



HAL
open science

L'injure en pays maure ou "qui ne loue pas critique"

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. L'injure en pays maure ou "qui ne loue pas critique". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2004, 103-104, pp.103-126. halshs-00386313

HAL Id: halshs-00386313

<https://shs.hal.science/halshs-00386313>

Submitted on 20 May 2009

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

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

*L'injure, la société,
l'islam
Une anthropologie de l'injure*

Sous la responsabilité de Evelyne Larguèche

*REVUE DES MONDES MUSULMANS
ET DE LA MEDITERRANEE
103-104*

Edisud

Référence de l'article publié :

Taine-Cheikh Catherine (2004), L'injure en pays maure ou "qui ne loue pas critique", *REMMM* n° 103-104 ("*L'injure, la société, l'islam. Une anthropologie de l'injure*"), présenté et coordonné par E. Larguèche. Aix-en-Provence, pp. 103-126.



De l'injure en pays maure ou "qui ne loue pas critique"

Le rire, dit-on, est le propre de l'homme¹ et sans doute pourrait-on dire la même chose des larmes. Mais prétendrait-on qu'on rit ou qu'on pleure des mêmes choses d'un bout à l'autre de la planète ? La notion d'"histoire belge" est certes une catégorie fort discutable, mais elle donne corps à une intuition largement partagée selon laquelle les manifestations des émotions sont tout autant biologiques que culturelles. Dans le cas de l'injure, on peut s'attendre à une variation encore plus grande puisqu'elle s'applique à la fois à l'injure elle-même et à "l'effet injure", selon la distinction proposée par Evelyne Larguèche 1983 qui nous semble s'imposer comme point de départ de toute réflexion dans ce domaine.

L'idée d'une unité culturelle de l'injure ne semble pas faire problème car on a tendance à penser d'abord en termes de liste de mots, ce qui renvoie immédiatement à une langue particulière, voire à un niveau de langue spécifique. Est-il légitime pour autant de chercher une spécificité de l'"effet injure" au niveau d'une société ? d'une aire culturelle ?

Nous avons bien conscience, en exposant notre recherche, d'avoir une expérience limitée sur le sujet, malgré nos nombreuses années passées au sein de la société maure. Resteindre notre sujet aux arabophones de Mauritanie, c'est déjà reconnaître les limites de notre travail. Aurait-il fallu être plus précis encore dans la délimitation de notre champ d'observation, influencée comme nous le sommes par le milieu maraboutique et citadin dans lequel nous avons vécu pour l'essentiel ?

De fait, notre propos n'est pas de réaliser une description exhaustive, il vise plutôt l'analyse d'un certain nombre d'"effets injures" dûment répertoriés comme tels par la mémoire collective. Cet objectif, s'il est atteint, nous semble suffisant dans la mesure où les cas étudiés impliquent déjà en eux-mêmes une certaine remise en cause de notre cadre de pensée habituel. Le recentrage commencera avec l'analyse des concepts en vigueur dans la culture maure, dont on peut tenter de se faire une idée à travers l'étude du champ lexical.

¹ La définition proposée par Rabelais n'a pas perdu tout son sens, même si — comme la plupart des critères censés caractériser les humains — elle ne permet pas bien de faire la distinction entre les hommes et ses frères ou cousins, les primates (cf. *Aux origines de l'humanité. vol. II*, 2002 et notamment le chap. 10 écrit par Jan A.R.A.M. Van Hooff, pp. 396-421).

L'INJURE ET SES POURTOURS

Nous prendrons pour point de départ les questions de terminologie et de sémantique, en cherchant les équivalents maures (ou ḥassāniyya — du nom du dialecte arabe parlé en Mauritanie) des différentes désignations employées pour nommer l'injure et tout ce qui s'y apparente de près ou de loin.

La malédiction

La notion de malédiction est fondamentale, aujourd'hui comme hier, dans la culture maure très imprégnée de religion musulmane. En arabe, la malédiction relève toujours de la sphère divine, on ne s'étonnera donc pas si, comme le verbe français "maudire" dans son sens religieux, le verbe arabe ḥassāniyya *laan* (du classique *laʿana*) ou *neal* (forme plus typiquement dialectale, avec métathèse²) ne peut avoir comme sujet que Dieu. Aussi la forme canonique de la malédiction prend-elle la forme d'un souhait : *yālaan-ak / yāneal-ak allāh !* "que Dieu te maudisse !" ou *yaʿtī-k l-laenā !* "qu'Il te donne la malédiction !".

Que le souhait mentionne ou non le nom d'Allah, il s'agit toujours d'"invoquer Dieu" (*dea*, *yadei*) mais, alors qu'on aurait une *daewā* ou "bénédiction divine" en invoquant Dieu "en faveur de quelqu'un" (*lā vlān*), on a une *daeyā* ou "malédiction divine" en l'invoquant "contre quelqu'un" (*elā vlān*). Concrètement, c'est le lexique — non la syntaxe — qui détermine la teneur du souhait, mais les formulations sont très variées. Généralement très explicites, les malédictions peuvent concerner une personne absente, cf. *yādəl vī-h !* "qu'Il le fasse mourir prématurément !", mais elles sont le plus souvent interpellatives, cf. *yādʿvn-ak !* "qu'Il t'enterre !" (c'est-à-dire "qu'Il te tue !"), *yaʿtī-k lā-emā !* "qu'Il te donne la cécité !", *yaʿtī-k ədʿ-dʿangūr !* "qu'Il te donne la syphilis !", *ižād^dm-ak !* "qu'Il te fasse attraper la variole !", *yaʿtī-k ḥnāš !* "qu'Il te donne un serpent", *igälläl-kum !* "qu'Il vous amoindrisse !" ; *igälläl əgd-ak !* "qu'Il diminue ta chance !", *iläbbs-ak žəll ḥəlbəs* (litt. "qu'Il t'habille d'une peau de mue") "qu'Il te mette dans de mauvais draps !". Certaines malédictions semblent liées à des circonstances particulières, qui peuvent évoluer au fil du temps, ainsi *yaʿtī-k zägärmu !* "qu'Il te fasse attraper le *zägärmu* !" (de *zägärmu* "ver de Guinée" en soninké — une maladie invalidante, qui était réputée fréquente chez les esclaves), qui se dit à un importun mais semble lié auparavant à une situation d'énonciation bien spécifique dont une formulation plus longue (et rimée) garde la trace : *yaʿtī zägärmu lli yävšal əl-əabd meə umm-u !* "qu'Il frappe de *zegermu* celui qui sépare l'esclave de sa mère !". Cf. aussi *yaʿtī-k eaṭ!a !*

² La forme avec métathèse se retrouve dans un certain nombre de dialectes arabes, du Maghreb comme du Moyen-Orient.

"que Dieu te donne un empêchement ! (qu'Il te fasse faire un accident, ...)" et *ieaṭṭl-ak* ! "qu'Il t'empêche d'agir !" ou *yæžn-ak w idägdäg rəžl-ak* ! "que Dieu te pétrisse et te casse la jambe" (qui se dit en particulier à celui qui prononce la *šahādä* mal à propos, par fausse dévotion) et *yædäm-kum* ! "que Dieu vous anéantisse !" (qui s'adresse plutôt à des bavards). On notera que certaines malédictions sont réservées à des énonciateurs spécifiques, notamment aux enfants, cf. *yäg^ole-ak* ! "qu'Il t'enlève !" et aux femmes, cf. *yaēṭi-k əl-ēṭve* "qu'Il fasse que l'amour qu'on a pour toi se transforme en haine !" ou *yaemäl yəḥ^ozrū-k rəbbä* ! "qu'Il fasse que des beaux-fils te fixent méchamment (sous-entendu : comme tu me fixes) !" — ce qui signifie qu'on souhaite à la personne d'être divorcée et d'avoir des enfants qui ne sont pas les siens —.

Nous verrons cependant que la *daeyä* n'est pas toujours à prendre dans le sens d'une réelle invocation divine : il peut se produire un glissement sémantique qui fait sortir l'expression du champ de la religion vers un champ plus prosaïque, un peu comme en français lorsqu'on passe de la "malédiction" à la "médisance".

Le “jurement”

Le terme de “jurement” est un terme vieilli, qui a pratiquement disparu de notre vocabulaire actuel où il tend d'ailleurs à se confondre avec "blasphème" (*Le petit Larousse illustré*, 2001). Nous le prenons ici dans son acception ancienne, héritée du latin *juramentum*, qui désigne à la fois le serment et le juron (*Dictionnaire historique de la langue française* sous la direction d'A. Rey), car l'emploi du mot "juron" ne nous semble pas très adapté dans le cas de la société maure.

Dans l'énoncé-type du serment — *quelqu'un jure par / sur / devant quelqu'un ou quelque chose que...* —, Larguèche (1997 : 46) reconnaît quatre éléments types :

- a) le jureur *quelqu'un*, sujet de l'énonciation, qui prononce le serment
- b) le verbe *jure* (*ḥlāv* en ḥassāniyya)
- c) le témoin ou garant *par / sur / devant quelqu'un ou quelque chose*, de nature sacrée
- d) ce sur quoi porte le serment, énoncé dans la complétive commençant par *que*.

La principale caractéristique du serment, outre sa composition quadripartite, réside dans l'existence du garant et la solidarité du jureur avec lui. En ḥassāniyya, "serment" se dit *yāmīn*, un substantif qui signifie aussi "main droite" et dont la racine a donné également le verbe *āmān b* "avoir confiance en (quelqu'un), avoir la foi en (Dieu)". On ne s'étonnera pas si l'une des formules de serment les plus courantes est *w-allāh...!* ou (plus classique) *w-allāhi...!* c'est-à-dire "par Dieu...!" (littéralement "et Dieu"). Il existe cependant d'autres formulations possibles et l'on remarquera notamment la tendance à faire l'ellipse du verbe. En effet l'appel au garant suffit, avec l'intonation, à faire de l'énoncé un acte de parole ayant valeur de serment, que le lien soit marqué (par la préposition *b* "avec") comme dans *b-əṣ-ṣaḥḥ...!* "par le vrai...!" ou qu'il ne le soit pas

comme dans les formules avec *ṣaṛṛa* "nombril", *ṣaṛṛat ən-nābi...!* "[par] le nombril du Prophète...!", *ṣaṛṛat bū-yā...!* "[par] le nombril de mon père...!", *ṣaṛṛ-i wə ṣaṛṛ-ak...!* "[par] mon nombril et ton nombril...!". Il existe toutefois une expression verbale équivalente, dérivée de la même racine, où *ṣaṛṛ* "faire un noeud" prend le sens de "jurer par le nombril de" quand il se construit avec la préposition *əv* (litt. "dans"), cf. *ṣaṛṛ əv umm-u ənn...!* "il a juré par le nombril de sa mère que..."³. Languèche a montré que, si le verbe "jurer" était souvent élidé dans le juron, c'était par l'absence de l'objet du serment (l'élément d) que ce dernier se distinguait fondamentalement du serment (*Ibidem* : 48).

Dans le cas de la société maure — et notamment du groupe maraboutique, plus particulièrement respectueux des préceptes de la religion islamique —, les expressions de colère, de dépit ou de surprise qui servent à jurer sont rarement des grossièretés. A défaut de ce que l'on entend généralement par juron (un *petit* jurement — et surtout un jurement *grossier*), les interjections qui constituent en fait l'essence même du juron (cf. Languèche, *Ibidem* : 50-51) sont généralement des invocations, donc des appels à une intercession protectrice — non des expressions de révoltes contre un sort ressenti comme inique. L'invocation adressée à Dieu s'appelle un *dueā*, celle adressée au Prophète, à un saint ou à un personnage vénérable s'appelle une *daewä* — deux termes très proches, de même racine mais néanmoins distincts —. Dans les deux cas, le caractère interpellatif de l'invocation est régulièrement souligné par l'emploi de la particule *yā* "ô" : *aḷḷāh !* "Dieu !", *[yā] mūlā-nā !* "[ô] Dieu (ô notre Maître) !", *[yā] r-rṣūl !* "[ô] prophète !", *[yā] š-šāyḥ !* "[ô] cheikh (chef religieux) !", *[yā] šāyḥ bāyy !* "[ô] cheikh Bāyy !", *yā aḥmād bāzāyd !* "ô Aḥmād Bāzayd !" (grand saint de la tribu des ...), etc.

Associée à l'expression d'un souhait, l'interpellation peut, gardant son sens premier, représenter une réelle demande d'intercession — pour favoriser quelque chose ou au contraire empêcher qu'elle se réalise. Ainsi dans ce petit poème, composé lors de la résistance à la colonisation française incarnée par Coppolani (cf. Ould Boyah, 1982 : 18), où la traduction de *yā* par "par" ne doit pas faire croire pour autant à un serment :

<i>yā bərkət wəll aṛ-ṛabāni</i>	«Par la baraka de wull r-Rabāni
<i>əḍ-ḍāhəṛ mən-hā wə l-hāvi</i>	«Par ce qu'elle a de visible et d'invisible
<i>lā yaṭṭaṭṭa kəḥḥulāni</i> ⁴	«Puisse Coppolani ne jamais dépasser
<i>ṭaṛvāyət mənsūr əmgāvi</i>	«La Tarfāya de Mansour vers le nord.»

Il arrive aussi, mais de manière exceptionnelle, que la demande d'intercession tourne court, ou plus exactement se retourne contre celui-là même qui, dans un premier temps, avait été invoqué comme intercesseur. Ainsi dans l'expression *šāyḥ-nā yaqṣab !* "ô notre

³ Il est intéressant de noter que ce ne sont pas là les garants reconnus par les juristes musulmans, même si les proches (parents ou enfants) sont des garants fréquents en terre d'islam (cf. Saād Ghrab, 1991 : 359-360).

⁴ Ici le souhait, qui est négatif, est exprimé par un verbe à l'inaccompli, mais en règle générale, il l'est par un verbe à l'accompli (cf. Taine-Cheikh, 1999-2000 : 62) et c'est notamment ce qui permet de distinguer le prédicat verbal du souhait de celui du serment.

cheikh, qu'Il te coupe le souffle (que Dieu te donne une mort subite) !". L'expression commence par l'interpellation du chef religieux (*šäyh-nä !*) mais enchaîne ensuite, non sur un souhait positif que l'intercesseur pourrait aider à réaliser, mais sur une malédiction formulée à l'encontre même du cheikh, pour laquelle un nouvel intercesseur (Dieu) est appelé à l'aide. On a alors des formulations qui correspondent beaucoup plus à notre notion (française) du juron, ou plutôt du blasphème — mais ce ne sont pas là des expressions employées par tous.

L'insulte et la critique

Dans le sens d'"injurier", et comme synonyme du verbe *dämm* — mais d'usage plus typiquement dialectal et surtout plus fréquent —, on emploie souvent le verbe *udä yūdä*. Ce verbe, qui correspond en arabe littéraire à une IVème forme signifiant "causer du dommage à qqn", fonctionne comme une forme nue à 1ère radicale semi-consonantique W (à passif en *-t-* : *utdä*) dont le sens semble s'être spécifié dans une acception abstraite et morale. En effet, si *udä* signifie "causer du tort à qqn", c'est uniquement "en paroles", dans le sens propre de "nuire à la réputation de qqn" et, plus généralement, dans le sens d'"injurier, de critiquer vigoureusement, de vitupérer contre qqn". Cette association entre l'injure et la critique acerbe d'une part, le tort moral d'autre part, est caractéristique du sens de ce verbe et se retrouve dans le nom d'action (*ädīyyä* ou *ädāyā* selon les régions).

Alors que l'emploi de *udä* n'implique aucunement la présence de la personne visée, celui de *zammäg* correspond à un cas de figure sensiblement différent, plus proche de l'insulte que de la critique. L'idée d'un face à face, que conforte l'existence d'une Vème forme de sens réciproque (*zammäg bäyn(āt)* "s'injurier, s'insulter mutuellement"), semble consubstantiel aux différents emplois du verbe, aussi bien dans son sens de "insulter, injurier, se comporter avec insolence vis-à-vis de qqn (+ *elä*)" que dans celui de "priver qqn de qqc, tenir qqn à l'écart de (+ *mən*)" qui semble nous indiquer qu'insulter une personne, c'est d'abord la priver de qqc auquel elle a le droit de prétendre et ce "qqc", nous verrons que ce pourrait être le respect.

La notion de "ratage" que l'on peut relever dans la forme nue *zmæg* de la racine ZMG (*zmæg mən ši* "rater qqc, être privé de qqc" : forme neutre, "moyenne" / *zammäg* : forme "agentive", causative-factitive) se retrouve dans la racine HTY (classique HT£). Le verbe *hta yəḥti* peut en effet être employé au sens classique de "faire une erreur, se tromper", mais il l'est surtout au sens de "manquer le but, le dépasser", quand il ne l'est pas au sens de "dire des injures, insulter (+ *elä*)". Adopter une attitude injurieuse ou insultante apparaît alors, non pas tant comme une posture morale que comme une posture physique, celle de faire un pas de trop, au-delà de la limite permise : une proximité sémantique qui se laisse percevoir à travers la ressemblance formelle existant entre *hatyä* "insulte, injure, offense" et *hatwä* "pas" (racine HTW dont dérive également *hatta* "faire dépasser").

Alors que les termes de *ahān* pour "offenser" et *ihānā* pour "offense", d'origine classique, sont peu employés en hassāniyya, le verbe *sābb* — qui en arabe littéraire et dans certains dialectes maghrébins a le sens d'"injurier" — est employé ainsi dans la région nord de la Mauritanie ("injurier, invectiver, insulter, engueuler"), mais il a plus généralement le sens de "diffamer, accuser à tort" ou, lorsqu'il s'agit de Dieu ou du Prophète, celui, très grave, de "blasphémer".

La racine ŠMT a donné une série de lexèmes hassanes en rapport étroit avec l'injure, mais dans un contexte particulier. Le verbe *šmāt* est employé, en effet, essentiellement dans le cas de "maltraiter, malmener, tourner qqn en ridicule dans des vers" et le nominal *šmāt* en est venu à désigner expressément un genre poétique à part entière, la diatribe ou satire. De la racine %YR, par contre, dérive une série de termes appartenant au registre presque amical, en tout cas plus "léger", de "plaisanterie, blague, taquinerie, raillerie" (*eyāra* signifie même, par extension "amusement"), alors que *ēyār* a souvent le sens d'"insulter, injurier" dans les dialectes maghrébins (ce qui correspond mieux aux sens trouvés pour cette racine en classique, cf. notamment *ēyyara* "deshonorer qqn").

On se gardera de confondre la racine %YR avec la racine %YB dans laquelle se trouvent associées étroitement la notion d'injure ou de critique et celle de calomnie (à noter que la IIème forme *ēyyāb*, à redoublement, est encore plus forte que la forme nue *ēāb*). Dire l'*ēyāb*, énoncer le défaut rédhibitoire (celui qui, dans le cas d'un animal, occasionne aussitôt l'annulation de la vente), c'est attaquer la *fama*, la renommée ("diffamer") — c'est donc le pendant exact de *škar* "louanger" ou dire le *šakr*, la "louange" —. Dans le champ sémantique de la calomnie, on a encore *qḏāf* ou *qḏāf* "calomnier, diffamer, invectiver" qui, emprunté à l'arabe littéraire, était surtout connu des lettrés, et *grāḏ yagrāḏ* dont le sens abstrait "dénoncer, calomnier (+ *və*)" peut apparaître comme second par rapport au sens concret, très courant, de "couper net, trancher".

S'il est difficile de faire le tri entre le lexique de l'insulte ou de l'injure et celui de la critique ou de la calomnie, on aura pu constater, dans ce rapide survol, qu'on a là un champ lexical assez riche dont l'organisation laisse déjà entrevoir quelques pistes de recherche.

GÉRER L'INJURE ENTRE ÉGAUX

Dans la société maure, aux groupes sociaux très différenciés et fortement hiérarchisés, les rapports entre les individus sont marqués par l'origine sociale et tribale de chacun. Nous commencerons donc par évoquer les cas les plus simples, où la relation entre injurier et injurié ne se double pas de rapports sociaux inégalitaires. Nous envisagerons toutefois les relations homme / femme ou adulte / enfant même si celles-ci comportent, à leur manière, une part indéniable d'inégalité.

Avant de proposer quelques réflexions inspirées par des cas de figure particuliers, nous nous intéresserons tout d'abord aux proverbes et dictons hassanes susceptibles d'apporter quelque éclairage à notre sujet de recherche⁵.

Entre le silence et les coups

Le fait d'en venir aux mains n'est pas une chose très courante dans la société maure et apparaît plutôt comme un comportement caractéristique des "basses classes". Il arrive cependant que la relation se soit tellement dégradée entre deux personnes, que toute parole supplémentaire puisse faire dégénérer la situation et point n'est besoin alors que le mot prononcé soit insultant. Comme le souligne le dicton suivant, qui fonctionne comme une menace — *mnäyn tgūl gīg / nħalli ħank-ak dgīg / "si tu dis «gig», je te laisse la mâchoire (en) poudre"* — : à la moindre parole (*gīg* est une simple onomatopée, qui rime avec *dgīg* "farine") ce sera la bagarre.

S'il ne convient pas, pour les gens dignes, de se battre — et tout particulièrement de rendre coup pour coup —, la situation devient plus compliquée encore dans le cas d'une attaque morale car on ne peut pas compter sur le temps pour effacer l'affront : *yäbṛa vumm ž-žəṛḥ u lā täbṛa l-kālmä l-ħāsrä* "la plaie (litt. la bouche de la blessure) se cicatrise, non l'insulte (litt. la parole mauvaise)". L'expression *l-kālmä l-ħāsrä* attestée dans le proverbe souligne le caractère dangereux de l'insulte, non seulement parce qu'elle semble gâter (corrompre) la totalité de la personne visée, mais aussi parce que ses effets ne sont jamais censés s'arrêter d'eux-mêmes. On peut donc comprendre que l'attaque frontale — surtout si elle est physique — soit considérée comme préférable à des attaques déguisées ou indirectes : *aħäyṛ nätsä / mən mīt käsšä // "un coup de dent vaut mieux que cent retroussements de lèvres"*. En effet, face à une franche critique ou une vraie attaque, on acquiert le droit de riposter, alors que devant cent faux sourires ou cent rictus agressifs, l'on est obligé de réfléchir et d'agir avec modération.

Il n'est pas dit que le meilleur moyen de se laver d'une offense soit de répondre sur le même terrain (*l-ēār mā dwā-h l-ēār* "le remède à l'affront n'est pas l'affront"), mais la première chose à faire est de s'assurer que l'attaque vous était proprement destinée (*əl-ħādāg mā yərvəd ħatṛət əl-ħāsi* "l'homme sensé ne prend pas pour lui l'injure du puits"). Si c'est le puits qui est visé — le puits étant pris comme métaphore du lieu public, donc de Monsieur-tout-le monde —, alors il ne vous revient pas de réagir.

D'une façon générale, les *amtāl* (proverbes, dictons et locutions proverbiales) sont là pour stigmatiser la susceptibilité (*kətrət lə-əḏām* litt. "la multitude des os") — signe plutôt de faiblesse que de force morale — et pour valoriser l'indifférence aux injures. Ils

⁵ Les *amtāl* cités sont, pour l'essentiel, extraits d'un travail collectif réalisé sous ma direction dans le cadre du Projet "Traditions orales, traditions écrites de Mauritanie" (projet de l'Institut Mauritanien de Recherches Scientifiques, financé par la Coopération Française, dont j'ai été la coordinatrice de 1992 à 1994). En 1996, une publication (en arabe uniquement) a été réalisée à Nouakchott.

poussent l'injuriaire, soit à rabaisser l'injurier (*ilā ēād əl-mətkälläm məžnūn iēūd əl-məššannāt ēāqəl* "si le locuteur est fou, l'interlocuteur doit être sage"), soit à se placer tellement au-dessus de lui qu'il devient hors d'atteinte (*ši thaššaṛ t̄fu elā s-smā ?* "quel dommage fait-on au ciel en lui disant «va te faire voir» ?" — le ciel n'est pas gêné si on l'insulte).

Lorsqu'il s'agit de critique et non d'insulte, les *amṭāl* nous signifient que, si personne n'aime à être critiqué (*ši vī-nā / mā yaḥḥī-nā* // "ce qui est contre nous ne nous amuse pas"), il appartient aux belles âmes de savoir en tirer parti (*l-ḥoṛṛ yānvε-u l-εayb* "la critique influe positivement sur l'homme libre").

Plus encore, ils insistent sur le fait que le meilleur moyen d'échapper à la critique est d'avoir dans la vie un comportement toujours digne d'éloge (*ži māškūr / u lā t̄ži maḥgūr* // "viens couvert de louanges et ne viens pas couvert de mépris"), constamment généreux (*ləgmā mən ešā-yā / tāglæ käl mā və gvā-yā* // "une bouchée de mon souper ôte une médisance (litt. une parole) derrière mon dos") et courageux jusque dans la mort (*miyyət māškūr / u lā ḥayy maḥgūr* // "plutôt un mort loué qu'un vivant méprisé"). Si quelqu'un mérite l'estime générale, alors il n'a pas à craindre le dénigrement de quelques-uns (*lli šəkūr-h əlvāyn / mā iεayybū-h*⁶ *āt̄nāyn* // "qui est loué par deux mille personnes n'est pas calomnié par deux").

Toutefois, les *amṭāl* ne se limitent pas au point de vue de l'énonciataire. Ils invitent l'énonciateur à y regarder à deux fois avant de critiquer, afin qu'il se taise s'il ne peut pas mieux faire (*lli mšəggār ši idīr ši v-bäll-u* "que celui qui critique quelque chose mette autre chose à sa place") et qu'il se garde bien de formuler un reproche qui pourrait parfaitement s'appliquer à lui-même (cf. *εayb lə-ḥmīr bə-dbar* "les insultes des ânes pour des blessures de bât", exemple parfait de la critique absurde⁷). Si vraiment la critique est méritée, qu'elle soit faite de face, avec courage (*yaḥṛag umm sbaε və gvā-h* "[il souhaite] que la mère du lion soit brûlée en son absence"), mais chacun doit savoir qu'elle n'est pas populaire et représente un danger pour les bonnes relations sociales (*lli kättar lə-mēāb / yābgā blā šḥāb* // "qui a multiplié les critiques, restera sans amis").

Enfin on citera, pour finir, trois *amṭāl* qui condamnent sans appel celui qui se livre à l'invective et à la médisance. Le premier est une mise en garde contre la critique d'énonciataires qui ne le méritent pas (*εayb lə-žwād iḥannāz əl-vumm* "le dénigrement des hommes de mérite rend la bouche puante"), le second s'insurge d'une manière générale contre la délation ou médisance qui transforme la critique en injure (*vumm əl-garḍa / tāwkl-u l-aṛḍa* // "la bouche de la dénonciation sera rongée par les termites") et le troisième prévient le noble que, se laisser aller à l'insulte, c'est s'avilir soi-même (*l-εayb*

⁶ Variante : *iḍämmū-h*

⁷ C'est l'équivalent de notre dicton : "qui voit la paille dans l'oeil de son voisin et pas la poutre dans son oeil". Moins connu est le dicton suivant, qui signifie aussi, semble-t-il, que l'homme a du mal à voir ce qui est critiquable en lui : *kārbābət wəll ādām εand ḡaḥṛ-u* "la besace du fils d'Adam est sur son dos".

ibāwwar la-ḥrār "l'insulte "stérilise" les hommes nobles"). Les trois dictons prédisent une grave punition à l'injurier, mais on remarquera que, dans deux cas sur trois, c'est plus particulièrement la bouche de l'énonciateur qui sera marquée du sceau de l'infamie. Ce faisant, on notera que les *amṭāl* maures reprennent ainsi à leur compte la thématique islamique (cf. les articles de M. H. Benkheira et d'A. W. Ould Cheikh & Y. Ould-El-Bara, ici même).

La mise hors contexte

La médisance et l'injure ne sont pas les seules à "gâter la bouche" ; il en est de même des gros mots, qu'ils relèvent du vocabulaire scatologique ou sexuel. Comme dans bien des cultures — arabes notamment —, le sexe de la mère fournit un thème privilégié de l'injure grossière et agressive, mais la condamnation morale et religieuse est tellement forte dans la société maure que beaucoup d'adultes sont absolument incapables d'énoncer les expressions en question, même hors de tout contexte injurieux. Dans le cadre de la rédaction de notre *Dictionnaire hassāniyya-français* (éd. Geuthner, 1988-...) — donc dans un cadre qui pouvait être considéré comme éminemment scientifique —, nous avons ainsi presque renoncé à mener une réelle enquête dans ce domaine. Cependant, à l'occasion du présent travail, nous avons découvert par hasard un biais pour lever un voile sur la question. Il est apparu en effet que notre informateur, qui s'était toujours refusé à prononcer toute forme de gros mot, se trouvait disposé à nous les donner ... par mail ! On ne saurait sans doute mieux illustrer la force de l'interdit qui pèse sur les mauvaises paroles, susceptibles de corrompre la bouche, plus encore que de la salir simplement.

Et c'est sans doute aussi à cause du cadre très particulier de l'énonciation — la copie à la main d'un manuscrit ancien (original et copie sont du XIX^{ème}) — qu'il fut donné un jour à A. W. Ould Cheikh l'occasion de découvrir, à la fin d'une des parties du texte, ce qui apparaissait littéralement comme une bordée d'injures. Tout isolé (et non généralisable) que soit ce fait, on peut penser que la levée de l'interdit, qui a abouti à l'énonciation de paroles grossières, a été favorisée par le besoin de se défouler à la fin d'un dur labeur, mais a nécessité, comme précédemment, la conjugaison de deux facteurs, d'une part l'usage de l'écriture et d'autre part l'absence d'énonciataire.

Ce qu'on pourrait qualifier de "fausse injure" est cependant, en général, d'un autre type. En effet, si les cas précédents sont rares, il est par contre très fréquent d'entendre des injures "de cajolerie". La formule de malédiction bien connue en Mauritanie *yahrag bū-k !* "qu'il brûle ton père !", tout autant que les souhaits apparemment agressifs comme *yānshā-k !* "qu'Il te métamorphose (en pire) ! qu'Il t'avilisse !" ou *iwārrt-ak !* "qu'Il fasse de toi un héritage !" (manière indirecte, on le devinera, d'appeler la mort de l'énonciataire), peuvent être ainsi — si la relation entre les locuteurs s'y prête et si le ton

adopté l'y invite — porteurs de sentiments éminemment affectueux, contrairement à ce qu'on aurait pu croire.

Le plus souvent, un tel détournement sera le fait d'adultes (notamment mère, grand-mère, tante ...) vis-à-vis de petits enfants, mais on a gardé le souvenir, dans certaine famille, d'une jeune fille qui taquinait son jeune cousin, nouvellement promu à un poste relativement important, d'un *yänäyşh-ak yā l-mwäydīr* ! forme doublement diminuée (par le verbe et le nom) de *yānşhā-k yā l-mūdīr* ! "qu'Il t'avilisse ô le directeur !". Ce qui est intéressant, dans cet exemple, c'est le fait que la formule injurieuse ait pu passer aux yeux de tous — destinataire compris — comme une taquinerie affectueuse, mais il ne faudrait pas en conclure que cela soit le fait en propre du diminutif car celui-ci aurait plutôt pour conséquence, en général, d'accroître la dimension agressive (ainsi en est-il de *yahrag bäyy-ak* ! avec "père" au diminutif, par rapport à *yahrag bū-k* !). En effet, dans le cas de la formule injurieuse, la réduction de la distance séparant les locuteurs — que marque systématiquement l'emploi du diminutif⁸ — aura tendance à s'interpréter d'abord comme une absence de respect.

Nous ne saurions dire quel est l'usage exact de l'injure "de cajolerie", mais nous aurions tendance à penser que les mises en garde répétées des *amṭāl* contre la raillerie (*lā-eyāra tūlād lā-ğyāra* "la raillerie génère la fâcherie" ; *māeyār ad-dānyā mā ihāni l-ahrā* "le railleur d'ici-bas n'attend pas l'au-delà" [pour être châtié de sa raillerie]) ont quelque chose à voir avec cette sorte d'injure. Si la raillerie est essentiellement taquinerie et cajolerie plutôt qu'agressivité, il n'en existe pas moins une ambiguïté, un risque de malentendu (un peu comme dans le mot d'esprit) qui fait qu'on ne doit s'y adonner qu'avec précaution, même dans le cadre de relations fraternelles⁹ : *lā teāyār hū-k yākūn b-ḥaww aḷlah* "ne raille ton frère qu'avec la crainte de Dieu".

Le déni de parité

Il est des injures qui ne peuvent laisser sans réaction — et appellent même une réaction ostentatoire, donc plutôt violente —, ainsi celles qui attaquent la filiation d'un homme (tel *āntā blā bu* ! "tu [es] sans père !", terrible accusation de bâtardise) ou la fertilité et la capacité d'une femme à faire une bonne épouse.

Il en est d'autres, beaucoup plus discrètes, qui pourraient passer inaperçues mais qui s'insèrent néanmoins dans un réseau d'échanges acrimonieux, révélateurs d'une blessure symbolique tout à fait comparable à celle causée par l'injure. Alors qu'on est entre personnes de même rang social, de généalogie équivalente, il se produit tout à coup un acte (et peu importe alors, on le verra, que ce soit ou non un acte de parole) qui met en

⁸ Cf. Taine-Cheikh, 1988 : 99-103.

⁹ Des relations fraternelles qu'on peut sans doute interpréter plus largement comme des relations familiales, y compris de cousinage — celles justement dans lesquelles la cajolerie peut se parer des voiles de l'injure.

cause l'égalité entre les individus. Pour que l'énonciataire recouvre son honneur, il lui faudra trouver une réponse appropriée.

Le premier exemple est peu spectaculaire mais donnera une petite idée des arguments qui furent employés par le passé dans les polémiques entre savants¹⁰. Il s'agit en l'occurrence de la *disputatio* survenue entre la tribu des Kunta et celle des Ähl Sīdi Maḥmūd, *disputatio* qui prit notamment la forme, au début du XIX^e siècle, d'un échange épistolier entre aš-Šayḥ Sīdi Muḥammād äI-Kunti et Abdallah wəII Sīdi Maḥmūd. Le premier, fils du célèbre aš-Šayḥ Sīd äI-Muḥtar äI-Kunti (et auteur d'une importante biographie sur lui), rédigea en 1824 une épître connue sous le nom de *al-risāla al-ğallāwīya* "la lettre aux Aġlāl". Bien que le fond de l'affaire soit un problème théologique, la lettre n'en compte pas moins un certain nombre de traits *ad hominem*, bien mis en valeur par des assonances qui donnent au texte un caractère très littéraire de prose rimée.

Aš-Šayḥ Sīdi Muḥammād commence par dévaluer les proches de son adversaire en proclamant que les Ähl Sīdi Maḥmūd ont perdu les qualités de compassion, souplesse et compréhension qui sont celles de tous les bons *zwāyā* "marabouts". Il les accuse d'être des *du'bān al-urbān* "les loups des arabes" et choisit à dessein des formes de pluriel (du type *fuēlān*) qui apparaissent dans le contexte comme nettement péjoratifs (l'image véhiculée par le terme *urbān* correspond à celle de pillards sans foi ni loi, non à celle de fiers guerriers). Il présente Abdallah wəII Sīdi Maḥmūd et son groupe tribal comme des agresseurs, ennemis des bons musulmans (ces derniers étant bien sûr personnifiés par la tribu de l'écrivain). Il qualifie leurs alliés — ceux de la tribu des Idāweäyš qui les ont rejoints — de *äwbāš* "lie(s) [de la société]" et de *ṭalabat al-maēāš* "[*zwāyā* à] la recherche de moyens de subsistance" (qui ne sauraient donc être motivés par un grand idéal) et nomme leur chef, Muḥtar wəII Muḥammād Šäyn, par le diminutif méprisant et agressif de Mḥäytīr. Enfin il affirme que c'est la surdité de son mauvais génie (*šayṭāna-hu al-'asmā*) et l'aveuglement de son esprit (*fikra-hu al-'āmā*) qui ont pu faire croire à Abdallah wəII Sīdi Maḥmūd qu'il était un imam juste.

Nous ne pouvons donner ici tous les développements qui ont suivi — d'une certaine manière on peut dire que les conséquences de la polémique ne sont pas véritablement éteintes¹¹ — mais on peut imaginer qu'un tel écrit n'est pas resté sans réponse.

Après cet exemple d'invectives entre lettrés, en voici deux autres, curieusement convergents, qui concernent cette fois un homme et une femme. Le premier est l'histoire de Sīdi εAbdallah w. Muḥammad w. al-qāḍi al-εAllawi, racontée par Aḥmad b. al-Amīn

¹⁰ On nous a parlé, lors des élections de 2001, d'une polémique entre deux candidats (à la députation de la région de Boutilimit ?). En dehors du fait que la polémique s'est affichée sur internet, certains des arguments avancés ("tu ne récites pas le Coran !") rappelaient plus ceux employés deux siècles auparavant que ceux qu'on se serait attendu de trouver lors d'une campagne politique du XXI^e siècle.

¹¹ Pour avoir une idée plus globale d'une polémique comparable, cf. "Les perles et le soufre" (A. W. Ould Cheikh, 2000).

aš-Šinqīti, dans son ouvrage *Al-Wasīṭ* (cf. M. Teffahi, 1953 : 103). Alors que ce savant du XVIII^{ème} se trouvait assis à proximité d'une maison à Ouadane, il entendit une femme s'enquérir de son nom auprès de sa servante. L'ayant appris, elle pensa qu'elle pouvait passer devant lui sans se déjuger (qu'il ne méritait pas qu'on prenne sa présence en considération). Offensé par cette attitude¹², celui-ci la demanda peu de temps après en mariage puis fit mine d'accueillir le cortage nuptial avec surprise, traitant l'épousée comme une parfaite étrangère et quittant aussitôt la ville pour ne plus jamais y revenir.

Le second exemple est fourni par le conte *al-tfäyl u mant amm-u* "Le jeune homme et sa cousine" (cf. A. Tazuin, 1993 : 24-27) qui brode sur un canevas similaire. Alors qu'un pauvre jeune homme teigneux, ayant achevé de réciter une partie du Coran, effectue la quête rituelle auprès de ses proches, il reçoit pour tout viatique, de la part d'une cousine paternelle, un commentaire méprisant (*tfu ! mā-šäyyn-ak !* "va-t-en ! que tu es vilain !") et un pied de cabri tout sec et tout vieux. Il part alors travailler au loin (enseignement, commerce, on ne sait trop) et ne revient qu'une fois devenu riche et prospère. Tandis que tous les partis s'offrent à lui, il affirme ne vouloir épouser que la cousine, plus âgée que lui, qui l'a si mal accueilli par le passé. Au terme des festivités, quand le moment arrive de passer la nuit sous la tente nuptiale (*al-bänyä*), il lui montre le pied de cabri qu'il a soigneusement conservé, lui rappelle les circonstances dans lesquelles elle le lui a jeté en signe de mépris et l'abandonne aussitôt.

Alors que, entre hommes de statut équivalent, la polémique appelle la polémique, la riposte d'un homme à celle qui l'a outragé semble être, si c'est une femme célibataire statutairement épousable, de la demander en mariage et de la répudier sans même consommer le mariage. Si les hommes sont invités à ne pas critiquer les jeunes filles à marier (cf. le proverbe *äyyābīn-hum žäyyābīn-hum* "leurs critiqueurs [seront] leurs épouseurs"), les femmes ont donc plus intérêt encore à ne pas manifester de mépris aux (jeunes) hommes.

Le "faux-pas"

Dans les précédents exemples, l'injure (ou outrage) relève manifestement de la responsabilité de l'énonciateur. Dans les exemples qui suivent¹³, il s'agit beaucoup plus d'un "effet injure" qui, pour déclencher en retour une réaction systématique, n'en apparaît pas moins comme une conséquence échappant largement à l'injurier. L'étymologie de *ḥaṭyā* "injure" comme "faux-pas, pas de trop" nous semble prendre ici toute sa valeur car la réponse va être largement similaire à celle que nous venons de voir.

¹² Il composa un poème faisant allusion à cet incident et rapportant les termes ("il ne me voit pas" — en berbère ?) qu'elle prononça en passant devant lui.

¹³ Nous avons recueilli ces trois exemples auprès de Yaḥya Ould-El-Bara, qu'il trouve ici l'expression de notre remerciement.

Le premier exemple que nous voudrions évoquer est un faux-pas au sens propre puisqu'il s'agit de la mauvaise aventure arrivée au siècle dernier à Muḥanḍ Bāba w. εBayd (grand savant du Sud-Ouest, arrière-grand-père de cet autre grand savant qu'est Muḥtār w. Ḥāmidun). Parce qu'il avait cherché à arrêter une chamelle dans sa fuite en se suspendant à sa queue et avait été vu traîné ainsi à travers tout le campement, son beau-père le divorça immédiatement d'avec sa fille. Par ce comportement indigne de son rang, le gendre portait atteinte à l'honneur de sa belle-famille : il s'était mis dans une situation si avilissante qu'il mettait fin *ipso facto* à la réalité de la relation matrimoniale.

Le second exemple, rapporté dans un recueil de *fatāwā*¹⁴ (cf. Ould-El-Bara, 2001-2 : 461-2), illustre bien la dimension "familiale" de l'injure puisqu'il confirme la possibilité offerte à la femme de quitter son époux si ce dernier a tenu des propos injurieux (littéralement : *qadh fī-l-ʿird* "atteinte à l'honneur") envers ses beaux-parents. En l'occurrence Tislim a obtenu le divorce parce que, ayant fait remarquer à son mari (connu sous le nom de Muttayliyya), que sa fille d'un premier lit, nouvellement mariée, dormait avec son époux dans une *bānyā* trop petite pour couvrir leurs pieds, Muttayliyya — au lieu de procéder à son agrandissement comme il lui revenait de le faire — répondit : « je ne suis pas comme ton père qui incite matériellement les hommes pour qu'ils se marient avec ses filles ». Si cet événement remonte au XVII^e siècle, il est conforme à l'attitude de réserve absolue attendue du gendre (cf. le proverbe *an-nṣīb ʿallā ʿāšəg waḷḷa rāšəg* "le gendre est critique s'il n'est pas un incondicional"¹⁵).

Le troisième cas relève clairement, non de l'injure au sens strict, mais de l'outrage. Je ne résiste pas, cependant, à l'envie de l'évoquer car il met en scène 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. C'est l'histoire du poète Muḥammad w. Ṭolba (mort en 1272 / 1867 à 70 ans) qui fut bastonné par un groupe d'hommes pour avoir composé des poèmes chantant les mérites d'une certaine Maymūna. Comme celle-ci s'était mariée récemment à l'un de ses cousins, son époux jugea son honneur blessé dans la mesure où le nom de sa femme était cité (c'est ce qu'on appelle le *tāšbīb*). Bien qu'il y ait eu des précédents susceptibles de justifier une telle réaction¹⁶, le poète n'en contesta pas moins la légitimité en demandant le versement d'une *dīya*, requête dans laquelle il fut soutenu par le grand Muḥanḍ Bāba ... au nom de l'atteinte à la science !

¹⁴ Recueil colligé par Muḥammad Maḥmūd w. Ḥabīb Allah w. al-Qāḍi et connu sous le nom d'*al-Aḥwibā al-ṣuḡra*.

¹⁵ Litt. "le gendre est seulement aimant ou dressé" avec *rāšəg* "debout, dressé" qui prend le sens de "qui n'arrondit pas les angles, qui est pointu" : le gendre ne peut être que pour ou contre, une position plus modérée lui est interdite.

¹⁶ Selon Yahya Ould-El-Bara, le Prophète lui-même aurait tué un certain Qaeb ibn Lašāraf et Nāṣəf ad-Dīn aurait fait bastonner un homme des Āhl Muḥammad w. Idayqub. Le fait de donner le nom et le prénom est en effet beaucoup plus grave que celui de nommer la tribu.

On pourrait penser, au premier abord, que les injures et les réactions qu'elles suscitent sont très variées, mais on peut dire aussi que tous les cas se rejoignent sur un point essentiel : jamais l'“effet injure” ne reste sans réponse et cette réponse semble souvent disproportionnée. Qu'il s'agisse d'insulte, de critique ou d'affront, l'“effet injure” oblige l'autre à réagir pour rééquilibrer la balance de l'honneur et — à la différence de l'injure proprement dite qui, entre égaux (du moins entre personnes de quelque statut), avilit d'abord celui qui s'y abaisse —, les affaires d'honneur nécessitent une sanction publique (cf. A. W. Ould Cheikh, 1985 : 695-6). C'est sans doute la raison pour laquelle divorce et violence physique occupent une place si importante dans nos exemples.

GÉRER L'INJURE DANS L'INÉGALITÉ SOCIALE

Nous allons envisager maintenant des cas plus spécifiques, 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.

Satires acceptées et louanges inacceptables

L'ouvrage *Al-Wasīṭ* se présente essentiellement comme le recueil des meilleurs poèmes en arabe classique de Mauritanie. Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭi y cite un court poème satirique du grand poète des Awlād Ābyēri en précisant que son auteur, aš-Šayḥ Sīdi Muḥammad w. aš-Šayḥ Sidiyya, le composa à propos d'un de ses visiteurs nommé Naḥnā (4ème éd. 1989 : 244). Celui-ci, doué d'un solide appétit, venait très souvent manger sous sa tente et, bien qu'artisan d'origine, n'hésitait pas à se prétendre d'origine chérifienne (alors même que les gens du Sahara ont tendance à considérer que les artisans sont des juifs convertis) :

mā hazza ʿaṭafay kamiyyin yawma hayṣā'i
bayn al-'awāni ka ḍi-l-nūnayni wa-l-ḥā'i
fardun yaqūmu maqāma-l-ḥamei wa hwa li-ḍā
yudeā bi muḍmari ḥamein bayna 'asmā'i
yasṭū bi 'asliḥatin li-l-'akli 'arbaʿatun
yadin wa famin wa balēūmin wa 'ameā'i
taḥālu luqumātihi-l-euḍmā bi rāḥati-hi
ka rākiri-l-'ibili 'aw ḥamāzima-l-šā'i
mā bayna ṭaleati-hā fi-ha wa ḡaybati-hā
fi fi-hi illā kalamḥi-l-ṭarfi li-l-rā'i
fatanhawī ka duliyyin ḥāna mā tiḥahā
'aštānu-hā fa-tarāmat bayna 'arṣā'i
fa-bāna 'ann-alladī yaḥwīhi min šaraḥin
qad ṣaḥḥa lakinna-hu bi-l-hā'i lā l-fā'i

« Aucun fougueux guerrier, un jour de combat, ne s'est attaqué

Aux plats comme celui aux deux “N” et au “H” [*naḥnā*] ;
 Un homme seul qui mange comme plusieurs et c'est pour cela
 Qu'on lui a donné un nom de pluriel ;
 Pour manger il s'impose avec quatre armes :
 Une main, une bouche, un oesophage et un estomac ;
 Les boulettes énormes [qu'il fait] avec sa main pèsent
 Comme des poitrines de chameau ou les têtes des ovins-caprins ;
 Il n'y a pas [plus de temps], entre leur montée et leur disparition
 Dans sa bouche, qu'un mouvement de paupière pour le spectateur ;
 Elles s'abaissent comme des *dālu*-s¹⁷ remplis, quand se sont rompues
 Leurs cordes, alors ils disparaissent dans des espaces lointains ;
 Il en résulte que ce qu'il contient de noblesse [*šaraf*]
 Se vérifie, mais avec un “H” au lieu d'un “F” [*šarah*]¹⁸.

Tout le poème repose sur l'opposition entre l'idée de noblesse (*šaraf*), que revendique le visiteur, et celle de glotonnerie (*šarah*) dont il fait preuve en société. Le poète joue avec habileté de la ressemblance formelle entre les deux termes qu'il fait deviner par allusion, tout comme il a évoqué indirectement — mais clairement — le nom de la personne visée. Le fait de traiter quelqu'un de gloton, surtout en le nommant, est fort injurieux. Il serait de plus complètement déplacé s'il ne s'agissait pas, en l'occurrence, d'une insulte spécifique¹⁹. La glotonnerie faisant partie du stéréotype social des artisans-forgerons²⁰, le poème illustre un cliché — socialement tabou cependant, dans la mesure où il ne faut pas le dire — en l'incarnant à travers un individu. On retrouve d'ailleurs une allusion aux artisans en tant que groupe fermé, quasi “casté”, dans l'énoncé de ce que mange notre personnage, car les poitrines de chameau et les têtes des ovins-caprins sont traditionnellement réservées aux artisans lors de la distribution de viande.

Donner corps à un stéréotype dans un poème représente toutefois une agression individuelle²¹ et Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭi précise, dans son commentaire introductif, que aš-Šayḥ Sīdi Muḥammad paya en quelque sorte ce privilège, en offrant à Naḥnā un chameau.

Il n'en reste pas moins que la satire peut apparaître, lorsqu'elle reste dans certaines limites, comme presque plus supportable que la louange²². Nous avons déjà parlé du

¹⁷ On appelle *dālu* en ḥassāniyya la poche en peau (maintenant souvent en plastique épais) servant de seau pour remonter l'eau du puits.

¹⁸ Transcription et traduction de Taine-Cheikh et Ould Cheikh.

¹⁹ Sur la notion d'injure spécifique, cf. Larguèche 1983 et 1993.

²⁰ On trouvera une étude de l'image stéréotypée du griot dans le bel ouvrage que Michel Guignard a consacré à la musique et aux musiciens-chanteurs (1975 : 49-53).

²¹ Il y aurait bien sûr beaucoup à dire sur les rapports entre classification sociale traditionnelle, image stéréotypée et injure spécifique. Voir par exemple, pour la société yéménite, les remarques de Franck Mermier (1997 : 78).

²² A l'époque de Mokhtar Ould Daddah, Ḥammām Fall (dit Ḥammām) — un homme d'affaires au talent “griotique” redoutable — voulut se venger de l'épouse française du président de la République sous prétexte, notamment, qu'elle avait fait ouvrir un cinéma culturel faisant concurrence à ses propres cinémas commerciaux. Il n'hésita pas à se moquer d'elle, en l'appelant dans ses poèmes “Marie 13” (pour “Marie-Thérèse”) et en la qualifiant de “2ème colonisateur après Coppolani”. Il n'est pas certain que ce soit son statut d'étrangère qui ait dispensé Marie-Thérèse de répondre (c'eût été d'ailleurs plutôt à son mari de réagir), mais il n'y eut pourtant pas véritablement de sanction après ces paroles quelque peu venimeuses.

problème posé par des vers composés en l'honneur d'une femme mariée ; il s'agira cette fois d'une autre conséquence de la louange, celle qui découle du fait, non pas d'avoir été loué, mais au contraire de ne pas l'avoir été.

Comme l'énonce sans détour le dicton (*šəkr wāḥəd əyb əwḥar* [litt. "la louange de l'un [est] dénigrement de l'autre"] "éloge de l'un, insulte de l'autre", d'où la formule proposée en titre : "qui ne loue pas critique"²³), la louange des uns correspond pour les autres à quelque chose de négatif, ne serait-ce que parce qu'ils n'y sont pas associés²⁴. Ceux qui sont exclus de l'éloge, peuvent apparaître d'emblée, à leurs yeux et aux yeux des autres, comme indignes d'elle. Mais le fonctionnement même de la louange fait qu'elle s'appuie souvent sur la comparaison pour faire ressortir la supériorité des uns sur les autres, donnant parfois un tableau très concret et dévalorisant de ceux qui servent ainsi de repoussoir. Le poème (en ḥassāniyya) que [Ḥammām Fall dit] Ḥammām composa à la gloire de la célèbre griotte (la musicienne-chanteuse) Dīmi en est un exemple, notamment dans ses derniers vers (s. d. : 68) :

<i>yā dīmi läylət l-əmtihān</i> « Ô Dīmi ! la nuit de l'examen,	<i>dāk əš-šān əlli rāyti šān</i> cette renommée que tu as acquise est [certes] une renommée
<i>əkbīr əmzākkār mən ənwān</i> importante, pleine de titres	<i>ən-naṣṣra wā əlī-h ən-naṣṣra</i> de gloire et [attirant] sur elle la gloire,
<i>wā neaṣ vāmm əlī-k aṣawān</i> s'est solidarisée là avec toi la musique,	<i>wā ḡnā-k u təṣfāg əl-ḥaṣṣra</i> ton chant et les applaudissements de la foule,
<i>wā neaṣ sīd aḥmāl-l əš-šäyṭān</i> ²⁵ s'est solidarisé le <i>knack</i>	<i>əlī-k u gūmān əd-däṣṣra</i> avec toi et les habitants des villes
<i>wā lli və-l-qāea mən šəḥḥān</i> et ce qu'il y a dans la salle de beaux jeunes gens	<i>əmeā-k u lā rāyti šävra</i> [est] avec toi et tu n'as pas éprouvé de peine
<i>əand əmnāyn ənväku lə-sṣār</i> quand les secrets ont été divulgués,	<i>və l-ḥaṣṣra mā ḥəlgət šävra</i> dans la réunion il n'y a pas eu de difficulté,
<i>wā kṣarṭi mǎzmūe əš-šäēār</i> tu as vaincu l'ensemble des griots	<i>wā nṭabbət mən vāmm əl-kaṣṣra</i> et à partir de là s'est perpétuée leur défaite. »

Mais l'aspect pernicieux de la louange apparaît surtout dans l'anecdote rapportée par Pierre Bonte (1998 : 761-2). C'est l'histoire d'un griot de l'Adrār, de la tribu des Ähl Äsäysāḥ, qui était attaché à Ləḥzām w. Maeyūv — un guerrier valeureux qui s'opposait à l'émir Aḥmad w. Mḥammad les armes à la main. L'annonce du décès de Ləḥzām s'étant

²³ Saskia Walentowitz, lors de notre présentation du 11 février 1999 au séminaire de l'EHESS ("Anthropologie comparative des sociétés musulmanes" sous la direction de P. Bonte, E. Conte et A. Gokalp), nous avait donné le proverbe touarègue presque équivalent : "la louange de la jeune fille est la critique de son amie".

²⁴ Michel Guignard (1975 : 39) souligne également l'interprétation de la louange de l'un comme une insulte de l'autre et cite le dicton, mais avec une version arabe légèrement différente : *šəkr əḥwād əyb əḥra* (litt. "la louange des personnes généreuses et nobles [est] la critique des autres").

²⁵ Avec contraction : *sīd aḥmāl-l əš-šäyṭān* pour *sīd aḥmād wəll əš-šäyṭān* "Sīd-Aḥmād fils de Satan" c'est-à-dire l'art de la séduction, le *knack*.

propagé par erreur, w. Äsäysāḥ composa un poème affirmant que si Dieu avait permis la mort de Ləḥzām, il devait en faire de même pour tous les autres guerriers. Comme il avait pris épouse dans l'autre grande famille adraroise de griots, les Ähl Nğaymīš, attachée pour sa part à la lignée émirale, ses vers parvinrent aussitôt à l'oreille de l'émir. Entrant dans une grande colère, l'émir Aḥmad w. Mḥammad dit à w. Äsäysāḥ que ses souhaits de mort auraient mérité la peine capitale, aussi ne devait-il la vie sauve qu'à ses liens matrimoniaux avec les Ähl Nğaymīš et aux relations de confiance qui existaient auparavant entre eux. Il décida cependant de l'éloigner en l'empêchant dorénavant de suivre les déplacements du campement émiral (une forme "bédouine" de bannissement).

On voit à quel point la louange ne saurait être rejetée en dehors de notre champ d'étude²⁶.

La gestion par l'énonciateur

La mise en scène de l'injure par le recours à des techniques de masquage, d'occultation ou de déplacement, est fondamentalement le fait des plus faibles. Ceux qui n'ont ni la force ni le pouvoir sont en effet, plus que les autres, amenés à composer avec ceux qu'ils ne peuvent soumettre, mettant ainsi en pratique le proverbe maure bien connu : *l-äyd əl-mā šəbt təgṭae ḥəbb-hä* "la main que tu ne peux couper, baise-la".

On raconte qu'un jour des tributaires (*aḥnāgā*) du Trārza avaient souhaité protester contre les sollicitations récurrentes de leur émir. Ils lui auraient donc présenté comme cadeau un chameau qui avait perdu ses incisives, sachant que l'émir examinait toujours la dentition des animaux pour déterminer leur âge. L'émir fit alors ce qu'on s'attendait qu'il fit et s'exclama bien haut : *huwwä bū-värrä* ! "il a une brèche !". Et le groupe de tributaires de répondre ce qu'ils avaient prévu à l'avance de répliquer, pour se moquer de l'émir auquel manquait également une dent : "mais il n'est pas le seul !". Cependant, pour éviter de conforter cette interprétation qui risquait de déclencher les foudres de l'émir, les tributaires firent avancer un second chameau, qu'ils offrirent en supplément ... et pour prix de leur moquerie !

Tandis que l'histoire du chameau *bū-värrä* offre un exemple de masquage de l'énonciataire (l'"effet injure" est suspendu du fait que l'énonciataire n'apparaît plus comme tel) qui aboutit à un "détournement" de l'injure, on a plutôt, dans le cas suivant, un exemple de "retournement" de l'injure, avec une satire qui se dissimule sous la flatterie.

L'émir du Trārza mort en 1871, Sīdi w. Muḥammād lə-Ḥbīb, avait demandé à Muḥammād w. Häddār, de la tribu des Ḥṛākāt (célèbre pour ses poètes), de lui copier le

²⁶ Chez les touaregs aussi on aurait tort de réduire les « dangers de l'incontinence verbale » à la critique (Dominique Casajus, 2000 : 56) : « Parler d'autrui est dangereux [...] surtout pour en faire la louange (*tédewit*) ; tant qu'à dire quelque chose de son prochain, mieux vaut encore que ce soit : *Yelghân-ki Yälla* : "Dieu te maudisse". »

grand commentaire de Ḥalīl ibn Iṣḥāq²⁷. Ayant fini son travail, le copiste s'apprêtait à conserver pour lui le surplus de papier non utilisé, comme c'est habituellement l'usage. L'émir ayant cependant demandé que ce surplus lui soit restitué, Muḥammād eut envie de composer une satire à son égard. Il se retint toutefois de le faire quand il réalisa qu'il risquait d'avoir la langue coupée en guise de punition. Il composa alors des vers qui lui valurent une large récompense de la part de l'émir et accrurent encore sa réputation de poète. En voici une transcription et une traduction d'après Albert Leriche (1950 : 723-4)²⁸.

- | | | |
|----|--|---|
| 1 | <i>vārās ʿarḥ aginni</i>
« Le cavalier des Arabes d'Aguinni, | <i>wä-l-munžāe u-lä-kṛāe</i>
d'äl-Munžāe et d'äl-Krāe, |
| 2 | <i>ḥakm əl-vaḍlä ʿann-i</i>
m'a enlevé le surplus, | <i>wä-l-vaḍlä lə-ṣ-ṣənnāe</i>
or le surplus appartient aux artisans. |
| 3 | <i>ḥakm əl-vaḍlä läyyān</i>
il a retenu le surplus, lui qui rend souple | <i>əl-gāsi mən ḥassān</i>
le [plus] inflexible des Ḥassān, |
| 4 | <i>ḥakkām əl-miy ənān</i>
[lui] qui arrête cent cavaliers, | <i>əḍ-ḍarṛār ən-näffāe</i>
[lui] le nuisible [et] le bienfaisant, |
| 5 | <i>sənd əyāl əṛ-rahmān</i>
soutien des créatures du Miséricordieux, | <i>wä-l-vaḍlä lə-ṣ-ṣənnāe</i>
or le surplus appartient aux artisans. |
| 6 | <i>ḥakm əl-vaḍlä ʿattāy</i>
il a retenu le surplus, lui qui distribue | <i>əl-əšṛa wä-l-gättāy 6</i>
les chamelles pleines et les destriers, |
| 7 | <i>əš-šattāt əs-sāwwāy</i>
lui qui répartit sans distinction | <i>v-ət-təštāt əṭ-təmmāe 6</i>
ses dons entre les solliciteurs, |
| 8 | <i>ḥawḍ əl-ḡādi wä-ž-žāy 6</i>
abreuvoir de l'égaré et du visiteur, | <i>wä-l-vaḍlä lə-ṣ-ṣənnāe 6</i>
or le surplus appartient aux artisans. |
| 9 | <i>əḥkām vaḍlāt lə-ktāb 6</i>
il a retenu le surplus du livre, | <i>əlli yəkfi l-aṣḥāb</i>
lui qui satisfait ses amis, |
| 10 | <i>v-ämṛ ʿkbīr əlli nāb 6</i>
dans les grandes affaires qui menacent, | <i>əl-maelūm ər-rättāe 6</i>
lui le bienfaisant, le nourricier |
| 11 | <i>əv l-arḍ əlli tənḥāb 6</i>
au pays où règne son ordre, | <i>wä-l-vaḍlä lə-ṣ-ṣənnāe 6</i>
or le surplus appartient aux artisans. |

Le poème est composé de quatre strophes²⁹. Chacune d'elles contient un hémistiche impair commençant par *ḥakm əl-vaḍlä* "il a enlevé le surplus" et chacune d'elles se termine par un hémistiche pair complètement identique *wä-l-vaḍlä lə-ṣ-ṣənnāe* "or le surplus appartient aux artisans". Le refrain de clôture est constitué d'un dicton maure,

²⁷ *Al-muyassar al-kabīr* ("le grand facilité [par Dieu]"), écrit par le savant Muḥanḍ Bāba dont nous avons déjà eu l'occasion de parler.

²⁸ Le poème et son histoire sont célèbres et ont également été rapportés par René Basset (1913 : 383-5) et Harry T. Norris (1968 : 82-3).

²⁹ Nous séparons les strophes — un *gāv* (quatrain) de rime *abab* suivi de trois *talēāt* (sextains) de rime, respectivement *ccbc*, *dddb* et *eeeb* — par un espace plus important.

mais les deux expressions qui reviennent comme une ritournelle n'ont pu que sonner comme un reproche aux oreilles de l'émir. Il fallait vraiment que l'éloge soit beau pour qu'il arrive à l'emporter !

La dernière anecdote pourra paraître moins probante, mais elle a l'intérêt d'ouvrir d'autres horizons. Bṛahīm l-Wälī est un personnage de très modeste extraction qui acquit une réputation de sainteté. Pour cette raison, les éleveurs venaient souvent le consulter lorsqu'ils perdaient des animaux. On raconte que Bṛahīm l-Wälī donnait alors à réciter deux vers satiriques composés à l'encontre d'une certaine tribu du sud-ouest, de rang subalterne. Dénigrer une tribu de pillards peut être un bon moyen de se rapprocher de Dieu, et par conséquent d'obtenir ses faveurs (récupérer des bêtes, surtout si elles ont été pillées par la tribu en question). Mais on peut néanmoins penser — indépendamment de la question de l'efficacité du rituel — qu'il s'agissait aussi (ou d'abord) du plaisir qu'a Bṛahīm à se moquer, et à faire se moquer, de personnes qui ont la force de leur côté. Quoi qu'il en soit, l'emploi de vers satiriques en cas de bêtes égarées apparaît comme une forme de masquage, permettant à l'esprit de se venger sans déclencher une réaction de violence physique. L'occultation porte ici sur le contexte : prononcés hors de la présence des énonciateurs et dans le but avoué de retrouver des animaux — non d'insulter quelqu'un —, les vers satiriques deviennent aussi “innocents” que ceux de Muḥammād w. Häddār ou que le *bū-värrä* des tributaires.

La gestion par l'énonciataire

Il y a peut-être quelque arbitraire à prétendre séparer les points de vue de l'énonciateur et de l'énonciataire car nous avons vu à plusieurs reprises comment réagissait ou menaçait de réagir la personne qui se sentait insultée. Si nous le faisons quand même, c'est pour tenter de dépasser le caractère anecdotique des exemples évoqués jusqu'à présent.

Lorsque nous citions précédemment le dicton *ši thaṣṣar tfu elä s-smä* "le ciel ne se gêne jamais si on l'insulte", nous faisons comme si toute personne avait les moyens de se comparer avec le ciel, donc de se sentir au-dessus de celui qui l'agresse. En fait, dans la société maure, la symbolique du ciel est à prendre dans un sens plus concret qu'on ne pourrait le croire de prime abord. Si l'insulte adressée à une personne de valeur lui a été faite par quelqu'un de statutairement inférieure, alors effectivement l'injuriaire (et la société avec lui) peut considérer que l'injure ne fonctionne pas. En répondant, par contre, l'énonciataire accepte d'établir un contact et de se mettre au niveau de l'énonciateur. Les *amtāl* cherchent à prévenir ce risque de perte de statut en insistant sur le caractère normal de la critique des nobles (*l-bəl täwkäl ällä əl-gəddāmi mən-hä* "seule l'avant-garde du troupeau de chameaux broute") ou sur l'influence positive qu'elle peut jouer sur eux (*l-ḥorṛ yänve-u l-əayb* "le noble est grandi par la critique [de ceux qui ne le valent pas]").

Nous avons vu cependant que l'“effet injure” ne se limitait pas à l'emploi d'insultes et survenait dès qu'il mettait en jeu l'honneur de l'énonciataire (ou celui des siens). Comme les affaires d'honneur dépassent le cadre restreint des relations injurieux / injurieux, ce dernier se trouve très souvent obligé, malgré le statut inférieur de l'injurious, de défendre son honneur ; il est alors contraint de se placer sur un autre terrain. La réponse comporte éventuellement une part de violence physique, parfois même très importante (cf. la sanction brutale qui menaçait de frapper Muḥammād w. Haddār s'il n'avait agi avec prudence), mais la force semble rarement suffisante.

Guignard (1975 : 38-9) rapporte une anecdote mettant aux prises l'émir du Tagant et son griot əḃ-Ḃäyāl. Celui-ci s'attira un jour les foudres du premier pour avoir fait l'éloge d'un guerrier très influent des Trarza, en jouant sur les deux sens de *wasf* ("la photo" et "l'égal, le semblable")³⁰ :

Wasf aḥmād sāləm gāl ḥadd ənn-u šāv-u bə-ḥlāv-u
 « La photo d'Aḥmād Sāləm, quelqu'un a dit l'avoir vue, mensonge !
[u] wasf aḥmād sāləm mā igədd ḥadd igūl ənn-u šāv-u
 l'égal d'Aḥmād Sāləm, personne ne peut dire qu'il l'a vu. »

Parce qu'Aḥmād Sāləm était un homme important, appartenant à une tribu que l'émir pouvait considérer comme concurrente de la sienne, seule la composition par əḃ-Ḃäyāl d'un nouveau poème à la gloire de l'émir pouvait effacer l'injure.

Louanges et satires jouent un grand rôle dans les affaires d'honneur, on l'aura compris, et c'est la raison pour laquelle les griots — principaux dispensateurs des unes et des autres — sont au centre des compétitions honorifiques. Si les conflits occasionnés par des louanges peuvent trouver une issue rapide et même relativement heureuse³¹, ceux ouverts par des satires appellent généralement une gestion différente. Il semble en effet — bien que les traces en soient plus délicates à retrouver — que la véritable satire soit sans remède. La honte de l'injurious rejaillissant sur les siens à jamais, les effets de la satire ne s'éteignent pas et continuent à agir, même à travers les générations suivantes.

La censure apparaît alors comme le seul rempart susceptible de protéger l'honneur de ceux qui ont été visés. Elle est si forte qu'il est pratiquement impossible de recueillir les grands poèmes satiriques dont la mémoire connaît pourtant l'existence. On raconte ainsi que le célèbre Säddūm w. Ndyarṭu aurait reçu d'importants cadeaux pour “oublier” à

³⁰ Nous proposons une transcription et un découpage métrique un peu modifiés afin d'avoir le même nombre de syllabes (7) dans chaque hémistiche (il s'agit du mètre *lə-ḥḥäyr*, avec une 6ème syllabe ultra-longue).

³¹ Le conflit, ouvert par la louange d'un griot, peut aussi avoir une issue mortelle. Ainsi en est-il du chef des Awlād Mbārək, auquel son griot avait tenté de cacher qu'il avait composé un éloge en l'honneur de son frère Hannūn, car lorsque le premier tenta d'imposer silence au poète, il tomba sous les coups de son rival, ce dernier devenant par là même le nouveau chef de la tribu (Guignard, 1975 : 39-40). L'histoire ne semble pas avoir gardé le souvenir, par contre, d'assassinat de griot.

jamais l'une de ses compositions et que ses descendants, malgré les deux siècles écoulés depuis, n'auraient garde de rompre la promesse de leur aïeul³².

La censure est patente en ce qui concerne la poésie satirique, mais elle ne se limite pas à ce domaine : c'est bien l'injure dans son ensemble qui est en jeu. Muḥtār w. Ḥāmidun semble avoir eu quelques problèmes, voici cinquante ans, lorsqu'il travailla à l'histoire des tribus maures. Malgré sa prudence naturelle, il ne put empêcher que certaines d'entre elles n'apprécient pas la place et surtout le statut que les faits historiques semblaient devoir leur attribuer³³. Quoi qu'il en soit, il est de notoriété publique qu'une fraction tribale eut recours récemment à tous les moyens pour empêcher la diffusion d'un livre (tabassage physique de l'auteur — une femme — par des femmes du groupe, tentative de chantage tribal, procès pour interdire le livre) parce que l'ouvrage (en fait l'édition commentée d'un manuscrit), précisait dans une note que tel groupe payait tribu, par le passé, à l'émir. Puisque dorénavant le système des tributs a disparu, interdire — même par la force — qu'on évoque la dépendance passée, c'est le moyen de réécrire l'histoire. En censurant le terme de "tributaires", la tribu fait comme s'il s'agissait purement et simplement d'une appellation injurieuse.

Cet exemple ne nous permet pas de dire que la censure est toujours associée à une rétribution — est-ce parce que la vérité scientifique, fût-elle historique, ne peut pas s'acheter ? —, mais on remarquera quand même que l'idée d'une sorte de paiement revient fréquemment.

Nous avons vu précédemment que aš-Šayḥ Sīdi Muḥammad w. aš-Šayḥ Sidiyya offrait un chameau à Naḥnā après s'être moqué de sa goinfreterie. Il s'agissait d'un cadeau, effectué par l'injurier au profit de l'injurié, qui fonctionnait comme un dédommagement, accompagnant la satire ou l'interpellation injurieuse pour en atténuer les effets. Si le fait n'est pas très fréquent pour la poésie, il est par contre tout à fait ritualisé lorsque quelqu'un a prononcé par hasard ou à dessein, devant un griot, le mot "interdit" rappelant un événement honteux survenu à l'un des siens (Guignard, 1975 : 49-50).

Dans d'autres cas, à l'inverse, il s'agit d'une véritable rançon payée à l'injurier pour son silence, l'auteur perdant tout droit sur sa production à partir du moment où sa satire a été rachetée par l'injurié. C'est semble-t-il ce qui s'est passé pour la *thäydīnā* de Säddūm, dans des conditions qui correspondent probablement *mutatis mutandis* à celles décrites par Paulette Galand-Pernet à propos du barde touareg (1998 : 100):

« L'auteur a clairement défini son intention, faire un poème "contre le chef de poste [un fonctionnaire civil], pour le couvrir de honte". Etant donné sa condition de forgeron, il

³² C'est aussi la censure qui a fait sentir ses effets, quand le projet "Traditions orales traditions écrites de Mauritanie" a voulu publier le recueil poétique de Muḥammad w. Äbnu (lettré mort en 1943) préparé par Aḥmād w. Ḥābiḇullah. Craignant la réaction des personnes concernées par les poèmes satiriques, les représentants de la famille du poète ne cessèrent de demander des coupures dans le *diwān* jusqu'à en rendre la publication pratiquement impossible.

³³ Il est fort possible que cela l'ait un peu dissuadé de hâter la publication de certains de ses écrits.

n'a que le verbe pour venger l'offense, conformément aux conventions sociales, et il a le droit de réciter son poème en public jusqu'à ce que l'offenseur, en réparation, lui offre un cadeau. En échange du rachat, le forgeron l'assurera de son silence. Voilà donc un genre défini par une activité poétique propre à cette société, savoir provoquer une réponse directe (acte de rachat) de la part du récepteur indirectement mais publiquement visé. Le schéma de cette énonciation est en effet biaisé : le texte s'adresse *hic et nunc* à un auditoire, et se répétera de même, modèle littéraire satirique, devant d'autres auditoires, qui l'accepteront comme tel. Mais de bouche à oreille la critique atteindra le chef de poste et le contraindra à réparation. »

L'achat du panégyrique (cadeaux pour remercier) et le rachat de la satire (cadeaux pour faire taire) sont au cœur des relations qu'entretiennent les griots avec les autres groupes sociaux (et plus particulièrement celui des guerriers). Les comportements hautement symboliques qui se nouent autour des activités poétiques des griots tiennent beaucoup plus, toutefois, à la force de la louange et de la satire, qu'à la position sociale des musiciens-chanteurs en tant que tels. S'ils sont si craints, c'est parce qu'ils sont capables d'influer directement sur le statut social de celui qu'ils magnifient, dénigrent ... ou simplement ignorent.

Si l'importance de la louange comme de la satire, et leurs liens étroits à toutes deux avec l'injure, sont particulièrement manifestes dans les anecdotes se rapportant aux griots, ce qu'on pourra retenir plus encore à propos de la société maure, nous semble-t-il, c'est l'étendue du champ de l'injure — et cela malgré l'interdit très fort qui porte sur l'insulte *ad hominem*. La police de la parole, qui influe fortement sur les comportements langagiers des personnes de quelque statut social, va de pair avec une incroyable ubiquité / multiplication de l'«effet injure» et une remarquable diversité des moyens mis en oeuvre pour la gérer dans le cadre contraignant des relations sociales.

En principe, s'injurier, comme se toucher (ou se marier), suppose une parité entre les personnes. Si cette règle de l'honneur peut permettre un peu de raillerie entre parents proches³⁴, elle est surtout mise en avant pour enjoindre à l'injuriaire de ne pas répondre à un injurier de statut inférieur. On peut penser cependant qu'il y a une grande différence entre le fait de ne pas injurier en retour et celui de ne pas réagir du tout. Puisque seules les belles paroles (à qui de droit) sont de mises, les mauvais effets des paroles (parce que trop critiques ou trop élogieuses) se régleront par des actes. Ces derniers sont variés (coups, cadeaux, mariages blancs, divorces, ...), mais leur apparente codification fait écho à la complexité de l'injure comme acte de langage.

³⁴ Nous n'avons pas entendu parler, toutefois, de joutes verbales satiriques comparables aux rituels des mariages kabyles (Dahbia Abrous, 1992 : 152-3), ni d'échanges versifiés de plaisanteries très grossières comme entre cousins croisés touaregs (Dominique Casajus, 2000 : 131).

Références bibliographiques

- ABROUS D., 1992, "Les joutes poétiques du henné : Compétition d'honneur et rapt symbolique", *Études et Documents Berbères*, n° 9, pp. 147-164.
- B. AL-AMĪN AŠ-ŠINQĪŪI A., 1911 - 4 éd. 1989, *Al wasīf* (pour *Al wasīf fī tarāžimi 'udabā'i šinqīf*), Le Caire.
- BASSET R., 1913, Recherches historiques sur les Maures, in *Mission au Sénégal*, Paris : Leroux, pp. 435-665.
- BONTE P., 1998, *L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*, Thèse de Doctorat d'Etat, Paris : EHESS, 4 vol., 2352 p.
- CASAJUS D., 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris : La découverte.
- GALAND-PERNET P., 1998, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Paris : PUF.
- GUIGNARD M., 1975, *Musique, honneur et plaisir au Sahara*, Paris : Geuthner.
- HAMMĀM (FALL Hammām), s. d., *sans titre [Recueil de poésies]*, tiré sur les presses de la S.M.P.I., Nouakchott (R.I.M.), 823 p.
- LARGUECHE E., 1983, *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*, Paris : PUF.
- 1993, *L'injure à fleur de peau*, Paris : L'Harmattan.
- 1997, *Injure et sexualité. Le corps du délit*, Paris : PUF.
- MERMIER F., 1997, *Le Cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*, Paris : Sinbad / Actes Sud.
- NORRIS H.T., 1968, *Shinqīf Folk Literature and Song*, Oxford University Press.
- OULD-AL-BARA Y., 2000-2001, *Fiqh, société et pouvoir. Etude des soucis et préoccupations socio-politiques des théologiens-légistes maures (fuqahā) à partir de leurs consultations juridiques (fatāwā) du XVIIème au XXème siècle*, Thèse nouveau régime en anthropologie, Paris : EHESS, 2 vol., 991 p.
- OULD BOYAH M., 1982, *Poésie de la résistance en Mauritanie 1900-1933*, Mémoire de fin d'études, Nouakchott : ENS de Nouakchott.
- OULD CHEIKH A.W., 1985, *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XIe-XIXème siècle). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse de Doctorat en sociologie, Paris : Univ. R. Descartes, 3 vol., 1057 p. + annexes.
- 2000, "Les perles et le soufre : une polémique autour de la Tijāniya en Mauritanie", in J-L Triaud et D. Robinson (éds.), *La Tijaniyya*, Paris : Karthala, pp.125-163.
- GHRAB S., 1991, Le serment dans le droit musulman, in *Le serment. vol. II Théories et devenir*, Paris : Éd. du CNRS, pp. 353-362.
- TAINE-CHEIKH C., 1988, "Les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie", *Al Wasīf (Bull. de l'I.M.R.S.)*, n° 2 (Nouakchott), pp. 89-118.
- 1999-2000, "Les emplois modaux de la négation *laa* dans quelques dialectes arabes", *C.R. du GLECS*, n° 33 (1995-1998), pp. 39-86.
- TAUZIN A., 1993, *Contes arabes de Mauritanie*, Paris : Karthala.
- TEFFAHI M., 1953, *El Wasīf par Ahmed Lamine ech Chenguiti. Extraits traduits de l'arabe*, Saint-Louis (Sénégal) : Centre IFAN - Mauritanie.
- VAN HOOFF J., 2002, "Rire et sourire. L'évolution d'un comportement humain", in P. Picq & Y. Coppens (dir.), *Aux origines de l'humanité. vol. II Le propre de l'homme*, Paris : Fayard, pp. 396-421.