Rachid ou de la région. Ils servaient avant tout à me dire les poètes reconnus, ceux dont on est certain qu'ils en sont, ceux pour lesquels il n'y a pas de discussion possible quant à leurs capacités et qualités : les poètes de la radio ou les poètes dont les compositions sont récitées à la radio, ceux dont on apprend les textes en premier, ceux qui ne sont connus que par leurs exploits oratoires.

La désignation des poètes de Rachid se faisait bien plus par des périphrases tendant à me faire comprendre que les personnes en question avaient mémorisé bon nombre de poésies, qu'ils en possédaient suffisamment pour satisfaire mon inextinguible curiosité. Ainsi le poète m'était surtout désigné comme une personne ayant une capacité de mémorisation plus élevée que d'autres, comme le montre assez simplement l'expression suivante — parmi les expressions les plus utilisées durant mes recherches pour désigner une personne connaissant bon nombre de poésies. L'on disait en effet que telle ou telle personne était *mlān min le-ǧne*, littéralement « pleine de poésie », énoncé qui remplaçait donc, bien souvent, le terme même de poète⁶. Celui-ci est ainsi une personne qui sait aussi bien dire la poésie des autres, donc s'en souvenir, que la composer. L'importance de la mémorisation en milieu maure n'est pas à prouver : que ce soit pour l'apprentissage coranique (Fortier, 1997) ou pour l'apprentissage de la poésie, c'est avant tout, voire uniquement, par la parole que la transmission est opérée⁷. Dans le cas de la poésie, il n'est ainsi pas étonnant que la capacité d'une per-

⁵Le petit Robert désigne simplement le poète comme un « [é]crivain qui compose de la poésie », cette dernière étant désignée comme un « [a]rt du langage » 2001–2002.

⁶Est-ce à dire que les poètes de Rachid n'étaient pas suffisamment talentueux, productifs ou créatifs pour être reconnus comme tels ? D'une certaine manière, sans doute, puisqu'aucun d'entre eux — à l'exception de Ahmed ould Dié — ne pouvait se targuer d'une reconnaissance nationale.

⁷De nos jours, les recueils de poésies, mêmes en *ḥassāniyya*, se font de plus en plus nombreux et donner une importance grandissante à l'écrit.

sonne à assimiler et à se souvenir des poèmes soit perçue comme étant semblable à — ou du moins concomitante à — sa capacité à improviser et à inventer de nouveaux vers.

Potentiellement donc, toute personne qui peut improviser quelques vers et se souvenir de ceux des autres peut se targuer d'être un poète, et c'est là que la mise en garde évoquée dans le poème plus haut prend de son importance : de fait, toute personne qui invente des vers ou qui sait réciter un peu de poésie n'est pas, et loin s'en faut, considérée comme poète. Si, par exemple, à Rachid, rares étaient les personnes qui ne pouvaient improviser ou réciter quelques vers, seules quatre d'entre elles me furent systématiquement désignées comme poètes ; plus précisément, ce n'est que vers quatre d'entre elles que j'ai été systématiquement renvoyé lorsque je faisais état de mes recherches. D'où un immense hiatus entre, d'une part, la capacité largement partagée d'improviser quelques vers ou de réciter ceux d'une autre personne et, d'autre part, la reconnaissance sociale d'une personne particulière comme poète, comme personne ayant suffisamment de connaissances et de capacités pour se voir attribuer le titre de poète. La reconnaissance du statut de poète reste réservée à certaines personnes et possède une aura de prestige que l'on ne peut passer sous silence. N'est pas poète qui veut et, surtout, n'est pas reconnu comme poète qui veut : il s'agit de faire ses preuves et de ne pas faillir dans la mémorisation, la récitation et la composition de poésies.

On remarque très bien de quelle manière, dès lors, il est possible de faire deux décomptes très différents du nombre de « poètes » dont est composé le village de Rachid : un premier restrictif dans lequel l'usage du terme n'est validé que s'il y a unanimité — ou du moins très large majorité — autour de la désignation de la personne ; un autre bien plus large dans lequel on prendrait en compte toutes les personnes qui m'ont été, au moins une fois et par une personne au moins, désignées comme « poètes ». Étant donné l'effet sélectif et honorifique de la première manière de décompter les poètes, étant donné que peu de monde possède une reconnaissance étendue de son statut de poète, le terme prend de l'importance aux yeux de ceux qui l'utilisent ; puisque peu de monde est reconnu comme tel par une majorité de personnes, il y a un enjeu de taille à se désigner ou à désigner une personne proche comme « poète », ce qui explique un nombre beaucoup plus élevé de poètes si l'on s'en tient à la seconde manière de faire le décompte. L'attribution de ce terme devient ainsi une forme de louange — ou de hâblerie — et l'on saisit ainsi mieux en quoi l'idée que la Mauritanie puisse être le « pays au million de poètes » fait partie d'un ensemble de paroles louangeuses, discutées précédemment, destinées au pays lui-même. Pour le dire plus simplement : s'auto-procalmer pays au million de poètes, c'est suggérer une capacité commune de mémorisation et d'improvisation de la belle parole, capacité en fait réservée à un nombre somme toutes restreint d'individus — ce qui lui donne de la valeur. La rareté du poète crée l'omniprésence et l'importance de la désignation du poète. Ou, pour le dire de manière un peu plus provocatrice, c'est parce qu'il y a peu de poètes en Mauritanie que celle-ci se proclame « pays au million de poètes » — et peut en tirer de la fierté.

Parmi les personnes rencontrées à Rachid, parmi celles qui m'ont enregistré des poésies et qui sont largement reconnues comme étant des poètes, aucune ne vivait, même modestement, de cet art. Même si, à une reprise sur mon terrain⁸,

⁸Et à une autre reprise chez un poète de la capitale, connu par ses nombreuses interventions

et par une personne un peu marginale, l'argent est rentré en jeu dans les négociations que je menais pour enregistrer des paroles, celui-ci était en très grande majorité totalement absent de la relation. Cela est loin d'être une généralité, tant les griots, notamment, vivent uniquement de leurs bons mots et de leurs talents musicaux, et tant s'est aussi formée à Nouakchott, et sous l'impulsion de Radio Mauritanie, un groupe de personnes qui vit (ou plutôt qui vivait) de leurs capacités à réciter des poèmes venus des quatre coins du pays. L'importance de ce média de diffusion, qui a largement contribué à faire reconnaître la valeur nationale de la poésie, n'est plus à démontrer (voir notamment Ould Bah, 1995), et a participé au fait que la poésie puisse avoir, aussi, une valeur marchande. Il n'est dès lors pas choquant, même pour un chercheur, de contribuer économiquement à l'enregistrement de poésies et de participer, par là même, à la professionnalisation du métier de poète.

Les différences entre les poètes sont sans doute plus importantes que leurs points communs. Si tous, d'une manière ou d'une autre, se reconnaissent dans un passé commun et dans les poèmes de certains de leurs prédécesseurs, tous n'ont pas la même vision ni le même usage de la parole poétique. Nous avons déjà vu comment, à Rachid, Mohammedne est un poète qui s'adonne particulièrement à une poésie peu dérangeante, comment il jouit aussi d'une certaine réputation du fait du consensus qui se dégage des textes qu'il récite et qu'il compose. Nous verrons un peu plus loin d'autres poètes de la région et leurs caractéristiques, mais il est peut-être bon de citer ici, dans un but d'exemplification, un poète souvent reconnu comme atypique dans le paysage mauritanien. Il s'agit de *hammâm wuld muḥammad wuld al-muhtâr* connu simplement sous le nom de Hammâm ou Hammâm Fall.

Né à Atar en 1912, dans la tribu des Awlâd Bou'alia, Hammâm a porté plusieurs casquettes durant sa vie : homme d'affaire, homme politique et poète furent les principales, chacune des positions qu'il occupait renforçant les autres. En tant qu'homme d'affaire — ce qui fût finalement sa principale activité et celle qui lui prit l'ensemble de son temps à la fin de sa vie — il a connu du succès notamment dans la production de films et la gestion de salles de cinéma, dont il fut le premier promoteur dans la ville de Nouakchott. En tant qu'homme politique, il s'est fait connaître pour son soutien sans faille à Mokhtar ould Daddah, premier président de la Mauritanie, tout comme pour son opposition tout aussi irrémédiable à l'épouse du président, Marie-Thérèse, renommée par jeu Marie 13. Il fut également emprisonné en 1942 à Dakar pour « activités subversives : il avait participé, aux côtés de quelques Français, pour la plupart officiers, à la constitution d'un groupe de résistants gaullistes dans la capitale fédérale de l'A.O.F. » (Miské, 1968, 162). Finalement, en tant que poète, il a entamé son parcours en composant des textes plutôt classiques, avant de se mettre à jouer avec les codes et les règles du genre. C'est ainsi qu'il a créé un nouveau genre : « la caricature du *šīr*. En utilisant la prosodie de la poésie classique, il y met un « contenu » tout à fait inhabituel : mots *ḥassāniyya* « arabisés » d'une manière comique, parodie des règles grammaticales, etc. » (*ibid.*). Mais sa poésie fut aussi celle de la louange pour les personnes qu'il respectait et soutenait, notamment pour le président en place — une poésie de louange pas toujours dénuée de satire, comme on peut s'en convaincre en lisant le poème dédié à la grande chanteuse Dimi Mint Abba, cité par Catherine Taine-Cheikh (2004,

radiophoniques.

119). Cette position particulière de chantre de l'homme politique fort du pays n'est pas sans rappeler la position des griots du temps des émirats, dont le rôle était justement de louer le pouvoir en place. La position de Hammâm est ici un peu différente dans la mesure où ses louanges étaient le résultat d'un libre choix, et non d'une position professionnelle particulière. Les joutes poétiques menées contre les mouvements communistes de l'époque constituent une autre facette de sa poésie politique. Hammâm est décédé en 1978, et aujourd'hui son histoire reste encore à écrire, même si l'on peut trouver des « fragments de la vie et de l'œuvre de feu Hammâm ould Mohammed ould el-Mokhtar », édités assez récemment par sa propre fille (Mint Hammam, 2000).

Si Hammâm est un poète atypique, c'est sans doute avant tout par son intérêt large pour la culture (théâtre, film, poésie, musique, etc.), intérêt peu fréquent dans une Mauritanie bien souvent repliée sur les riches traditions dont elle est la gardienne, mais aussi par ses multiples et bruyantes activités politiques. En tant que poète, il est resté, somme toute, assez classique de par son positionnement par rapport au pouvoir et l'aspect souvent très audible d'une grande partie de sa production — il a produit peu de poésies qui soient très subversives. J'ai choisi de le présenter très rapidement ici car il donne, me semble-t-il, une image intéressante d'un poète qui n'est pas cantonné dans une vie d'artiste esseulé, mais au contraire d'une personne impliquée dans les affaires du monde que sa poésie accompagne autant qu'elle les modèle. Le poète est ainsi, avant tout, une personne qui mène une vie autre que celle de poète, mais qui consacre une partie qui peut être importante de sa vie à apprendre, composer et réciter de la poésie. Le « métier » de poète n'existe pour ainsi dire pas, puisque seuls les griots, qui sont avant tout des musiciens et, plus modestement, les poètes des médias officiels, vivent entièrement de la poésie et, surtout, n'ont pas d'autres activités parallèles.

L'ensemble des portraits de poètes que j'ai fait et que je ferai plus loin dans ce travail vont dans le même sens : je n'ai jamais rencontré cette image, pourtant rabattue chez nous, du poète hors du monde, du poète qui n'est pas contraint — ni même intéressé — par le monde temporel et ses affaires courantes. C'est une évidence lorsqu'on s'intéresse aux personnes qui font de la poésie, mais c'est une évidence qui nous permet de mieux saisir la spécificité de la parole poétique maure, qui n'est pas tant liée à une capacité perceptive particulière qu'à une possibilité énonciative particulière. Le poète n'est pas tant celui qui perçoit le monde différemment, mais bien celui qui sait le dire différemment. Il n'est pas celui qui a une position d'observateur critique — c'est une personne pleinement impliquée dans le fonctionnement quotidien et concret de la société et du monde — mais bien celui qui sait mettre à jour des facettes particulières de la vie quotidienne par l'utilisation d'une langue spécifique.

Poésie, musique et genre

Les différents exemples présentés dans ce travail nous placent face à une évidence : le poète est avant tout un personnage masculin. J'ai déjà évoqué un genre de poésie spécifiquement réservé aux femmes, le *tebras*, mais celui-ci se dit bien souvent lors de réunions intimes et privées, et ne jouit pas de la réputation d'autres formes de poésies mieux reconnues. Le poète est donc avant tout un homme, et lui seul peut dire, composer, réciter de la poésie : les

femmes ne sont généralement pas prises en considération lorsqu'elles s'essayent à la composition et je n'ai aucun exemple de femme m'ayant été citée comme poète importante. Les grands poètes connus de l'histoire de la poésie maure sont tous, sans exception qui soit arrivée à ma connaissance, des hommes⁹.

A Rachid, toutefois, deux femmes m'ont fait l'amitié de m'enregistrer des poèmes qu'elles avaient appris ou composés elles-mêmes : preuve que la production féminine existe. Lorsque je faisais écouter ces enregistrements, j'ai pu noter au mieux une indifférence polie, parfois un rejet rapide et dédaigneux. Assurément, les poésies que ces femmes m'avaient enregistrées n'étaient pas de composition parfaite, les thématiques souvent très quotidiennes — ce dont je raffolais — et les règles formelles pas toujours correctement appliquées. Il n'empêche : la réaction quasi épidermique à la production féminine dont la plupart des personnes rencontrées faisaient montre prouve, si nécessaire, la mise hors-champ des femmes comme actrices principales dans ce qui peut être considéré comme la forme la plus recherchée de jeu verbal.

Aline Tauzin (2001, chap. III) interprète l'absence complète de parole féminine dans la poésie d'amour en la mettant en corrélation avec le statut particulier de la femme en pays maure : celle-ci y est en effet pur objet du désir, et ne peut dès lors être sujet d'un désir qu'elle exprimerait à l'aide de paroles poétiques. L'argument selon lequel la pudeur et la retenue attendue des femmes expliquerait l'absence de poésie tombe assez facilement à l'eau, d'une part en considérant l'existence et la prolifération de poésies féminines dans des pays culturellement proches (pays du Maghreb) (*op. cit.*, p. 124), d'autre part en considérant que la poésie est justement ce lieu où, bien souvent, la pudeur peut être dévoilée et les interdits contournés. L'avènement des poésies féminines en Mauritanie est ainsi, pour cette auteure, la marque d'un changement structurel de la société maure par lesquels la femme devient « sujet de son désir » (*op. cit.*, 125). Argument aussi fort et intéressant que silencieux sur l'absence de la parole féminine dans d'autres types de poésies, que ce soit des poésies de louange ou de lieu, par exemple.

Pourtant, cet argument semble bien pouvoir être valable plus largement que ce que l'auteure ne le laisse entendre. Le fait que la femme soit considérée principalement en milieu maure comme simple objet — et non sujet — de désir peut tout aussi bien expliquer l'absence de poètes femmes au sein de la société maure qu'il explique l'absence de poésie féminine d'amour. La poésie possède un caractère structurant et discriminatoire : n'est pas poète reconnu qui veut, n'est pas considéré comme un poète qui veut. Le fait même d'attribuer le titre de poète à une personne n'est pas anodin, et dépend d'un ensemble de qualités reconnues par les contemporains : d'une part des qualités oratoires, d'autre part des qualités de mémorisation, mais aussi des qualités morales, éthiques et religieuses. Le poète — celui que l'on désigne comme tel — doit pouvoir être un modèle de comportements pour tous. Or la femme n'est, assurément, pas à même d'assumer ce rôle : sa parole n'est pas de l'ordre de l'abondance, pas plus qu'elle n'est de l'ordre du public. Si certains lieux, certaines situations — celles de flirt notamment — permettent aux femmes de prendre parole et pouvoir sur les hommes (Schinz, 2001), la parole féminine n'est pas, d'une manière générale, une parole qui peut être exposée sur la place publique. Dès lors, rien d'étonnant au fait que la poésie typiquement féminine soit une poésie intime et que la

⁹Par exemple, l'index du livre de Norris (1968) ne contient aucun nom de femme.

poésie publique et reconnue par tous soit une poésie masculine : l'ordre est, d'une certaine manière, respecté. Cette situation semble bien s'inscrire dans les mêmes arguments que ceux développés par Aline Tazuin, dans la mesure où la représentation de la femme inscrite dans un contexte privé et intime est à mettre en relation directement avec sa passivité supposée, tant dans les affaires courantes que dans les choses de l'amour — là où elle n'est que le simple objet du désir.

Au niveau de la musique, les choses sont bien différentes : hommes et femmes occupent chacun des positions qui leur sont réservées, et la place des femmes n'est pas dans une relation d'infériorité par rapport à celle des hommes. Les étoiles de la musique maure, d'hier comme d'aujourd'hui, sont indifféremment homme ou femme voire même, aujourd'hui, légèrement plus nombreuses du côté des femmes¹⁰. Les instruments traditionnels, soit le luth (*tidināt*), la harpe (*ārdīn*) et le tambour (*tbal*) sont réservés pour le premier aux hommes, pour les deux derniers aux femmes. Le chant est pratiqué, indifféremment, par les hommes ou par les femmes, mais celles-ci ne récitent jamais de poésie ni, à ma connaissance, ne la scandent (*hke*) comme peuvent parfois le faire les poètes hommes.

Tant Aline Tazuin (2001, 53 sq.) que Michel Guignard (2005, 242 sq.) s'intéressent à la place particulière qu'occupent dans certaines cérémonies de mariage les *gordigen*, hommes réputés homosexuels, en tant que musiciens joueurs de *tbal*, instrument ordinairement réservé aux femmes. Dans les cérémonies actuelles de mariage, les femmes n'ont plus l'apanage de cet instrument, que seuls les *gordigen* sont à même de taper. Ceux-ci possèdent un rôle et une place prépondérante, tant dans les préparatifs de la cérémonie que dans son bon déroulement. Ils occupent également la place de confidents pour les femmes — la mariée et ses amis — au service desquelles ils se trouvent. Les *gordigen* sont des personnes très importantes dans la Nouakchott contemporaine, et certains parmi eux possèdent un pouvoir immense, tant le fait qu'ils puissent passer du monde féminin au monde masculin sans aucun soucis de frontière, doublé de celui que leur parole est considérée comme étant sans gêne et sans tabou, leur permet d'occuper une position stratégique et importante.

A travers ces quelques exemples connus, nous voyons comment tant la poésie que la musique, dans leurs simples usages, sont des pratiques constituantes des genres. Autrement dit, par la parole poétique et par la musique qui lui est associée se jouent les usages des rôles sexués de la société maure. Parler, chanter ou jouer de la musique sont des activités parmi tant d'autres qui servent et se nourrissent de cette première distinction fondamentale, hommes et femmes et au sein desquelles se développent et se constituent une identité transgenre désormais reconnue et largement acceptée. L'intérêt pour notre travail réside dans le fait que l'enjeu est situé en-deçà des formes mêmes de la parole : bien avant que celle-ci, ses dits et ses non-dits ne rentrent en jeu, le genre se situe au niveau de la possibilité même d'user tel ou tel genre de parole, de pratiquer tel ou tel genre de musique.

Thématiques de la poésie

Les poésies maures s'inscrivent généralement dans une thématique qui les rend rapidement définissables et reconnaissables par tout un chacun. Les poésies

¹⁰Impression personnelle basée sur aucun recensement ou aucune statistique officielle.

d'amour (*ġazel*), celles de lieu (*nasib*), de louange (*medħ* ou *šekr*) ou de critique (*šemt*) ont notamment retenu notre attention. Il faut toutefois prendre garde à ne pas considérer ces catégories comme définitives, hermétiques et clairement définies. Certaines se chevauchent, voire s'utilisent les unes pour les autres, comme nous avons eu l'occasion de le voir pour les poésies de lieu et les poésies d'amour, ou les poésies de louanges qui sont, *de facto*, des poésies de critique « en miroir ». A plusieurs reprises, lors des enregistrements que je faisais, la catégorie dans laquelle se trouvait le poème n'était pas claire : ainsi, notamment, de Mohammedne, qui me dit que le texte à venir est du *ġazel* « ou quelque chose comme ça ; du *ġazel* qui n'en est pas vraiment » : si les catégories sont là pour permettre de mieux penser la poésie, personne n'est dupe du fait qu'elles sont incapables de décrire adéquatement toute poésie existante. Personne n'est non plus dupe du fait que ces thématiques sont sans doute aussi nombreuses que les poésies elles-mêmes, et que le regroupement ne peut se faire qu'au prix de certaines approximations. Il n'empêche : la plupart des poèmes connus ou récités s'inscrivent tout de même dans des thématiques spécifiques, et il s'agit donc pour le poète de ne pas bousculer entièrement le mode dans lequel il s'inscrit, mais bien de proposer une nouvelle variation sur un thème connu.

Si les thématiques évoquées ci-dessus sont les plus connues et sans doute les plus fréquemment récitées, un autre genre rencontré fréquemment, et intéressant pour notre propos, est celui de la poésie d'orientation, la *tawġiyh*. Il s'agit, dans ce genre de poésie (qui peut être passablement ennuyeux) d'orienter, de guider l'auditeur, d'un point de vue moral et religieux, sur la bonne voie à prendre. C'est un genre que j'ai rencontré à de très nombreuses reprises (c'est le genre dominant dans mon corpus), ce qui s'explique sans doute par le fait qu'il participe d'une image lisse et positive que peuvent se donner les personnes qui la composent : faire entendre de la poésie d'orientation, c'est brandir une forme de certificat de bonne mœurs aux auditeurs. Il n'est pas anodin de remarquer l'importance, dans mon corpus, des poésies d'orientation et de louange, et l'absence complète des poésies de critiques. Nous sommes toujours, à travers ces questions, dans la problématique de la représentation de soi et de la société dans laquelle on baigne. Le fait que je sois dirigé vers certains poètes plus que d'autres pour enregistrer mes textes, le fait que les poèmes donnés par ces personnes appartiennent très majoritairement à certains genres plutôt que d'autres est un des signes les plus évidents de l'importance donnée à la parole, plus spécifiquement à la parole poétique.

Parmi les poètes qui ont usé (et parfois abusé) des poésies d'orientation, il en est un dont j'ai déjà évoqué le nom mais sur lequel j'aimerais m'arrêter plus longuement ici. Il s'agit de Haba ould Oueïs, une trentaine d'années, célibataire, enseignant de métier, forgeron de famille et poète productif du village de Rachid. Il portait sur lui son métier d'enseignant et, d'une manière plus générale, un certain dédain pour les activités manuelles. Fin, presque chétif, toujours vêtu de boubous soigneusement lavés et repassés qu'il prenait bien soin de ne pas salir, il profitait souvent d'un petit miroir que je possédais pour se mirer de longues minutes lorsqu'il venait chez moi. Il ne manquait jamais d'interrompre son travail au moment même où l'appel à la prière se faisait entendre, menant alors le plus souvent une prière collective à laquelle les enfants présents dans ma cour participaient. J'ai travaillé plusieurs mois avec Haba, qui venait chez moi pour transcrire et m'aider à comprendre les poésies que j'avais récoltées le reste du temps parmi les villageois. Il m'a enregistré également de nombreuses poésies

de son cru ; parmi celles-ci, les poésies d'orientation étaient, et de très loin, les plus nombreuses. A nouveau, le contexte d'énonciation permet de croire que le genre est surreprésenté dans mes enregistrements, du fait que Haba savait pertinemment la pérennité de la poésie énoncée ainsi que l'aspect quasiment public de mes enregistrements — j'aimais à faire écouter de la poésie enregistrée pour voir et comprendre les réactions de tout un chacun. Il n'en reste pas moins que le nombre de ce genre de poésies connues par cœur par Haba ne laisse planer aucun doute quant à son importance. Il est, assurément, bien vu et bon de connaître et de pouvoir réciter des poésies d'orientation en toutes circonstances.

Haba est également issu d'une famille dans laquelle la poésie possède une place d'importance : son père, que je n'ai jamais rencontré personnellement mais que j'ai eu l'occasion de croiser dans le village, m'a été désigné comme très bon connaisseur de poésies. Vivant avec son épouse dans un campement du désert environnant, il venait parfois à Rachid et profitait alors des soirées pour chanter, avec son fils, des types de *medh* qui ne ressemblaient en rien aux *medh* des *hrātīn* : en duo, non accompagnés par des instruments de musique, ils chantaient ces louanges sur un ton langoureux¹¹. Haba était versé aussi bien dans la poésie que dans la musique. Il grattait parfois une guitare qui se trouvait sur son passage, mais avait surtout pris des cours de musique savante chez un ami griot de Nouakchott. Il connaissait et distinguait les différents modes de la musique maure — chose rare de nos jours, surtout pour un jeune qui, de surcroît, n'est pas issu des familles de griots — et n'hésitait à aucun moment à faire montre de ses talents de chanteur devant toute assemblée. C'est d'ailleurs lui qui avait en charge l'enseignement du chant dans les classes de l'école de Rachid.

Il faut se remémorer la gêne que peut provoquer le chant ou la musique au sein de la société maure. Autant les grands chanteurs, les grands griots du pays sont presque vénérés par l'ensemble de la population, autant chant et musique sont l'objet de certaines retenues, de certaines gênes ou de certaines hontes. La musique est un des objets du code de la *saḥwe*, du code de la pudeur qui interdit donc à un homme d'écouter de la musique devant un autre homme qui lui est proche d'un point de vue parental mais plus âgé que lui. La musique est comme les affaires de femme, et comme la fumée : réservée à des personnes entre lesquelles le respect ou la honte ne sont pas de mise. Dès lors, chanter publiquement est chose qui peut être honteuse — du moins réservées à certaines catégories de la population : griots et esclaves affranchis. Haba n'hésitait toutefois jamais à faire de la voix en public. Avant de connaître son statut de forgeron, je mettais ceci sur le compte d'une effronterie du personnage. Ce n'est qu'en connaissant finalement son appartenance aux familles forgeronnes que j'ai compris sa liberté de faire et de chanter : les forgerons ont en effet la parole libre, et la honte que leur confère leur statut les empêche de souffrir d'autres formes de gêne...

Haba aime la poésie, et il est plutôt doué pour cette forme d'expression. Il a entamé des études universitaires à Nouakchott, où il a habité pendant plus de quatre ans, et où il retourne tous les étés, durant les vacances scolaires, pour se reposer et voir des amis. Deux types de poésies forment la majorité de ses compositions : les poésies d'amour et les poésies d'orientation. L'ensemble des poésies qu'il m'a enregistré concerne la période de sa vie durant laquelle il vivait dans la capitale : des poèmes sur Rachid, ou sur sa vie à Rachid, je

¹¹J'ai essayé à plusieurs reprises d'en savoir plus, mais en vain.

n'en connais aucun. Aurait-il arrêté de composer ? Pensait-il que la poésie trop actuelle pouvait le compromettre ? Une chose est certaine : tandis qu'à Nouakchott il pouvait trouver et passer du temps avec des personnes ayant des intérêts proches, Rachid n'offre sans doute pas la même stimulation intellectuelle. D'une manière un peu inattendue, la poésie peut sans doute être plus travaillée dans la capitale — car, très simplement, le nombre de personnes y étant plus élevé, le nombre d'amateurs de poésie aussi — que dans des régions périphériques et rurales comme celle de Rachid.

Haba est la seule personne qui a eu la chance d'entendre l'ensemble des poèmes que j'ai enregistrés. Il n'hésitait pas à me dire ses préférences qui, en tout, étaient différentes des miennes. Malgré mes efforts, je n'ai pas réussi à lui faire accepter que les poèmes les plus intéressants pour moi n'étaient pas les poèmes classiques et anciens, mais bien plus les poèmes, parfois très maladroits d'un point de vue formel et esthétique, disant la vie actuelle de Rachid et de ses environs. Pourtant, lorsqu'il entendait des poèmes de Seddum ould Ndjartu, poète classique d'entre les poètes classiques, récités par Wade, le plus ancien et peut-être le plus respecté des poètes de Rachid, il ne pouvait s'empêcher de frissonner et de me répéter, à l'envi, l'émotion que lui procurait ce genre de textes. Pour la poésie actuelle, il n'avait que peu d'égards, et dénigrait souvent les textes que je lui demandais de transcrire. De sa propre poésie, ce n'est que sous mon insistance qu'il m'a donné autre chose que de la poésie d'orientation. Avec ce genre de poésie, il a d'ailleurs gagné une fois un concours à Nouakchott, concours dans lequel les jeunes poètes présentaient leurs textes et les confrontaient aux autres.

Pour terminer ce rapide survol, parmi les autres thématiques dont j'ai entendu parler lors de mes recherches sur la poésie revenait souvent, en mention, l'oraison funèbre (*ritā*). Poèmes dans lesquels les morts sont pleurés et rappelés aux bons souvenirs des présents. Je n'ai jamais eu l'occasion de récolter ce genre de poésie, raison pour laquelle je n'en parlerai pas plus avant.

Les formes de la poésie

Les questions formelles de la poésie maure sont présentées de manière exhaustive dans un article de Catherine Taine-Cheikh (1985), auquel je renvoie pour tout approfondissement de la question. L'auteure discute d'un autre article classique, déjà cité, d'Albert Leriche (1950b). Toutefois, afin de clarifier au mieux les différents termes déjà présentés et saisir de quelle manière se développent les joutes poétiques, il est nécessaire de faire un court arrêt sur ces questions¹².

Pour commencer, la poésie maure est une poésie à rimes : celles-ci sont présentes en fin de vers mais également en fin d'hémistiche. Ainsi, une poésie de deux vers possède-t-elle quatre rimes, soit une par hémistiche. Toutes les poésies, à l'exception d'une poésie féminine composée d'un seul vers (le *tebrā*), sont composées de deux rimes au moins. Les alternances de rimes dépendent de la forme de la poésie. Celle-ci se décompose de la manière suivante.

Le poème le plus court et le plus simple qui soit connu est le *tebrā*, que nous avons déjà rencontré à quelques reprises. Il s'agit d'une poésie qui est réservée

¹²L'ensemble des considérations de ce paragraphe sont reprises de l'article de Taine-Cheikh (*op. cit.*), sauf exceptions notées. Je ne m'arrêterai pas sur les questions de métrique et de prosodie, trop complexes et inutiles à notre propos.

aux femmes, et dont le genre semble s'être développé durant les dernières décennies. C'est un poème d'un seul vers, deux hémistiches inégaux, et une seule rime, dont le thème est généralement amoureux, puisque les femmes utilisent ce genre poétique pour dire et dévoiler leurs sentiments intimes.

Vient ensuite un poème un peu plus long, composé dans sa forme la plus courante de deux vers, quatre hémistiches et deux rimes de type ABAB : c'est le *gāf*, que l'on peut aussi rencontrer sous une forme plus longue de trois vers de rime ABABAB appelée *gāf msettet* (Leriché, 1950b, 715)¹³, voire de huit vers, toujours rimés en alternance d'hémistiche (Ould El Bekkaï, s.d., 15–16) — ce dernier cas étant inhabituel.

La *ṭaka* est la seconde forme de poésie la plus fréquente. Il s'agit d'un poème composé de trois vers au moins, six hémistiches, de rime AAABAB. Si la *ṭaka* se poursuit, ce qui est non seulement possible mais aussi courant, les rimes suivantes se font sur le modèle du troisième vers, ainsi : AAABABABA...

Les compositions entre *gāf* et *ṭaka* sont nombreuses : il est possible de commencer un poème par l'un et le terminer par un autre, ce qui influe alors sur les rimes du poème complet. Dans ces cas, on dit alors que « la *ṭaka* engendre le *gāf* et le *gāf* engendre la *ṭaka* » (Leriché, 1950b, 715). Au niveau des rimes, seules les deuxième rimes seront reprises du premier au second : ainsi, si c'est un *gāf* de deux vers précédé d'une *ṭaka*, les rimes seront de type ABAB|CCCBCB¹⁴... Dans le cas contraire, on aura des rimes AAABAB|CBCB.

gāf et *ṭaka* peuvent se « mordre la queue », à savoir que leurs derniers vers peuvent reprendre les premiers vers, et donnent ainsi naissance à un texte dont la fin reprend le début, et donc à un poème qui se répète indéfiniment (c'est le cas notamment dans le *gṭā* présenté en début de chapitre). Le *gāf* peut aussi revenir, comme un refrain, entrecouper différentes *ṭaka* qui se succèdent (Ould El Bekkaï, s.d., 19–20). La forme est alors la suivante : un *gāf*, une première *ṭaka* qui se termine en reprenant le *gāf*, une deuxième *ṭaka* qui se termine en reprenant le *gāf*, etc.

Il est inutile de poursuivre plus avant la présentation des jeux possibles entre le *gāf* et la *ṭaka*, qui constituent véritablement les deux formes de base les plus usitées et les plus courantes de la poésie dialectale maure. Ils sont pour ainsi dire infinis, et les poètes ne se gênent pas pour exploiter ces jeux au maximum, et donner ainsi preuve de leur maîtrise des codes en vigueur. La relative légèreté des contraintes formelles présentées ci-dessus — auxquelles il faut bien évidemment rajouter les règles de métriques, non présentées — est sans doute un des secrets de la popularité de la poésie maure. Les quelques règles de base sont plutôt simples à maîtriser, et leurs nombreuses combinaisons permettent d'innover et insufflent une dynamique réelle au sein de la composition poétique.

Joutes poétiques maures

Le *gṭā* se définit simplement comme une joute poétique : deux interlocuteurs, au moins, qui s'invectivent et se répondent au travers de poèmes qu'ils se destinent mutuellement. La forme du poème, tout comme sa métrique et ses rimes doivent généralement être les mêmes dans la ou les réponse(s) que dans

¹³Ould El Bekkaï (s.d., 15) parle de *gāf musattat*.

¹⁴La barre verticale indique la séparation entre le *gāf* et la *ṭaka*, mais n'est là que pour faciliter la lecture.

l'invective d'entame (Miské, 1968, 157), et il est évidemment bien vu si le choix des mots utilisés dans la réponse fait référence, par mimétisme ou opposition, au lexique du premier poème : « On s'approprie le discours de l'adversaire en l'imitant, en l'orientant, en le désorientant, tout en prenant sa structure formelle comme toile de fond. [...] On reprend volontiers à son compte le lexique du texte initial. Retravaillées et réorientées, les formules du texte initial sont retournées contre l'auteur de la première partie du poème » (Ould Mohammed Salem, 1995, 235). Un bel exemple de la manière de jouer des conventions et de les retourner contre la personne qui tente de les utiliser à bon escient est donné par Ahmed-Bâba Miské (1968, 157-158), qui cite le cas d'une joute entamée en *ḥassāniyya* par Muhammad ould Abnu ould Hmeida contre un de ses cousins. Celui-ci choisit alors de lui répondre par les vers suivants :

La langue des Hassân [le *ḥassāniyya*] n'a jamais été, pour l'homme
éclairé
un moyen convenable d'expression : elle en est indigne
Venez donc à la (vraie) Poésie : elle offre
un vaste champ (de lutte), conforme aux traditions des lettrés.

Ceci, bien évidemment, dans un arabe classique des plus purs. Le rival de ould Abnu joue bien évidemment des codes de la poésie populaire, en utilisant une métrique qui lui est propre, mais dans une langue qui n'est pas la sienne. Il en profite ainsi pour faire passer un message limpide sur la hiérarchisation des langues et sur la supériorité prétendue de l'arabe classique par rapport aux autres formes dialectales. Il s'agit d'une manière déroutante de rentrer et de poursuivre le jeu, dans la mesure où le répondant relève le défi lancé par la ould Abnu, utilise une partie des codes attendus (en produisant un poème de même métrique que ould Abnu, et en acceptant le défi lancé par le premier poème), ceci afin de remettre en question une autre partie des codes (le fait de répondre dans la même langue).

Historiquement, ces joutes poétiques avaient lieu notamment entre ennemis, soit entre tribus rivales, soit entre émirats rivaux, et elles pouvaient être le fait de poètes qui s'invectivaient en face à face, ou alors par émissaires interposés (Taine-Cheikh, 1994, 296). Aujourd'hui, elles sont surtout liées à des situations de jeu ou d'amusement, telles que celle évoquées en introduction de ce chapitre. On m'a affirmé que certains journaux de partis politiques publient toutefois des poèmes qui peuvent donner lieu à des joutes poétiques entre partis rivaux, mais je n'ai pas eu l'occasion d'en avoir en main.

Une situation connue durant laquelle il est possible d'observer facilement des joutes poétiques est celle des *ḡerrycān* (ou *ṣenne*, selon l'appellation utilisée dans le Sud du pays), dont j'ai donné une rapide description plus haut. Il s'agit en effet de moments durant lesquels les relations de flirt sont nombreuses, et les hommes, réunis en cercles autour des jeunes filles qui chantent, cherchent à se valoriser dans le but avoué de séduire une des participantes à la soirée. Ainsi les hommes peuvent-ils réciter un poème, appris par cœur ou (bien plus souvent) improvisé en invitant une des femmes présentes à lui « dire » (en fait à chanter) ce poème par la suite. Plusieurs cas de figures peuvent alors se présenter : les hommes, les uns après les autres, improvisent ou récitent des poèmes qui n'ont pas nécessairement de liens communs. Bien plus souvent, les hommes entament, par l'intermédiaire des réponses chantées par les filles, des formes de dialogues ou de défis. Un homme commence par faire un poème, un autre répond alors

par la suite par un autre poème. Pour peu que l'interaction soit directe (et non simplement suggérée par la reprise de thématiques), le *ḡtāʿ* peut alors commencer.

Le processus d'improvisation est, pour celui qui est présent sur place, observable sur toute sa durée¹⁵. Les enchaînements de poésies peuvent être rapides, et les temps de réflexion et de composition réduits à leurs plus stricts minimums : sans avoir de chronomètre en main, j'ai pu estimer à moins d'une minute le temps nécessaire à un bon poète pour improviser un quatrain « bien senti », dans les règles de la métrique, et surtout adéquatement placé. Ensuite, tout dépend du type de *ḡerrycān* auquel on assiste : car entre ces soirées se créent des formes d'émulation et de compétition, particulièrement en période de *ḡeytna*, durant laquelle l'ensemble des habitants et des proches des habitants sont présents dans un oued. Certains de ces cercles sont fréquentés par de jeunes adolescents qui débutent en la matière et qui ne savent comment faire de la belle poésie, tandis que d'autres font venir les foules — j'ai observé de telles soirées réunissant jusqu'à plus de cent personnes. La qualité de ces événements dépend autant des femmes présentes, et plus spécifiquement de la soliste, que des hommes qui viendront réciter et improviser quelques vers. Dès lors, dans une soirée peuplée, et bien peuplée, les vers se succèdent à des rythmes effrénés : il suffit à quatre ou cinq personnes au maximum d'improviser dans des délais raisonnables pour que l'offre proposée dépasse, et de loin, la capacité des femmes à reprendre en solo et en chœur les poèmes déclamés.

Le poète qui improvise alors est au sommet de sa concentration. Bien que la soirée se déroule dans une ambiance ludique, il s'agit pour les improvisateurs d'être à la hauteur : on les voit alors chercher des vers, répéter dans leurs têtes les vers déjà trouvés, s'assurer que le mètre autant que la rime est la bonne, puis déclamer aussi vite que possible le poème qu'ils viennent d'inventer. La rapidité fait partie de l'enjeu : lorsque deux poètes entrent en compétition, ils ne peuvent se permettre d'improviser lentement les réponses. Il faut faire vite et bien. Dès lors, la rapidité, qui entraîne parfois la précipitation, entraîne un risque d'erreur plus important, risque de faire buter l'improvisateur et lui faire perdre la partie : les auditeurs sont en effet de juges implacables et n'hésitent pas à signifier à l'auteur / récitant toute rime mal placée, tout pied injustement compté.

Le *ḡtāʿ* n'est évidemment pas tant favorable aux poèmes de louanges qu'à ceux de satire ou de critique (Taine-Cheikh, 1994, 296), vers lesquels de telles situations de rivalité mènent presque inéluctablement. Toutefois, et comme nous le verrons dans les exemples de Rachid un peu plus loin, les *ḡtāʿ* sont bien souvent l'occasion d'amusement : ainsi en est-il de Mohammedne qui, un jour plus long que les autres et durant lequel il gardait des bêtes au milieu du désert, tue le temps à inventer une rivalité poétique entre lui et un oiseau de passage. Catherine Taine-Cheikh (1994, 296) évoque également une joute « entre une vieille femme et sa vache, entre un conducteur et sa voiture récalcitrante, entre un poète et les morts, etc. ». La rivalité entre deux personnages, indispensable à la joute poétique, peut ainsi très facilement se dérouler au sein même de l'imagination d'une seule personne qui, en s'inventant un adversaire imaginaire qu'il habitera, stimule son imagination et sa créativité.

¹⁵Les éléments qui suivent décrivent la situation observée en 1997–1998 dans l'Adrar, puisque je n'ai pu assister à de telles interactions lors de mes recherches en Tagant.

Joutes poétiques locales

A Rachid, il faut bien le reconnaître, comme sans doute dans l'ensemble de la Mauritanie, il n'est pas — plus — fréquent de pouvoir assister à une joute poétique, devant ses yeux. S'il n'est pas très compliqué d'en récolter, il s'agit pour la plupart de joutes poétiques historiques faisant intervenir des tribus dont les querelles sont connues et reconnues de tous, ou alors des personnes issues de régions différentes connues pour posséder des traditions différentes. Un exemple récurrent concerne une série de joutes poétiques entre les habitants de l'ouest du pays, qui mangent du poisson et ceux de l'est, qui n'en mangent pas. De nombreuses joutes poétiques existent aussi entre habitants de l'Adrar et du Tagant, deux régions aux frontières communes. Si ces joutes nous rappellent des antagonismes bien réels sur lesquels la société maure construit une série de sentiments d'appartenance, elles font bien partie de l'histoire et du folklore du pays que de son présent. J'ai donc finalement retenu trois courtes joutes, qui m'ont paru expliciter un enjeu différent. De ces trois joutes, il faut noter que si elles concernent la région de mes recherches, c'est parfois de très loin — car le lien ne se fait dans la seconde que par le narrateur.

La première joute choisie, celle présentée en ouverture de ce chapitre¹⁶ est donc le fait de Mohammedne, alors tenancier de boutique à Atar. C'est une *ṭaba* qui s'ouvre avec un *gāf* : on voit que, dans la réponse, Mohammedne choisit de construire un poème sur la même forme, et avec les mêmes rimes. Les deux poèmes se mordent la queue, à savoir que le dernier vers est aussi le premier : il serait donc possible, théoriquement, de recommencer le poème depuis le début, et ce indéfiniment. Nous voyons bien qu'il s'agit là en fait plus d'un marqueur, comme d'un refrain, que d'une véritable manière de recommencer le poème depuis le début, ce qui n'amène pas tant à la poésie en elle-même.

Le militaire qui lance l'invective attaque Mohammedne sur un point bien précis, et somme toutes assez attendu : le prix des denrées vendues. Il estime que le boutiquier se fait un bénéfice trop important et impose des prix surévalués. La réponse cinglante du boutiquier a ceci d'intéressant — mais de tout à fait classique pour un *gṭāc* — c'est qu'elle joue sur le même terrain que l'attaque : non seulement d'un point de vue formel, mais surtout d'un point de vue thématique. Ainsi Mohammedne de reprendre une vision quelque peu misérabiliste de sa personne : si les prix sont élevés, ce n'est pas en raison de l'avidité du boutiquier, mais simplement parce que lui, également, doit se nourrir. Déjouant les insinuations de malhonnêteté, renvoyant dos à dos attaquant et attaqué, Mohammedne suggère que l'un et l'autre sont des victimes du coût de la vie et de la difficulté à récolter ne serait-ce que l'argent de la nourriture.

Mohammedne, lorsque je le questionnais, m'affirmait que les deux poèmes ont été construits lors d'un même moment, et qu'il n'y avait pas de délai entre leur improvisation : il n'y a donc aucune raison de douter de l'affirmation. Toutefois, il est peut-être bon de rappeler l'ambiance qui règne dans la plupart des boutiques du pays : non celle d'un lieu de négoce survolté, mais plutôt celle d'un lieu de rencontre où vont et viennent les amis et les connaissances du tenancier, un lieu dans lequel il fait tout aussi bon venir boire un verre de thé et discuter qu'acheter son pain ou son lait. Ainsi, si les poèmes ont été inventés dans un même mouvement, il ne s'agit sans doute pas non plus d'un enchaînement

¹⁶En p. 186.

très rapide, mais peut-être plus d'une réflexion commune venant s'inscrire dans une discussion bien plus longue : en l'occurrence, le contexte d'énonciation n'est assurément pas autant compétitif que dans les soirées de *ǧerrycān*.

L'unique fois où j'ai pu assister à une joute poétique, de mes propres yeux — joute qui m'a été interdite d'enregistrement car il s'agissait de poèmes malveillants envers des personnes qui n'étaient pas impliquées dans la joute — l'ambiance entre les deux joueurs était définitivement de l'ordre de l'amitié, de la relation complice. Il s'agissait bien de faire une partie de poésie commune plus que de se défier mutuellement : sans aucun doute, la partie qui opposait alors, à Atar, Mohammedne avec le militaire de passage dans sa boutique était de cet ordre également.

Ainsi, paradoxalement, et tant dans ce que nous dit le texte que ce que nous suggère le mode de composition, le *ǧtāc* semble dans les cas comme celui-ci être plutôt support de sentiments égalitaristes que différentialistes. Lorsque le militaire improvise le premier poème, dans la boutique de Mohammedne, il s'agit bien plus de créer un sentiment de proximité particulier avec le boutiquier, de lui proposer une entrée dans une partie de poésie ludique, que de le défier pour gagner quelque compétition contre lui. L'enjeu est bien réel : il s'agit de taquiner le propriétaire de la boutique à propos des prix qu'il pratique, comme le fait n'importe quel client sans doute, mais d'une manière sans doute plus sympathique. Dans le cas présent, le *ǧtāc*, compétition poétique, porte l'accent sur son aspect ludique bien plus que compétitif.

L'importance de l'aspect ludique et la complicité qui naît de la participation à un même jeu se ressentent très fortement dans le second poème choisi, de la présente page, puisqu'elles sont à la base même du jeu qui permet de saisir le sens des textes. Ce *ǧtāc* m'a été enregistré à la fin de mon séjour, par Ahmettou ould Maqa. Enseignant à Rachid — un de plus — Ahmettou est originaire de Tidjikja, mais membre de la tribu des Kunta. Avant d'être muté à Rachid, il connaissait déjà le village et nombre de ses habitants, et c'est là qu'il a trouvé son épouse. Depuis son mariage, il ne rentre que rarement dans sa ville d'origine et passe le plus clair de son temps dans sa maison de Rachid.

<i>lamassil-ak hadi en-nekba</i>	<i>wa tašbāš elli mahi ǧl̄l</i>
<i>b̄k et-tebha mahi waḥda</i>	<i>wu halli dāk alā d̄k el-ḥ̄l</i>
<i>radde zayne andak malsa</i>	<i>wu tkarrer al̄i 'ǧbat leyl</i>
<i>ellā ǧeda walla malsa</i>	<i>wu halli dāk alā d̄k el-ḥ̄l</i>

Ce qui te cause une infortune et une tristesse immense
Ce sont ces feuilles de thé, qui ne sont pas uniques. Laisse donc ça
ainsi !

C'est une belle histoire, adoucie, que tu me répètes à une heure
tardive de la nuit
Ce n'est qu'une bête plus ou moins jeune. Laisse donc ça ainsi !

TAB. 7.3 – *Gta' entre deux bandits*, par Ahmettou ould Maqa

Ahmettou est un autre de ces poètes sensibles au pouvoir éducatif et moralisant de la poésie, sans pour autant en renier les aspects ludiques. Par gêne

ou par pudeur, il n'a jamais voulu m'enregistrer de poèmes de sa composition : c'est ainsi que je n'ai, de sa part, que des récitations de poésies aux auteurs le plus souvent anonymes. Ainsi en est-il de cette joute, qui fait intervenir deux individus peu recommandables. Tous deux ont, en effet, commis de petits délits : le premier est un voleur de bêtes, le second un commerçant trompeur. Celui-ci trompe ses clients en mélangeant les qualités de thés qu'il propose à la vente. Les sortes de thés verts sont, en Mauritanie, bien distinctes et vendues à des prix variables en fonction de leur qualité. Notre commerçant, pas aussi vertueux que Mohammedne, n'hésite pas à utiliser du thé de mauvaise qualité pour augmenter la quantité du thé de meilleure qualité qu'il vend, bien évidemment, au prix fort. Le second protagoniste est, quant à lui, un simple voleur de bétail.

Lorsqu'il m'enregistre la joute, Ahmettou me raconte l'histoire suivante : les deux individus se trouvent, de nuit, dans une boutique, devant plusieurs personnes qui peuvent entendre leurs dires. L'un des deux, le commerçant, menace son partenaire de raconter, aux personnes présentes, le vol de bétail. Mais le voleur sait que le commerçant trompe ses clients sur la marchandise. Il entame alors la joute, par le premier quatrain, dans lequel il dit au commerçant son délit. S'il le dit d'une manière suffisamment explicite pour que le commerçant comprenne que le voleur est au courant de ses tromperies, il le dit d'une manière suffisamment implicite aussi pour que l'ensemble des personnes présentes ne puisse deviner le sens profond de la poésie.

Le commerçant se doit de répondre. Conscient qu'il ne peut, effectivement, dévoiler le délit du voleur — menacé dans sa propre intégrité — il se résout à ne pas aller de l'avant. Il a certes perdu le pouvoir qu'il avait sur son partenaire — car il ne peut plus rien dévoiler à son propos — mais pas encore la joute : il improvise alors la réponse, un second quatrain, de même forme et de même rime que le premier¹⁷. Le dernier des quatre hémistiches est exactement le même dans les deux petits poèmes : c'est une invite à laisser le dévoilement des fautes de chacun là où il en est... « Je sais que tu sais, et je sais que tu sais que je sais » se disent les partenaires : restons-en donc là, pour le meilleur et pour le pire !

Ce poème me semble particulièrement révélateur de faits spécifiques aux joutes poétiques. Le premier consiste en la capacité des *ḡtā* de créer à la fois une solidarité, une complicité entre les joueurs *et* une forme de rivalité ou de compétition. C'est là le propre de tout jeu : de distinguer en unifiant, d'unifier en distinguant. Le cas est dans ce petit échange d'une clarté indubitable : les protagonistes se battent, se menacent par vers interposés mais, dans le même temps, partagent un secret qui, de fait, les rend complices. Le poème, ensuite, joue sur des significations peu claires, qui ne prennent sens que pour celui qui connaît à la fois le contexte et les protagonistes. C'est une des constantes des paroles discutées dans tout ce travail : de ne pas se suffire à elles-mêmes, de nécessiter de l'interprétation de la part des auditeurs, de laisser planer un certain flou afin d'ouvrir le champ des significations possibles. Ce poème en est un excellent exemple, tant cette indécision quant au sens du poème est, d'une certaine manière, son moteur. C'est par la possibilité laissée aux auditeurs d'investir cet échange de multiples sens, ou plutôt par l'aspect obscur des vers qui interdit aux auditeurs de leur donner un sens clair que se construit l'intérêt du

¹⁷La réponse joue sur l'homophonie de *melsa*, « doux, lisse, poli » et *melsa*, qui désigne un ovin-caprin dans l'âge qui précède celui d'un *ḡeda*. Le 3^e hémistiche peut donc se traduire par : « une bête plus ou moins jeune ». C'est un bon exemple de jeu de mot apprécié dans la poésie maure.

poème.

Finalement, la joute présentée est intéressante pour notre propos dans la manière par laquelle elle m'a été racontée et enregistrée par Ahmettou. Cette joute a-t-elle réellement existé, entre deux protagonistes mal famés, qui jouaient ainsi devant une assemblée ? L'indécision est de rigueur. Il peut tout aussi bien s'agir d'un jeu, peut-être même à un seul poète — qui prend le rôle de l'un et de l'autre — autour duquel s'est greffé la petite histoire racontée ce jour-là par Ahmettou. Peu importe, à vrai dire, que les deux protagonistes aient existé ou non : ce qu'il m'importe de mettre en avant, c'est la manière dont une telle joute est, principalement, une occasion de jouer avec la langue et ses significations bien plus qu'une occasion d'échanger dans la vie de tous les jours. Telle qu'elle m'a été racontée, et telles que sont pratiquées dans la Mauritanie contemporaine la plupart des joutes poétiques, l'aspect ludique prime sur toute autre considération.

Le cas est en tout cas indubitable pour la dernière joute poétique que je voulais présenter. Elle est le fait d'une seule personne, Mohammedne ould Bleïl — encore lui. C'est un poème (présenté page ci-contre) que l'auteur a composé dans sa jeunesse, avant qu'il ne parte à Atar faire d'autres joutes contre les militaires. En plus de ses activités liées à la garde et au soin des bêtes, il entamait des cultures dans l'oued de Rachid, activité qu'il a repris une fois de retour d'Atar. Les petits agriculteurs de Mauritanie, qui s'occupent généralement de jardins potagers très modestes, qui ne servent que dans de rares moments de l'année à améliorer quelque peu le quotidien de la famille, doivent, comme tout agriculteur, faire le maximum pour que les oiseaux et autres animaux ne viennent pas saccager leur travail en mangeant les graines plantées. Activité qui, évidemment, laisse du temps à la méditation et à la réflexion.

Mohammedne utilise ce temps pour améliorer ses capacités de composition poétique et pour s'amuser un peu. Il imagine alors un *gṭā* entre lui et les oiseaux présents, une partie dans laquelle il a le rôle tantôt de l'un, tantôt de l'autre des protagonistes. La trame narrative se construit autour d'une problématique finalement assez proche de celle de la joute qui se déroule dans la boutique : Mohammedne et ses concurrents se disputent un même bien. Tous deux cherchent à vivre le mieux possible et, pour cela, ont besoin des graines plantées dans le jardin : l'un pour qu'elles produisent plus tard des légumes, les autres pour les manger immédiatement.

Dans cet échange de textes courts, une réplique me semble particulièrement intéressante : la dernière que les oiseaux proposent, à laquelle Mohammedne répond par une invective définitive leur coupant la parole une fois pour toutes (« Que Dieu vous brûle ! »). Dans cette réplique, les oiseaux jouent sur l'image, si souvent évoquée le long de ce travail, que le poète se doit de renvoyer à ses concitoyens : celle d'une personne généreuse non seulement dans ses paroles, mais aussi dans ses actes. Les oiseaux font également appel aux sentiments religieux censés habiter le poète, sentiments qui pourraient lui permettre de faire confiance à Dieu et, ainsi, laisser les oiseaux se régaler, tranquillement, dans ses champs. Argument retourné par Mohammedne, le poète invoquant sa soumission aux ordres de Dieu pour mieux encore protéger son champ des voleurs emplumés ! Dans cet échange précis, l'image que le poète se fait de lui-même et celle qu'il est censé renvoyer est clairement énoncée.

La joute est amusante. Elle propose une interaction qui n'a d'autre valeur que ludique : la parole et la joute se suffisent à elles-mêmes, elles n'ont d'autre but

<i>nasarf anni rayt elli nradd yuwkal fiyya lwash wa 'l-bard</i>	<i>gāṣad nazāg bedīk al-ḥīl wa 'l-kadar wa 'l-abū wa 'l-wayl</i>
<i>hadā kāmal andak maḥbūb lakuwāz wu mang wu 'l-harrūb</i>	<i>bīkelli bālǧ fī 'l-maqīl wu ta'īš wu tšaršam fī 'l-layl</i>
<i>fī 'l-maqīl ngayyal tab'an min ḍabb 'aram wu 'l-ḍarbān</i>	<i>biya bāra wu 's-saṭ wu ḡīl fī 'l-layl wu ḍa kāmal taqīl</i>
<i>anta qāul anak wazzān halli lihriṭa liḥaywān</i>	<i>wu 'nak saḥi mānak baḥīl wu mši tamm aṭlab ḍa 'l-ḡalyl</i>
<i>lahriṭa sabba wa 's-sabba wa 'n māni 'aṭi ḥabba</i>	<i>amr biha lilha 'gbayl elli yaṣṭikum limšāyil</i>

J'ai trouvé que raconter, tandis que je défends mon champ
La saleté et le froid me rongent, comme l'ennui, l'isolement et la
misère

Tout est facile pour toi : tu as, au déjeuner
Les courges, le sorgho grillé et les gousses de légumes. Au dîner tu
as du gâteau et du millet cuit

A l'heure de ma sieste, je suis fatigué à cause des corbeaux
Et d'autres oiseaux. La nuit, c'est le porc-épic. Tout est pénible

Tu prétends être rimeur ! Tu es généreux et non radin
Laisse le champ aux animaux et demande au Bon Dieu [de te nour-
rir]

L'agriculture est un effort : le Bon Dieu l'a ordonné
Je ne cède aucun grain. Que Dieu vous brûle !

TAB. 7.4 – *Combat avec les oiseaux*, par Mohammedne ould Bleïl

ni d'autre finalité qu'elles mêmes. Seul le poète est impliqué dans l'interaction : c'est une joute oratoire de solitaire. Ce poème confirme le fait que, en ce qui concerne les joutes poétiques, l'enjeu ludique peut, et très largement, primer sur l'enjeu compétitif. Mohammedne contre lui-même, réplique contre réplique, mais le poète finit bien évidemment par gagner contre les oiseaux qui n'auront pas droit au festin promis !

Jouter... pour mieux jouer

Les *ḡtāṣ*, joutes poétiques maures, que j'ai pu récolter dans le village de Rachid, si elles sont une forme particulièrement intéressante de parole ludique, révèlent tout de même une certaine pauvreté à l'analyse. Des explications et des nuances nécessitent d'être présentées en conclusion de ce chapitre.

Quelques remarques méthodologiques s'imposent pour commencer : les poèmes, et donc les *ḡṭā'*, sont, finalement, les seules paroles ludiques formalisées à la recherche desquelles je sois allé durant mes recherches. Toutes les autres formes de parole présentées précédemment sont venues à moi bien plus que je ne suis allé à elles. J'ai, de plus, fait preuve d'un certain entêtement lors de leurs enregistrements : je refusais systématiquement les joutes poétiques, pourtant connues et récitées par les poètes côtoyés, faisant références à de vieilles rivalités entre tribus ou émirats, dans la période historique précédant la colonisation ou, du moins, l'indépendance. Cette décision, que j'estime aujourd'hui erronée, était prise dans l'espoir d'obtenir, comme pour la plupart des autres poésies récoltées, des joutes poétiques exprimant des rivalités ou des conflits actuels — ou dont les traces seraient visibles au sein de la société que j'ai connue.

Or, assez nettement, les *ḡṭā'* récoltés apparaissent comme des jeux certes complexes et amusants, mais finalement peu à même de nous révéler la complexité et la finesse de l'ensemble des aspects de la vie sociale maure. Il s'agit peut-être de revenir sur une des propositions de l'introduction : j'y écris ma volonté de ne pas présenter des formes de paroles spécifiques, mais bien des processus d'interactions. D'où mon choix de titrer les chapitres de ce travail par des verbes. Or, combattre en vers impose, *de facto*, une forme de parole spécifique : le *ḡṭā'*. Dès lors, l'étude de cette forme de parole nous fait tomber dans l'écueil que l'on cherchait justement à éviter : celui de s'intéresser bien plus à une forme de parole qu'à un processus spécifique. C'est en cherchant à trouver, sur le terrain, des joutes poétiques — une forme très spécifique de la parole — que je n'ai pu voir d'autres manières, peut-être plus actuelles, de jouter ou de combattre en paroles.

Ainsi, à découvrir quelques-unes des joutes poétiques que j'ai pu récolter lors de mes recherches, on se rend très vite compte de leur place marginale dans la vie contemporaine de Rachid : tandis que jamais on ne cessera d'échanger des nouvelles ou de plaisanter, on se rend facilement compte du désintérêt, ou en tout cas de l'inadéquation de la joute poétique à se placer au centre des préoccupations actuelles. Celle-ci peut très bien, un jour ou l'autre, être reléguée aux rayons poussiéreux des musées et des bibliothèques. C'est, d'une certaine manière, la place qu'elle est en train de prendre lorsqu'elle est, comme c'est le cas pour celle présentée par Ahmettou, évoquée comme une histoire passée amusante à convoquer lors d'une réunion entre amis. C'est bien moins le cas, toutefois, lorsque Mohammedne et son militaire d'Atar s'amusent à échanger des bons mots dans une boutique.

Ce constat, s'il semble implacable pour Rachid, ne doit toutefois pas nous faire oublier l'intérêt de la joute poétique, ni l'aspect localisé de mes recherches. Les sessions de *ḡerrycān* évoquées plus haut sont bel et bien toujours vivantes et populaires dans d'autres régions du pays, même s'il semble que leur nombre et l'enthousiasme qu'elles procurent soient en régression. Il est à noter, également, l'apparition de cercles poétiques en ville de Nouakchott¹⁸, de plus en plus nombreux, qui proposent à toute personne intéressée de participer à des soirées dédiées aux poésies, parfois spécifiquement aux *ḡṭā'*. Puis, comme je l'ai déjà cité dans ce chapitre, des joutes poétiques entre partis politiques semblent exister dans la Mauritanie contemporaine. Finalement, il ne faut pas négliger l'intérêt qu'il y aurait à mener une étude sur les joutes poétiques qui narrent d'anciens

¹⁸ Auxquels je n'ai jamais assisté mais dont on m'a rapporté l'existence.

conflits tribaux ou régionaux et dont la récitation persiste aujourd'hui : il s'agit là peut-être d'une manière de donner sens à certains sentiments d'appartenance très actuels.

Cette présence, réelle mais tout de même marginale, du *gṭā̄c* dans la Mauritanie d'aujourd'hui ne doit surtout pas nous faire oublier de quelle manière la joute poétique s'inscrit, logiquement, au cœur des paroles ludiques discutées précédemment. Entre les paroles non formalisées, telles celles échangées lors des relations de flirt ou lors des plaisanteries quotidiennes, et les *gṭā̄c* rapidement évoqués ici, se dessine une véritable relation de contiguïté. L'un et l'autre se nourrissent mutuellement. La passion pour la poésie, manifestée par un grand nombre de Maures, participe de la qualité et de l'importance de la parole à double sens, de la parole ludique et complexe dans les interactions quotidiennes.

Les plus marquantes des caractéristiques des joutes poétiques, et sans doute les plus essentielles parmi toutes, sont en effet leur caractère ludique et formalisé. En tant que paroles régies par des contraintes formelles strictes, elles sont les seules, discutées dans ce travail, dont le caractère ludique est reconnu et affirmé par l'ensemble des locuteurs. Jouter, c'est jouer : il est dès lors passionnant de remarquer que ce caractère ludique premier est une manière d'unir les joueurs bien plus que de les distinguer. Contrairement à bon nombre de paroles présentées auparavant, la joute réunit plus qu'elle ne sépare ou ne distingue.

Les joutes poétiques participent donc du goût que l'on peut avoir pour les formes de paroles complexes et amusantes. Elles jouent, me semble-t-il, aujourd'hui, principalement un rôle de stimulateur, autant pour les poètes que leurs auditeurs. Elles permettent d'avoir, avec la langue, un rapport ludique et d'en percevoir la richesse et la complexité. En tant que telle, même si la dynamique et le processus créatif ne sont pas évidents à découvrir, elles sont d'une importance primordiale et indubitable pour l'ensemble des paroles ludiques discutées précédemment.

Chapitre 8

Poursuivre la réflexion

À la fin du VI^e siècle de notre ère, en Arabie centrale, naît un personnage connu aujourd'hui à travers l'ensemble du monde arabe : *ʿantar ibn šaddād*¹. C'est un enfant bâtard, issu de ce qui dût ressembler bien plus à un viol qu'à une union amoureuse. Son père, Sheddād, est un éminent personnage de la tribu des Abs. Sa mère, Zabība, est une esclave conquise au sein d'une tribu adverse, par la force de Sheddād et de ses compagnons, lors d'une expédition, une razzia, comme il y en avait tant à cette époque et dans cette région du monde.

Antar voit le jour dans la cour des esclaves : c'est là que se trouve sa mère, c'est là qu'il est destiné à vivre. C'est un beau bébé, noir comme l'ébène, avec des dimensions et une force hors normes : « Encore au berceau, Antar déchire les langes les plus solides, à deux ans il renverse les tentes, à quatre il tue un gros chien » (Heller, 1960, 534). A l'ensemble de la tribu se révèle un personnage dont la puissance ne finira d'étonner, tout comme la bravoure et le courage. Les combats entre les Abs et les tribus adverses font rage, les razzias se succédant aux vengeances, les vengeances aux vols, les vols aux razzias. Jeune, Antar ne joue pas dans la cour des grands. Sans arme, il fait tout d'abord étal de sa force alors qu'il surveille des bêtes en pâture, se battant à mains nues — et remportant la victoire — contre chiens, loups et même lions.

En tant qu'esclave, il s'occupe des animaux, mais est aussi amené à travailler dans les maisons des familles de ses maîtres. Il est ainsi accepté dans les espaces réservés aux femmes, afin de servir douceurs et boissons à celles qui passent leurs journées entre discussions et rires. Il y voit une jeune fille, belle, blanche comme l'ivoire, douce comme l'amande : elle se prénomme Abla, c'est la fille du frère de Sheddād. Antar tombe amoureux d'Abla, sa presque cousine : presque, car Antar ne fait pas partie des nobles, il n'est autre qu'un vulgaire esclave, son père refusant de lui reconnaître la part noble de son sang.

Antar n'est pas uniquement fort de ses muscles, il est également habile de sa parole : il compose alors des poésies pour Abla, l'amour de sa vie, amour d'autant plus intense qu'il lui est interdit. Certaines de ces poésies nous sont parvenues, et Antar fait partie du cercle très restreint (entre sept et dix, selon les sources) de ces poètes dont on dit que leurs textes, les *mušallaqāt*, furent suspendus à la Kaba, monument central de la mosquée sainte de la Mecque.

¹Ces premiers paragraphes, qui présentent l'histoire légendaire de *ʿantar* (personnage, lui, bien réel), sont construits à l'aide des références suivantes : Heller (1960), Rouger (1923) et Khawam (1995).

Aujourd'hui, en Mauritanie comme dans tous les pays musulmans, les étudiants des écoles religieuses apprennent par cœur cette poésie et l'utilisent pour saisir au mieux et au plus juste les nuances de la langue de la révélation, qui s'approche de celle utilisée par ces poètes.

Mais revenons à Antar : il compose de nombreuses odes à Abla, sans que celle-ci ne puisse lui être offerte — un esclave n'épouse pas une noble. Alors il se bat. Les animaux sauvages dont il devait protéger ses dromadaires sont bien vite oubliés, et ce sont maintenant les chevaliers des tribus adverses qui font les frais de l'inimaginable puissance de l'esclave. Le combat est une activité bien peu adéquate pour un esclave, mais à laquelle les membres de la tribu des Abs ont bien fini par le laisser s'adonner, tant la puissance d'Antar permettait de renverser le cours des combats. Je passerai ici l'ensemble des batailles menées par Antar, durant lesquelles, peu à peu, il se pourvoit de biens prestigieux — une épée, un cheval aussi fort que lui — qui l'accompagneront, inséparables attributs, durant toutes ses péripéties. La patience d'Antar atteint un jour ses limites : il refuse alors de combattre aussi longtemps qu'il n'est pas affranchi par son père et reconnu comme membre à part entière de la tribu.

Arrive ce qui devait arriver : ayant rangé son attirail de chevalier, et étant retourné à ses occupations d'esclave, Antar manque aux guerriers de sa tribu. Un jour de combat particulièrement pénible, jour durant lequel les Abs courbent peu à peu l'échine sous les assauts répétés de leurs ennemis, son père le supplie de venir à l'aide des chevaliers des Abs, à bouts de forces. Antar refuse. Son père de prononcer alors ces paroles connues, depuis, de tous les arabes : *karr, wa 'anta ħarr* (« combat, et tu es libre »). Antar ne se fait pas prier deux fois : il court récupérer son épée, enfile ses habits de guerre, monte sur son cheval et livre un combat efficace qui vient à bout des assaillants plus rapidement qu'il ne faut pour le raconter.

Libre, Antar demande officiellement la main d'Abla à son oncle, qui ne peut la lui refuser. Mais pour décourager cet ancien esclave, décidément trop prétentieux, il fixe un prix de la mariée bien trop élevé, pense-t-il, pour qu'Antar ne puisse le récolter et le lui offrir. La suite des aventures de ce chevalier hors norme qui, à la fleur de son âge, pouvait venir, tout seul, à bout de plus de mille combattants, est faite de combats et de victoires menés en Arabie et au-delà. Un des cadeaux demandé par l'oncle dans le cadre du prix de la mariée est en effet un troupeau de dromadaires dont la race ne se trouve qu'en dehors des contrées inhospitalières de l'Arabie. Antar se déplace donc, part vers le nord, en Iraq, en Perse et en Syrie, combat et séduit ses opposants avec qui il finit par devenir ami, avant de retourner chez lui, le butin demandé en poche.

Les batailles d'Antar ne se déroulent pas seulement une épée à la main. Elles se déroulent aussi haut et fort, verbe pendu au bout de la langue : « Il suspend sa *mu'sallaqa* dans le haram de la Mekke après avoir vaincu dans un concours tous les poètes de *mu'sallaqāt*, triomphé de tous ses adversaires en combat singulier et subi victorieusement avec Imru' l-Kays un examen sur la synonymie arabe » (Heller, 1960, 534). Antar se bat avec la parole aussi bien qu'avec ses mains.

Avant d'épouser officiellement Abla dans ses contrées, Antar doit se rendre avec sa promise chez un des sultans rencontrés durant son épopée. Celui-ci lui avait demandé, en contrepartie des dromadaires tant convoités, l'honneur de pouvoir organiser une noce pour Antar et son amoureuse. Ils s'y rendent donc, profitent d'un festin sans précédent, mais se dépêchent de prendre le chemin du retour pour, enfin, célébrer officiellement leur amour. C'est durant ce voyage,

qui est un petit voyage de plaisance pour le grand guerrier qu'est Antar, qu'il reçoit dans la jambe une flèche empoisonnée tirée par un de ses ennemis jurés.

Antar s'épuise et s'affaiblit. Il n'est plus très loin de son pays. Monté sur son cheval, son armure sur le dos, mais mort, Antar fait fuir ses derniers ennemis à l'apparition de sa seule silhouette impressionnante, permettant à Abla et au reste de la caravane d'arriver à bon port. Hors de son territoire, il se fait renverser par son cheval, étonné de ne plus sentir la puissance de son maître, avant de se faire récupérer par ses ennemis. Ceux-ci lui offrent des funérailles dignes des plus grands. Honneurs qui ne lui feront jamais oublier qu'il n'a pas connu Abla.

Antar, une histoire exemplaire

J'ai découvert l'histoire d'Antar pour la première fois à partir d'enregistrements d'une émission de la Radio suisse romande qui, pendant huit heures, donnait la parole à une conteuse française emmenant l'auditeur dans les batailles et les secrets de l'Arabie mythique. J'ai, pour la première fois, pleuré à l'évocation de la mort du héros et à sa bravoure *post-mortem*. Plus tard, Antar est venu se rappeler à mon bon souvenir dans des moments plus ou moins inattendus, une fois notamment lorsque j'appris que le dromadaire sur lequel un touriste venait de se promener au Maroc était baptisé de ce prénom si fortement chargé. Et ce jour à Rachid, où Abdallah, un jeune qui venait souvent chez moi, revint de l'école en répétant, à qui voulait bien l'entendre : *karr, wa 'anta ḥarr*. Il venait d'apprendre, en classe, quelques vers du poète ainsi que les moments les plus épiques de son existence.

Mais si cette histoire, bien trop rapidement résumée ci-dessus, figure en ouverture de ce dernier chapitre, c'est qu'en bien des points elle me semble exemplaire d'une série de faits discutés tout au long de ce travail. Le personnage d'Antar, à mi-chemin entre la légende — car son histoire, consignée dans une dizaine de volumes en langue arabe, est bien de l'ordre de l'imaginaire — et une réalité recherchée — des poésies d'amour pour Abla signées de son nom nous sont bien parvenues — est une figure du courage et de la force des Arabes. Il est une figure également de la capacité pour tout un chacun d'aller à l'encontre des déterminismes de la société. Antar est un esclave qui se libère, un esclave qui, par la force de son âme, de son physique et de sa parole, réussit à briser les chaînes de l'esclavage. Ou plutôt un demi-esclave : noble par son père, esclave par sa mère, il ne lui reste que la moitié du chemin à faire. Quelle autre histoire pour mieux résumer à quel point les statuts ne sont pas de l'ordre de l'immuable ?

La relative perméabilité des statuts est affirmée par l'ensemble des chercheurs qui travaillent sur la Mauritanie, et ce depuis de longues années : les réputations et les pouvoirs se font et se défont, entraînant des lectures nouvelles de la hiérarchie et du pouvoir. Ce travail n'apporte ainsi, sur le fond, rien de nouveau. Par contre, sur la forme, il permet de comprendre comment, dans certaines interactions quotidiennes, les statuts sont vécus, discutés, réifiés, et parfois modifiés par les individus. Il permet de saisir ce que signifie, au niveau de l'expérience concrète, être de telle ou telle famille, de tel ou tel statut. Il démontre finalement que les statuts, bien avant d'être des concepts utilisés par les anthropologues, sont des manières d'être, de se comporter, de parler, de répondre, de dire ou de ne pas dire. Ils sont des enjeux bien présents dans les

paroles de chacun et, sous la forme de plaisanteries, de remarques plus ou moins piquantes, sous la forme de mots énoncés ou tus, d'une manière de saluer ou de nouvelles échangées, se vivent au jour le jour dans l'ensemble des relations sociales. Ce travail nous montre la vie non pas exemplaire d'un héros du type de Antar, mais la vie quotidienne d'habitants de Rachid, en certains points si proche de l'expérience du héros mythique.

J'ai osé, dans le premier chapitre, une métaphore un peu audacieuse entre la vie sociale et le jeu, plus spécifiquement le championnat. Les interactions, plus spécifiquement certaines paroles ludiques, sont autant de batailles durant lesquelles les individus peuvent, peu à peu, gagner ou perdre en dignité et ainsi gravir ou tomber de l'échelle sociale. La vie d'Antar est à cette image : dès sa naissance, Antar montre tous les signes de son appartenance au monde des grands. Très rapidement sa bravoure, son courage, sa force, son intelligence sautent aux yeux de tous. Antar, pourtant, a besoin de toute une vie pour grimper, peu à peu, les échelons de la société. Le héros est donc là pour nous dire la possibilité de l'émancipation, la possibilité de la libération tout comme sa difficulté. Se terminant sur une forme d'échec, puisqu'Antar ne peut profiter du mariage avec la femme convoitée toute sa vie durant, l'histoire nous indique peut-être aussi, par là, une forme d'impossibilité ou d'imperfection dans cet espoir de libération.

Cette impossibilité, ou cette imperfection de la libération — si elle est obtenue — et de la mobilité sociale est une chose également vécue par l'ensemble des personnes avec qui j'ai eu l'honneur de travailler. S'il est un aspect qui, par définition, ne s'observe pas sur le court terme — c'est-à-dire sur une année, comme pour mes recherches — c'est un fait largement acquis pour l'ensemble des individus. Une répartie bien placée, un avantage obtenu en tête-à-tête face à une personne de statut plus élevé ne sont jamais considérés comme autre chose qu'un peu de baume sur le cœur. Si personne n'est dupe de la possibilité, aussi rare et exceptionnelle que réelle, de grimper les échelons, personne n'est dupe non plus d'une quasi vanité à tenter la promotion sociale. A l'instar d'Antar qui se révèle, *in fine* et bien que n'ayant que la moitié du chemin à parcourir, être perdant — puisque la quête de toute sa vie lui échappe au dernier souffle — tout individu « mal né » en Mauritanie obtient, dans les interactions quotidiennes, suffisamment d'occasion pour méditer sur cette leçon de vie.

Antar est un poète. Un des plus grands et des plus importants de l'histoire de la langue arabe. Son histoire nous intéresse donc aussi par ce point, mais en tant qu'il ne s'agit que d'un des aspects de la vie d'Antar. Il est là pour nous dire aussi que, si la parole est importante, elle n'est pas tout. J'ai, par nécessité, restreint mon étude à des faits de paroles : loin de moi l'idée de réduire la vie sociale à la parole. Si celle-ci est primordiale, si elle est au fondement aussi de la manière dont les individus se représentent le monde dans lequel ils agissent, elle n'est pas tout à elle seule. Un beau parleur dont les actes ne seraient en adéquation avec sa parole ne resterait jamais rien d'autre qu'un beau parleur. Un bon parleur est, aussi, un bon acteur ; actes et paroles se renforcent mutuellement. Antar est un héros car il agit autant qu'il parle, parce qu'il parle autant qu'il agit. Des brutes à la force impressionnante, l'histoire n'en a cure. Les beaux parleurs mais couards personnages restent cantonnés, au mieux, à l'histoire de la littérature.

Parmi les poètes présentés dans ce travail, aucun n'appuie sa renommée, certes locale, sur ses paroles uniquement. Tous possèdent en commun la capacité de produire de belles paroles comme de beaux actes. Tous tiennent à une

cohérence entre ce qu'ils énoncent et ce qu'ils montrent de leur vie. A la manière des poésies d'orientation, ils considèrent leurs actes comme autant de modèles à suivre. A l'inverse, j'ai eu l'occasion de côtoyer un individu au moins, dont je ne parle pas dans ce travail, assurément connaisseur en matière de poésie et de littérature orale : malheureusement, jamais il ne m'a autorisé à enregistrer ses paroles, sans doute trop subversives. Dès que j'ai commencé à aller le voir et lui rendre visite, j'ai remarqué le silence et la gêne que l'évocation de son nom faisait naître. Ce n'est que bien plus tard que j'ai compris comment cet homme, justement, n'était pas considéré comme une personne digne de confiance en raison d'un comportement déviant. Autrement dit, aussi belles que soient ses paroles, aussi intéressants soient ses poèmes et profondes ses connaissances, il ne permettait pas une reconnaissance complète de sa personne, en raison d'actes inadéquats avec ses paroles.

Cette nécessité de l'adéquation entre actes et paroles n'est pas seulement le fait des poètes : chacun se doit de parler comme il agit, d'agir comme il parle. Louer un personnage, éminent ou non, ne peut se faire sans une série de comportements qui donnent sens et renforcent la louange. Inversement, courir chez un nouvel arrivé pour lui présenter des salutations et rapidement échanger des nouvelles sont autant d'efforts inutiles si, en contrepartie, des critiques viennent entacher ces actes. La parole n'est qu'un acte parmi d'autres : impossible de distinguer l'un et l'autre, impossible de tenir, par ses actes, un discours inverse que celui tenu par sa parole.

La parole d'Antar est, elle, exemplaire : d'un point de vue littéraire, tout d'abord, puisque sa poésie répond aux canons classiques des *qasīda* desquelles sont issues les thématiques de la poésie hassaniyya, mais d'un point de vue anthropologique également. C'est par la parole qu'Antar gagne certains de ses combats, et pas des moins importants. Celle-ci est donc, dans l'histoire de notre héros, aussi importante à savoir manier que l'épée, par exemple. Parole et actes se complètent, mais se valent : point d'opposition ni d'antinomie entre eux. Et c'est bien là un des points importants de ce travail : de montrer, finalement, comment la parole agit comme une épée, comment celle-ci est aussi utile et efficace que les actes, et comment actes et paroles se complètent les uns les autres. A nouveau, il n'y a rien sans doute de fondamentalement nouveau dans le fond de l'idée, mais je l'espère dans sa forme et dans son exemplification.

Réintroduire l'histoire

Dès l'entame de ma recherche, j'ai désiré, par volonté d'originalité, présenter un instantané, un cliché de la vie sociale maure. J'ai, d'une manière parfois obsessionnelle, refusé de m'intéresser à l'histoire des lieux, des individus, des tribus que j'ai eu l'occasion d'observer, où j'ai eu l'occasion de travailler. Cette volonté m'a permis, dans le cadre de ce travail, de mettre en évidence des faits ethnographiques nouveaux, elle m'a permis de proposer une approche originale et, il me semble, unique, de la Mauritanie contemporaine. C'est, je crois, la force de mon travail et de mon texte.

Toutefois, ce travail possède, et c'est inévitable, les défauts de ses qualités : à savoir qu'il passe entièrement sous silence la force de l'histoire et, bien malheureusement, la puissance d'inertie qu'elle impose à tout un chacun. Sid Ahmed Ould Dié, dont nous avons longuement discuté notamment dans la par-

tie consacrée aux louanges, n'est pas tombé de nulle part. Son pouvoir ne s'est pas improvisé, ses louanges ne sont pas simplement là pour légitimer une position que n'importe qui d'autre aurait pu occuper. La tribu dont il est membre, la fraction dont il est le chef et la famille dont il est issu possèdent toutes un passé glorieux et prestigieux. Les poètes, aussi talentueux soient-ils, que j'ai présenté dans ce travail et qui sont esclaves affranchis (Mohammedne ould Bleïl, Ahmettou ould Maqa) ou forgerons (Haba ould Oueïs), sont eux aussi issus de familles et de groupes dont ils ne peuvent, en un coup de baguette magique, oublier à quel point ils marquent leurs existences respectives. Parler, parler bien, savoir jouer des mots et s'imposer dans les interactions est un art au potentiel immense. Immense, mais limité.

Dans une perspective holiste, et pour un chercheur possédant la volonté de donner un tableau aussi objectif que possible de la réalité contemporaine, la nécessité de réintroduire l'histoire, ses contingences et, surtout, sa puissance de détermination, semble inévitable. Si, dans ce travail, je ne fais que présenter cette note d'intention en conclusion, et que je n'ai pas cherché à donner, concrètement, un éclairage historique aux faits explorés, deux raisons sont à invoquer.

Une raison pratique, tout d'abord, qui m'a obligé à choisir une approche lors de la préparation de ma recherche de terrain, et à la conserver lors de mon séjour en Mauritanie. En un mot, le travail qu'a nécessité la récolte des données ethnographiques était suffisamment lourd et conséquent pour que je ne puisse m'atteler à d'autres charges. Sur le terrain, j'avais l'impression que l'étude de l'histoire orale aurait nécessité trop d'énergie pour que je puisse arriver au but fixé.

Mais ce travail pourrait sans doute être mené, pour partie au moins, de retour en Suisse à l'aide de la littérature existante ou d'informateurs présents en Suisse ou en Europe. Mais c'est une raison théorique simple, en fait une question qui me semble concrètement difficile à résoudre, qui m'a poussé à renoncer à cette approche : comment rendre, c'est-à-dire comment écrire, l'importance de l'histoire tout en rendant, comme il se doit, honneur aux faits et gestes, aux aspirations et aux déceptions des acteurs de la vie sociale ? De nombreux auteurs — et il faut ici citer Pierre Bourdieu — ont cherché à concilier, dans leurs travaux, les déterminismes de l'histoire avec la force libératrice des actions personnelles² : cela ne se fait qu'au prix d'un appareillage théorique lourd qui, s'il est convainquant, déprécie l'exposition des données ethnographiques.

C'est à l'aune de ces quelques remarques, certes triviales mais essentielles à énoncer, qu'il faut lire et comprendre ce travail : étude sans autre prétention que de rendre compte de la vie de certaines personnes, fortement localisées géographiquement, socialement et temporellement, mais avec cette prétention tout de même. Si cela est bien fait, je laisse alors à d'études suivantes, que je n'exclus pas de mener, l'épineuse question de savoir la place à donner à l'histoire dans cette fresque contemporaine.

La force de l'imaginaire

Si l'histoire est un élément essentiel et par trop négligé dans ce travail, son obstruction permet peut-être, en guise de conclusion, de mettre en évidence un

²Si un seul texte de Bourdieu devait être cité ici, son *Esquisse d'une théorie de la pratique* 2000 [1972] me semble emblématique.

point que ce travail permet de souligner. Les paroles présentées, et d'entre elles les paroles ludiques, nous proposent une réflexion sur la place et l'importance de l'imaginaire et de la créativité dans la construction sociale de la société.

Les paroles ludiques discutées dans ce travail font, toutes, appel à la capacité des individus à jouer avec le sens des mots, leur agencement, la manière de les prononcer ou de les taire. Pour saluer, aussi bien que pour plaisanter ou combattre par poésies interposées, il faut faire preuve d'une capacité à imaginer et inventer de nouvelles manières de faire. Dans la construction du lien social, comme dans la représentation de la société que proposent ces paroles, il est impensable de ne faire que répéter certaines manières de faire connues et éculées. A tout instant, durant l'ensemble d'une vie, il faut au contraire avoir la capacité à affronter de nouvelles situations comme de créer la nouveauté et la surprise lors des interactions. Or l'imagination dont il est nécessaire de faire preuve ici, pour ces petites batailles et ces combats quotidiens, est peut-être au fondement de certains moteurs personnels bien plus vastes.

Lorsqu'il s'agit d'user de termes aussi chargés que ceux de « construction », « remise en question » ou « négociation » de la réalité, je n'ai pas pris la peine de définir ce dont il s'agissait exactement dans ce travail, tant je désirais laisser les exemples parler d'eux-mêmes et préciser, à mesure de l'avancée du texte, ce dont je parlais. Mais il est maintenant temps d'y apporter un dernier complément : lorsque les individus pris dans des flots de paroles jouent des mots qu'ils usent, lorsqu'ils cherchent à gagner une de ces innombrables petites batailles que sont les interactions quotidiennes, ils cherchent avant tout à redéfinir la réalité qui les entoure. Mais personne n'est dupe : cette redéfinition, si elle peut, le temps d'une interaction, mettre un peu de baume au cœur de certaines personnes dominées ou, au contraire, plonger dans la honte certains individus issus des classes favorisées, ne contamine que rarement la dure réalité, ancrée dans les inerties de l'habitude et le poids de l'histoire. L'esclave qui, le temps d'une interaction, domine son maître, remodèle avant tout une réalité imaginaire : celle que sa subjectivité lui permet de percevoir. S'il est gagnant de cette bataille, il sera peut-être le seul à s'en rendre compte, mais surtout le seul à prendre cette bataille au sérieux. Les mots ne sont que des mots. L'histoire, la naissance, les origines sont, elles, bien plus facilement, et de manière bien plus évidente, prises au sérieux par les autres membres de la société.

C'est ainsi que les définitions de réalités dont j'ai cherché à rendre compte doivent être conçues comme éminemment personnelles et subjectives. Navissa, Mohammedne, Sid Ahmed, comme nous tous, vivent avant tout baignés dans leur propre imaginaire, dans leur propre vision du monde et de la réalité, qu'ils nourrissent et abreuvent notamment par des paroles, des rêves, des espoirs ou des défaites, et qu'ils confrontent à mesure de leur existence à ceux de leurs amis, camarades, parents ou ennemis.

J'ai cherché à rendre compte de la force que peuvent revêtir certaines de ces paroles, à montrer comment, du point de vue de la perception subjective du monde que nous avons tous, celles-ci possèdent une puissance non négligeable. Rappeler, au contraire, la force de l'histoire, c'est invoquer la prééminence d'un imaginaire largement partagé — celui qui donne de l'importance aux déterminations sociales — à un imaginaire personnel et subjectif — qui donne de l'importance aux instants, aux moments particuliers qui donnent le sel à la vie. Si le premier imaginaire est largement dominant aujourd'hui, s'il est ce qui donne de la force, de la cohérence et de la continuité aux sociétés, il n'est peut-être

pas celui qui prend le plus sens à un niveau individuel.

Ainsi, lorsque le chercheur se focalise sur la manière dont les individus qui composent la société utilisent la force de leur imaginaire pour remettre en question l'injustice de l'histoire, il ne cherche sans doute pas à discuter de la pertinence d'une vision globale du monde, mais bien plus à rendre compte, au plus proche de l'expérience personnelle, de la manière dont les individus peuvent concevoir et percevoir le monde dans lequel ils baignent. C'est en tout cas ainsi que je me représente mon travail.

Bibliographie

ABD AL-QÂDIR, Khâlid Mohammad

2005. - « Saluer les Gens du Livre et retourner leurs salutations ». - *Islamophile. Ressources islamiques en langue française* (édition électronique)
([Http ://www.islamophile.org/spip/article1306.html](http://www.islamophile.org/spip/article1306.html))

ABÛ DÂWÛD, Al-Azdi As-Sijtâni

s.d. - *sunan ʿabî dâwd* . - édition électronique
([Http ://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=4](http://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=4))

AG YOUSSEF, Ibrahim, GRIMSHAW, Allen D. et BIRD, Charles S.

1976. - « Greetings in the desert ». - *American Ethnologist* (Washington D.C.)
3(4), p. 797–824

AL-BUKHÂRÎ, Mohammed Ben Ismaʿîl

s.d. - *ṣaḥīḥ al-buḥārī* . - édition électronique
([Http ://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=0](http://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=0))

AL-QARADÂWÎ, Yûsuf

2005. - « Serrer la main aux femmes ». - *Islamophile. Ressources islamiques en langue française* (édition électronique)
([Http ://www.islamophile.org/spip/article610.html](http://www.islamophile.org/spip/article610.html))

APTE, Mahadev L.

1985. - *Humour and Laughter. An Anthropological Approach*. - Ithaca and London : Cornell University Press. - 317 p.

ASSOUN, Paul-Laurent

1999. - « L'objet du rire. Psychanalyse du risible », in : DAPHY, Eliane et REY-HULMAN, Diana (éds.), *Paroles à rire*, p. 89–107. - Paris : INALCO

BARTH, Fredrik

1994 [1969]. - « Introduction », in : BARTH, Fredrik (éd.), *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*, p. 9–38. - Oslo : Pensumtjeneste
(Reprod. de l'éd. de : Bergen ; Oslo : Universitets-forlaget ; London : George Allen & Unwin, cop. 1969)

BAUDRILLARD, Jean

1979. - *De la séduction*. - Paris : Galilée. - 243 p.

BERNUS, Edmond

1993. - *Nomades et commandants : administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.* - Paris : Karthala. - 246 p.

BONTE, Pierre

1981. - « La constitution de l'émirat de l'Adrar : quelques hypothèses provisoires ». - *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 2, p. 37-51

1982. - « Tribus, factions et État. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar ». - *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris) XXII(3-4), p. 489-516

1984. - « L'Émirat de l'Adrar après la conquête coloniale et la dissidence de l'Émir Sidi Ahmed (1909-1932) ». - *Journal des Africanistes* (Paris) 54(2), p. 5-30

1985. - « Ramages maures ». - *Journal des Africanistes* (Paris) 55(1-2), p. 39-52

1987a. - « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes. Les Awlâd Qaylân, tribu de l'Adrar mauritanien ». - *L'Homme* (Paris) 27(2), p. 54-79

1987b. - « Sens et permanence du mariage 'arabe' dans la société maure », in : PARKIN, Davis et NYAMWAYA, David (éds.), *Transformations of African Marriage*, p. 55-74. - Manchester : Manchester University Press

1991a. - « Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du mariage arabe », in : HÉRITIER-AUGÉ, Françoise et COPET-ROUGIER, Elisabeth (éds.), *Les complexités de l'alliance*, p. 29-60. - Paris : Edition des Archives contemporaines. - vol. 2

1991b. - « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les Awlâd Qaylân, tribu de l'Adrar mauritanien », in : BONTE, Pierre, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, p. 145-199. - Paris : Editions de la MSH

1993. - « L'émir et les colonels, pouvoir colonial et pouvoir émiral en Adrar mauritanien (1920-1932) », in : Bernus (1993). - p. 69-79

1994a. - « Les risques de l'alliance. Solidarités masculines et valeurs féminines dans la société maure », in : HÉRITIER-AUGÉ, Françoise et COPET-ROUGIER, Elisabeth (éds.), *Les complexités de l'alliance*, p. 107-142. - Paris : Edition des Archives contemporaines. - vol. 4

1994b. - « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage « arabe » ? », in : BONTE, Pierre (dir.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, p. 371-398. - Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

1998a. - « Esclaves ou cousins : évolution du statut servile dans la société mauritanienne », in : SCHLEMMER, Bernard (éd.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, p. 157-182. - Paris : Karthala

1998b. - « La constitution de l'Emirat de l'Adrar. Essai sur les formations politiques tribales ». - *The Maghreb Review* (London) 22(1-2), p. 40-54

1998c. - *L'Emirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*. - Paris : EHESS. - 2352 p.
(Thèse d'Etat, non publiée. 4 volumes)

2002. - « L'esclavage : un problème contemporain ? ». - *L'Homme* (Paris) 164, p. 135–144
- BOUBRIK, Rahal
1998. - « Hommes de Dieu, hommes d'épée : stratification sociale dans la société bidân ». - *Journal des Africanistes* (Paris) 68(1-2), p. 261–272
- BOULAY, Sébastien
2003. - *La tente dans la société maure (Mauritanie), entre passé et présent. Ethnologie d'une culture matérielle bédouine en mutations*. - Paris : Thèse de doctorat du Muséum national d'Histoire naturelle. - 615 p.
- BOURDIEU, Pierre
2000 [1972]. - *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. - Paris : Seuil. - 429 p.
- BOZZINI, David
2002. - « Saluer ou le jeu de la tradition ». - *Créole*7, p. 4–5
- CAILLIÉ, René
1965 [1830]. - *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale. Volume 1*. - Paris : Anthropos. - 475 p.
- CAILLOIS, Roger
1967 [1958]. - *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*. - Paris : Gallimard. - 378 p.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève
1965. - *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*. - Paris : Gallimard. - 589 p.
- CARATINI, Sophie
1989a. - *Des chameliers à la conquête d'un territoire*. - vol. 1 de *Les Rgaybât : 1610–1934*. - Paris : L'Harmattan. - 289 p.
1989b. - *Territoire et société*. - vol. 2 de *Les Rgaybât : 1610–1934*. - Paris : L'Harmattan. - 289 p.
1993. - *Les enfants des nuages*. - Paris : Seuil. - 374 p.
1997. - « Expérience de terrain, construction du savoir ». - *L'Homme* (Paris) 143, p. 179–187
- CASAJUS, Dominique
2000. - *Gens de parole : langage, poésie et politique en pays touareg*. - Paris : La Découverte. - 189 p.
- CATON, Steven C.
1986. - « Salâm tahîyah : greetings from the highlands of Yemen ». - *American Ethnologist* (Arlington) 13, p. 290–308
- COHEN, David
1963. - *Le dialecte arabe hassânîya de Mauritanie (parler de la Gabla)*. - Paris : C. Klincksieck. - 292 p.

COLLECTIF

1979. - *Introduction à la Mauritanie*. - Paris : CNRS. - 421 p.

CUOQ, Joseph M. (éd.)

1985. - *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilād al-Sūdān)*. - Paris : Ed. du Centre national de la recherche scientifique. - [Réimpr. corr. et complétée]. - 515 p.

DAPHY, Eliane et REY-HULMAN, Diana (éds.)

1999. - *Paroles à rire*. - Paris : INALCO. - Colloques Langues'O. - 292 p.

DÉSIRÉ-VUILLEMIN, Geneviève

1997. - *Histoire de la Mauritanie : des origines à l'indépendance*. - Paris : Karthala. - 652 p.

DU PUIGAUDEAU, Odette

1945. - *La route de l'ouest (Maroc-Mauritanie)*. - Paris : J. Susse. - 206 p.

1992. - *Pieds nus à travers la Mauritanie : 1933-1934*. - Paris : Phébus. - 259 p.

1993. - *Tagant : au coeur du pays maure (1933-1936)*. - Paris : Phébus. - 220 p.

2002. - *Arts et coutumes des Maures*. - Paris : Ibis Press. - 317 p.

DUBIÉ, Paul

1940. - « L'îlot berbérophone de Mauritanie ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) 2, p. 316-325

1947a. - « « Lergat » : Devinettes, problèmes ». - *Notes Africaines* (Dakar) 33, p. 14-15

1947b. - « Quelques dictons maures ». - *Notes Africaines* (Dakar) 33, p. 15-17

ECH CHENGUITI, Ahmed Lamine

1953. - *El Wasît*. - vol. 5 de *Etudes mauritaniennes*. - Saint-Louis : Centre IFAN. - 150 p.

(Extraits ; traduit de l'arabe par Mourad TEFFAHI)

ELBAZ, Caroline et DORTES, Michel

2000. - *Mauritanie : le pays du million de poètes*. - [S.I.] : Larivière. - 223 p.

FIRTH, Raymond

1972. - « Verbal and bodily rituals of greetings and parting », in : LA FONTAINE, J.S. (éd.), *The interpretation of ritual : essays in honour of A.I. Richards*, p. 1-38. - London : Tavistock

FORTIER, Corinne

1997. - « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie ». - *Islam et sociétés au sud du Sahara* (Paris) 11, p. 85-105

1998. - « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrle du maître coranique ». - *Journal des Africanistes* (Paris) 68(1/2), p. 199-223

2001a. - « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en isalm malékite et dans la société maure ». - *Cahiers d'Etudes Africaines* (Paris) XLI(1), p. 97-138

2001b. - « Le rituel de mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe ». - *Awal. Cahier d'études Berbères* (Paris) 23, p. 51-73

2004a. - « "ô langoureuses douleurs de l'amour". Poétique du désir en Mauritanie », in : DEMEULDRE, Michel (éd.), *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde : délectations moroses dans le blues, fado, tango, flamenco, rebetiko, p'ansori, ghazal,...*, p. 15-23. - Paris : L'Harmattan

2004b. - « Séduction, jalousie et défi entre hommes : chorégraphie des affects dans la société maure », in : HÉRITIER, Françoise et XANTHAKOU, Margarita (éds.), *Corps et affects*, p. 237-254. - Paris : Odile Jacob

GARDET, Louis

1967. - *L'Islam. Religion et communauté*. - 3^e éd. - Paris : Desclée de Brouwer. - 496 p.

GEERTZ, Clifford

1973. - *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. - New-York : Basic Books. - 470 p.

1980. - « From the Native's Point of View : On the Nature of Anthropological Understanding », in : Geertz (1973). - p. 221-237

1988. - *Works and Lives : the Anthropologist as Author*. - Cambridge : Stanford University Press. - 157 p.

GUIGNARD, Michel

2005. - *Musique, honneur et plaisir au Sahara : étude psycho-sociologique et musicologique de la société maure*. - 2^e éd. - Paris : Geuthner. - 260 p.

HELLER, B.

1960. - « Sîrat 'Antar », in : GIBB, H.A.R., KRAMERS, J.H. *et al.* (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, p. 533-537. - Leiden : Brill. - vol. I (9 vol. parus à ce jour)

HÉRITIER, Françoise

1981. - *L'exercice de la parenté*. - Paris : Seuil. - 199 p.

HUIZINGA, Johan

1951. - *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. - Paris : Gallimard. - 340 p.

IBN BATTÛTA, Muhammad Ibn 'Abd Allah

1968 [1854]. - *Voyages d'Ibn Battûta*. - Paris : Anthropos (3 vol. Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defremery et B. R. San-guineti; augm. d'une préf. et de notes de Vincent Monteil)

ISLAM Q&A

s.d. - « Serrer la main à une femme étrangère ». - *Islam en questions et réponses* (édition électronique)
([Http://www.islam-qa.com/index.php?QR=21183&ln=fre](http://www.islam-qa.com/index.php?QR=21183&ln=fre))

JAKOBSON, Roman

1963. - *Essais de linguistique générale. 1. Les fondations du langage*. - Paris : Minuit. - Arguments. - 257 p.

KHAWAM, René R.

1995. - *La Poésie arabe des origines à nos jours*. - Paris : Phébus. - 491 p.

LARGUÈCHE, Evelyne

1983. - *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*. - Paris : PUF. - 167 p.

LE NOUVEAU PETIT ROBERT

2001–2002. - *Le nouveau petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. - Paris : Dictionnaires le Robert
(Version électronique)

LERICHE, Albert

1946. - « Au sujet des langues parlées par les habitants de Chinguetti (Mauritanie) et de l'origine de ces langues ». - *Notes Africaines* (Dakar) 32, p. 19
(Extrait de Al-Wasît)

1947. - « Religion et superstition. L'éternuement ». - *Notes Africaines* (Dakar) 33, p. 31

1949a. - « Le couscous – Sa préparation ». - *Notes Africaines* (Dakar) 44, p. 106–107

1949b. - « L'islam en Mauritanie ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XI, p. 458–470

1950a. - « Instruments de musique maure et griots ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XII, p. 744–750

1950b. - « Poésie et musique maure ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XII, p. 710–743

1951. - « De l'origine du thé en Mauritanie ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XIII(3), p. 868–871

1952a. - « Petite note pour servir à l'histoire d'Atar (Mauritanie) ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XIV(2), p. 623–626

1952b. - « Vocabulaire du chameau en Mauritanie ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XIV(3), p. 984–995

1953. - « Notes pour servir à l'histoire maure : notes sur les forgerons, les Kunta, et les Maures du Hôd ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XV, p. 737–750

1955. - *Terminologie géographique maure*. - vol. 6 de *Etudes mauritaniennes*. - Saint-Louis (Sénégal) : Centre IFAN Mauritanie. - 73 p.
1956. - « Divertissements maures ». - *Notes Africaines* (Dakar) 70, p. 42–43
- LERICHE, Albert et OULD HAMIDOUN, Mokhtar
 1948. - « Notes sur le Trârza : essai de géographie historique ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) X, p. 461–538
- LESERVOISIER, Olivier
 2000. - « Les *hrâtîn* et les *fuuta tooro*, XIX^e-XX^e siècle : entre émancipation et dépendance », in : VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella (dir.), *Groupes serviles au Sahara*, p. 147–167. - Paris : CNRS éditions
2001. - « Descendants d'esclaves et anciens maîtres en Mauritanie : de la marginalité sociale à la revendication d'une identité ethno-culturelle ». - *Bastidiana* (Brionne) 33–34, p. 147–163
- LESOURD, Céline
 2006. - « *Au bonheur des Dames* ». *Femmes d'affaires mauritaniennes de nos jours*. - Paris : École des hautes études en sciences sociales. - 317 p.
 (Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie – non publiée)
- MAISON DE L'ISLAM, La
 s.d. - « Est-il permis à un musulman de saluer une femme en lui donnant la main ? ». - *La Maison de l'Islam* (édition électronique)
 ([Http://www.maison-islam.com/article.php?sid=199](http://www.maison-islam.com/article.php?sid=199))
- MARTY, Paul
 1916. - *Etudes sur l'islam maure : Cheikh Sidïa, les Fadelïa, les Ida ou Ali*. - Paris : Ernest Leroux. - 249 p.
1919. - *L'Emirat des Trarzas*. - Paris : Ernest Leroux. - 483 p.
- 1921a. - *Les Brakna*. - vol. 1 de *Etudes sur l'islam et les tribus maures*. - Paris : Ernest Leroux. - 398 p.
- 1921b. - *Les tribus maures du Sahel et du Hodh*. - vol. 3 de *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*. - Paris : Ernest Leroux. - 475 p.
- MAUSS, Marcel
 2002. - *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. - Québec : Les classiques des sciences sociales. - 106 p.
 (Édition électronique)
- MINT HAMMAM, al-'Azze
 2000. - *namādiġu min ḥayāti wa 'tāri 'l-marḥūmu hammām wuld muḥammad wuld al-muḥtār*. - Nouakchott : *al-muṭabastu 'l-waṭaniyat*. - 175 p.
- MISKÉ, Ahmed-Bâba
 1968. - « Al-Wasit (1911). Tableau de la Mauritanie à la fin du XIX^e siècle ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XXX(1), p. 117–164

MORTON, John

1988. - « Sakanab : Greetings and Information among the Northern Beja ». - *Africa : Journal of the International African Institute* 58(4), p. 423–436

MUSLIM, Ben Hajâj An-Nisâbûrî

s.d. - *ṣaḥīḥ muslim* . - édition électronique
(Http ://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=1)

NICOLAS, Francis

1953. - *La langue berbère de Mauritanie*. - vol. 33 de *Mémoires de l'Institut français d'Afrique Noire*. - Dakar : Institut français d'Afrique Noire. - 476 p.

NORRIS, Harry Thirlwall

1962a. - « The History of Shinqit, according to the Idaw 'Ali tradition ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Dakar) XXIV(3–4), p. 393–409

1962b. - « Yemenis in the Western Sahara ». - *Journal of African History* (Cambridge) 3(2), p. 317–322

1968. - *Shinqiti Folk Literature and Song*. - Oxford : Oxford University Press. - 200 p.

1971. - « New Evidence on the Life of 'Abdullah B. Yasin and the Origin of the Almoravid Movement ». - *Journal of African History* (Cambridge) 12(2), p. 255–268

1972. - *Saharan myth and saga*. - Oxford : Clarendon Press

1986. - *The Arab Conquest of the Western Sahara*. - Harlow et Beirut : Longman et Librairie du Liban. - 309 p.

OULD ABOU BEKRIN, Aoufa

1943. - « « El Omda » poème sur la médecine Maure ». - *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* (Paris) V, p. 38–66
(Avec une introduction de Paul Dubié)

OULD AL-BARA, Yahya et OULD CHEIKH, Abdel Wedoud

2004. - « L'injure comme délit. L'approche des fuqahâ' théologiens-légistes musulmans ». - *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 103–104, p. 57–80

OULD BAH, Mohamd el Muktâr

1971. - « Introduction à la Poésie Mauritanienne (1650–1900) ». - *Arabica* (Brill) XVIII, p. 1–48

OULD BAH, Seyid

1995. - « Mohameden Ould Sidi Brahim et la radio ». - *Notre Librairie* (Paris) 120–121, p. 260–262

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud

1985. - *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société Maure précoloniale (XI^es. — XIX^es.) : essai sur quelques aspect du tribalisme*. - Paris : Université de Paris V – René Descartes
(Thèse de Doctorat en sociologie – non publiée)

1991. - *Éléments d'histoire de la Mauritanie*. - Nouakchott : Institut mauritanien de recherche scientifique et Centre culturel français Antoine de St-Exupéry. - Connaissance de la Mauritanie. - 135 p.
1993. - « L'évolution de l'esclavage dans la société maure », in : Bernus (1993). - p. 181-192
1994. - « Des voix dans le désert. Sur les élections de « l'ère pluraliste » ». - *Politique Africaine* (Paris) 55, p. 31-39
1998. - « Recherche élite, désespérement. Évolution du système éducatif et (dé)formation des « élites » dans la société mauritanienne ». - *Nomadic People (NS)* (Köln) 2(1-2), p. 235-251
2000. - « Les perles et le soufre. Une polémique mauritanienne autour de la Tijâniyya (1830-1935) », in : TRIAUD, Jean-Louis et ROBINSON, David (éds.), *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, p. 125-163. - Paris : Karthala
2001. - « La généalogie et les capitaux flottants : Al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr (c. 1750-1811) et les Kuntas », in : BONTE, Pierre, CONTE, Edouard et DRESCH, Paul (dir.), *Emirs et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, p. 137-161. - Paris : CNRS
- OULD EL BEKKAÏ, Baba Ahmed
s.d.. - *ġāmi' at-tarāṭ aš-šabī leġna ważuwān wabamṭalh alḥasānih ma' muḏā-rabahān fī givān* . - *nwakšuwat : al-muṭabāh al-ġadīdh* . - 168 p.
- OULD HAMIDOUN, Mokhtar
1950. - « Historiette Maure ». - *Notes Africaines* (Dakar) 45, p. 22-23
1952. - *Précis sur la Mauritanie*. - vol. 4 de *Études mauritaniennes*. - Saint-Louis : Centre IFAN. - 69 p.
- OULD HAMIDOUN, Mokhtar et DESCAMPS, Cyr
1968. - « Que veut dire Nouakchott ? ». - *Notes Africaines* (Dakar) 118, p. 62-64
- OULD HAMIDOUN, Mokhtar et LERICHE, Albert
1950. - « Curiosités et bibliothèques de Chinguetti ». - *Notes Africaines* (Dakar) 48, p. 109-112
- OULD MED SALEM, Abdallah
1995. - « Le lieu dans la poésie arabe mauritanienne ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 210-215
- OULD MOHAMED LEMINE, Idoumou
1995. - « Le Tagant des poètes : un paradis perdu ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 226-231
- OULD MOHAMMED SALEM, Abdallahi
1995. - « Le gtâ' : joutes oratoires en poésie maure ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 232-237

- REIG, Daniel (éd.)
1998. - *Dictionnaire arabe français / français arabe*. - Paris : Larousse
- REVUE DU MONDE MUSULMAN ET DE LA MÉDITERRANÉE
1989. - « Mauritanie, entre arabité et africanité ». - *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 54(4)
- REY, Alain (éd.)
1998. - *Dictionnaire historique de la langue française*. - Paris : Robert. - 4304 p.
(Edition en petit format et trois volumes)
- ROUGER, Gustave
1923. - *Le roman d'Antar d'après les anciens textes arabes*. - Paris : L'édition d'art. - 218 p.
- RUF, Urs Peter
1999. - *Ending Slavery. Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania*. - Bielefeld : transcript Verlag. - 434 p.
- SCHINZ, Olivier
2001. - *Construction du genre chez des Maures de Mauritanie*. - Neuchâtel : Institut d'ethnologie. - 112 p.

2002. - « Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain ». - *ethnographiques.org* (Neuchâtel et Besançon) 1

2007. - « Le flirt maure, l'euphémisme en actes », in : CHAPPAZ-WIRTHNER, Suzanne, MONSUTTI, Alessandro et SCHINZ, Olivier (éds.), *Entre ordre et subversion : logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes*, Paris : Karthala
- TAINÉ-CHEIKH, Catherine
1985. - « Le pilier et la corde : recherches sur la poésie maure ». - *Bulletin of SOAS* (London) 48(3), p. 516-535

1988-. - *Dictionnaire Hassaniyya-Français. Dialecte arabe de Mauritanie*. - Paris : Geuthner. - 1718 p.
(12 vol. prévus. 8 parus à ce jour)

1988. - « Le diminutif dans le dialecte arabe de Mauritanie ». - *Al-Wasit. Bulletin de l'IMRS* (Nouakchott) 2, p. 89-118

1989. - « La Mauritanie en noir et blanc ». - *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 54, p. 90-105

1990. - *Lexique français-hassâniyya*. - Nouakchott : Centre Culturel Français A. de Saint-Exupéry & Institut Mauritanien de Recherche Scientifique. - 155 p.

1991. - « Le vent et le devant : de l'orientation chez les Maures ». - *Journal Asiatique* (Paris) CCLXXIX(1-2), p. 93-136

1994. - « Pouvoir de la poésie et poésie du pouvoir : le cas de la société maure ». - *Matériaux arabes et sudarabiques (GELLAS), Nouvelle série* (Paris) 6, p. 281-310

- 1995a. - « Poésie dialectale et noms de lieux ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 216-225
- 1995b. - « Poésie et musique ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 194-201
- 1998a. - « Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure ». - *Nomadic People (NS)* (Köln) 2(1-2), p. 215-234
- 1998b. - « Toponymie et urbanisation », in : FRÉROT, Anne-Marie (éd.), *Espaces et sociétés en Mauritanie*, p. 77-86. - Tours : URBAMA. - vol. 33 de *Fascicule de recherche*
2004. - « De l'injure en pays maure ou « qui ne loue pas critique » ». - *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 103-104, p. 103-126
2006. - « Les voies / voix de la médisance en pays maure », in : MOUGIN, Sylvie (éd.), *La médisance*, p. 237-259. - Reims : Presses Universitaires de Reims
- TAINÉ-CHEIKH, Catherine et OULD CHEIKH AHMED, El Arbi
1995. - « Quand les bergers maures se lancent des 'colles' ». - *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris) 22-23, p. 173-204
- TALEB-KHYAR, Mohamed Bouya
2001. - *La Mauritanie : le pays au million de poètes*. - Paris [etc.] : L'Harmattan. - 155 p.
- TARMIDHI, Abû Aïssa Mohammed
s.d. - *sunan tarmidy* . - édition électronique
([Http ://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=2](http://hadith.al-islam.com/Display/Hier.asp?Doc=2))
- TAUZIN, Aline
1982. - « Autour de la poésie amoureuse maure de la Mauritanie et du Mali ». - *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris) 13, p. 129-146
- 1984a. - « La Ruse des femmes. Présentation d'un corpus de contes mauritaniens ». - *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris) 15, p. 89-105
- 1984b. - « Statuts féminins dans une société pastorale : les Maures de Mauritanie ». - *Production pastorale et société* (Paris) 14, p. 79-91
- 1984c. - « Un conte mauritanien ». - *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris) 15, p. 107-118
- 1986a. - « La femme partagée. Contrôle et déplacement de la sexualité féminine en Mauritanie », in : CHAMPAULT, Dominique et JAMIN, Jean (éds.), *Côté femmes. Approches ethnologiques*, p. 147-157. - Paris : L'Harmattan
- 1986b. - « Massages corporels des fillettes en Mauritanie ». - *Geste et image* (Paris) 6/7, p. 45-57
1988. - « Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien ». - *Anthropologie et Sociétés* (Laval) 12(1), p. 29-37

- 1989a. - « A haute voix. Poésie féminine contemporaine en Mauritanie ». - *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 54(4), p. 178-187
- 1989b. - « Le gigot et l'encrier. Maîtres et esclaves en Mauritanie à travers la littérature orale ». - *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 51(1), p. 74-90
1990. - « Le forgeron, la hyène, et les bonnes manières. Contes mauritaniens ». - *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Villejuif) 21, p. 181-196
1993. - *Contes arabes de Mauritanie*. - Paris : Karthala. - 204 p.
1995. - « Littérature orale et rapports sociaux dans la société maure ». - *Notre Librairie* (Paris) 120-121, p. 202-209
1998. - « Du Henné, de l'amour et du féminin », in : TAUZIN, Aline, *Le henné, art des femmes de Mauritanie*, p. 48-58. - Paris : Ibis Press
2001. - *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie). Désir nomade*. - Paris : Karthala. - 212 p.
- VILLASANTE CERVELLO, Mariella
1989. - *Collectivités tribales, restructuration des stratégies sociales de reproduction et de pouvoir : quelques aspects du système foncier dans la région de l'Assaba, Mauritanie, République islamique de Mauritanie*. - Genève : [s.n.]. - 405 p.
(Mémoire / IUED)
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella
1996. - « De l'adhésion religieuse au rattachement segmentaire : le processus d'émergence des Ahl Sîdi Mahmûd au XVIII^e siècle ». - *Islam et sociétés au sud du Sahara* (Paris) 10, p. 81-119
1997. - « Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique *bidân* ». - *Cahiers d'Études africaines* (Paris) 147(XXXVII-3), p. 587-633
1998. - *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'Anthropologie historique*. - Paris : L'Harmattan. - 282 p.
(Préface de Pierre Bonte)
- 2000a. - « La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les *bidân* de Mauritanie », in : Villasante-de Beauvais (2000b). - p. 277-322
- VILLASANTE-DE BEAUVAIS, Mariella (dir.)
- 2000b. - *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. - Paris : CNRS éditions. - 359 p.
- WENDLING, Thierry
2002. - *Ethnologie des joueurs d'échecs*. - Paris : PUF. - 256 p.
2005. - « Perspectives comparatives sur les joutes oratoires ». - *ethnographiques.org* (Neuchâtel et Besançon) 7
(En ligne : <http://www.ethnographiques.org/2005/Wendling.html>)

WINKIN, Yves

1988. - « Erving Goffmann : Portrait du sociologue en jeune homme »,
in : GOFFMANN, Erving, *Les moments et leurs hommes*, p. 11-92. - Paris :
Seuil/Minuit

Annexe A

Transcription des termes hassaniyya

Pour des raisons informatiques, j'utilise un système de transcription qui ne me permet pas de donner certains phonèmes utilisés en hassaniyya, notamment certaines réalisations emphatiques non-classiques (du ب, ر, ز, ف, ل et du م). Celles-ci ne me semble toutefois pas déterminantes au niveau sémantique.

ء	◌	ض	<i>ḍ</i>
ا	<i>ā</i>	ط	<i>ṭ</i>
ب	<i>b</i>	ظ	<i>ẓ</i>
ت	<i>t</i>	ع	<i>ʿ</i>
ث	<i>ṯ</i>	غ	<i>ġ</i>
ج	<i>ǧ</i>	ف	<i>f / v</i>
ح	<i>ḥ</i>	ق	<i>q / g</i>
خ	<i>ḫ</i>	ك	<i>k</i>
د	<i>d</i>	ل	<i>l</i>
ذ	<i>ḏ</i>	م	<i>m</i>
ر	<i>r</i>	ن	<i>n</i>
ز	<i>z</i>	ه	<i>h</i>
س	<i>s</i>	و	<i>w</i>
ش	<i>š</i>	ي	<i>y</i>
ص	<i>ṣ</i>		

Les voyelles courtes sont : *a*, *e* pour la *fatha*, *i* pour la *kasra* et *u*, *o* pour la *damma*..

Annexe B

Principes de transcriptions et traductions

La question de la transcription des termes et des noms vernaculaires a été résolue en adoptant un principe privilégiant la lisibilité du texte au détriment de transcriptions systématiques :

- les mots qui ne peuvent prêter à confusion sont systématiquement francisés ;
- c'est notamment le cas de la plupart des noms propres (Mohammed et non *Muhammad*, Rachid et non *Rašīd*, Kunta et non *Kenta*, etc.) ;
- c'est le cas également de termes hassaniyyas ou arabes qui reviennent fréquemment dans le travail (hadith et non *ḥadīth*) ;
- certains noms propres ou termes qui peuvent prêter à confusion ou dont la transcription n'est pas évidente sont également francisés mais une transcription est donnée à la première de leur occurrence.

La mise en page de la transcription des poèmes peut paraître étrange en regard de la mise en page de la traduction française. La poésie hassaniyya rime par hémistiches, et non par vers. La présentation choisie pour la transcription des poèmes met en évidence ce fait ; elle se lit donc dans l'ordre suivant :

1a 1b
2a 2b
3a etc.

Le premier vers (1) est séparés en deux hémistiches, a et b ; et ainsi de suite. La traduction française, quant à elle, appoind les hémistiches, et sépare les vers par un simple retour à la ligne. J'ai fais ce choix pour ne pas compliquer plus encore le rendu français de la poésie.

Deux personnes m'ont aidées au travail des poèmes : Haba ould Ouéis, à Rachid, a transcrit l'ensemble des poèmes en caractères arabes et m'a aidé, en hassaniyya, à comprendre le sens des textes. Keita ould Mohammedou, qui travaille à la mission mauritanienne auprès de l'ONU, à Genève, m'a ensuite proposé de nouvelles traduction pour l'ensemble des poèmes présentés dans ce travail.

Table des matières

Resumé	iii
Remerciements	v
1 Fabriquer une thèse	1
Pourquoi la Mauritanie ?	2
La Mauritanie des textes	4
Pouvoir et parenté	9
Littérature orale	12
Genre	15
Jeux et paroles	16
Le travail de terrain	20
Rachid	24
Paroles ludiques et joutes oratoires	29
Le jeu social	33
2 Saluer	37
Cadre et ouverture	38
Les premières paroles	38
Qui saluer ?	40
Qui initie le salut ?	42
Les contacts physiques	42
Surenchérir	44
Déroulement	45
Dire la bienvenue	49
L'au revoir	50
Usages de la salutation	51
Saluer ou ne pas saluer	52
Présenter des salutations	53
Transmettre les salutations	57
Jouer les salutations	62
3 Échanger des nouvelles	65
Salutations et échange de nouvelles	65
Quelques termes relatifs aux nouvelles	66
Comment transmettre le contenu	67
Quelles nouvelles ?	69
Les nouvelles publiques	69

Les nouvelles privées	72
Échange de nouvelles et contrôle social	74
Échange de nouvelles et mensonge	79
Le mensonge qui facilite la vie	79
Contrôle social et mensonge	81
Créer de nouvelles réalités	82
Douter de toutes les paroles	85
Les bruits qui courent et autres ragots	86
Échanger les nouvelles pour tuer l'ennui	88
Nouvelles et hiérarchies	90
4 Plaisanter	93
Plaisanter : à quoi bon?	94
Les thématiques de la plaisanterie	97
Quelles plaisanteries pour quelles personnes?	102
Insultes et plaisanteries	105
Flirter par la plaisanterie – plaisanter du flirt	109
L'art difficile de la plaisanterie	112
Savoir plaisanter, savoir être moqué	115
Plaisanteries et groupe ethnique	117
La réflexivité de la plaisanterie	119
5 Louer, critiquer	123
La louange et ses proches parents	125
Louanges maures	126
Approuver le pouvoir	127
Aimer et pleurer le terroir	127
Louer le Prophète	130
Critiques maures	132
L'injure qui fabrique le social	136
Louanges locales	138
Critiques locales	152
Louanges et critiques, inséparables paroles	158
6 Flirter	161
Le flirt au quotidien	162
Un jeu dangereux	165
Les lieux du flirt	166
Flirt et rapports de confiance	171
Dire l'amour	174
Poésies amoureuses	179
Faire l'amour	181
Ordre et subversion	184
7 Combattre en vers	185
La poésie en Mauritanie	188
Le poète	192
Poésie, musique et genre	196
Thématiques de la poésie	198
Les formes de la poésie	201

<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	241
Joutes poétiques maures	202
Joutes poétiques locales	205
Jouter... pour mieux jouer	209
8 Poursuivre la réflexion	213
Antar, une histoire exemplaire	215
Réintroduire l'histoire	217
La force de l'imaginaire	218
Bibliographie	221
A Transcription des termes hassaniyya	235
B Principes de transcriptions et traductions	237
Table des matières	239