
Abderrahmane N'Gaïde

Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar

Classer, stigmatiser et toiser

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Abderrahmane N'Gaïde, « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 172 | 2003, mis en ligne le 02 mars 2007. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/1463>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://etudesafricaines.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://etudesafricaines.revues.org/1463>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Cahiers d'Études africaines

Abderrahmane N'Gaïde

Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar*

Classer, stigmatiser et toiser

Ce travail est une réflexion sur les stéréotypes et les constructions sociales que se renvoient les communautés arabo-berbère¹ et négro-mauritanienne² afin de mesurer le rôle de ces différentes manières de « se regarder » dans les luttes quotidiennes qui ont émaillé l'histoire heurtée de leurs relations. Elles continuent aujourd'hui de caractériser leurs rapports³. Lorsque j'ai commencé à m'intéresser à cet aspect des relations entre les deux entités, j'ai découvert l'importance et la centralité de ces manières de voir dans la société haalpulaar elle-même dont la caractéristique fondamentale est sa forte hiérarchisation (Leservoisière 1994 : 55-58 ; Wane 1969). Il faut, pour comprendre cette structure et son fondement, analyser le comportement interne de cette société à partir d'éléments puisés dans son riche corpus de proverbes, maximes et boutades. Ils expriment cette volonté de dire, de nommer et surtout d'ordonner. Tout ce langage me semble déterminant aussi bien dans le maintien de la hiérarchie sociale que dans les mutations qui s'observent actuellement.

* Je remercie Roger Botte pour sa relecture critique et ses différents commentaires.

1. Composante arabe de la société mauritanienne, désignée par le terme *safalbe* (plur. de *capaato*) en pulaar.
2. La communauté négro-mauritanienne est composée de quatre ethnies : bambara, haalpulaar, soninke et wolof.
3. Je suis aussi préoccupé par les débats « sensibles » en Mauritanie postcoloniale : la persistance de l'esclavage, les conflits intercommunautaires, intracommunautaires et autres phénomènes porteurs de discorde, d'agitations et de luttes de positionnement sur l'échiquier politico-social. Mais la collecte de maximes et de proverbes en milieu arabo-berbère s'avère difficile à cause de mon éloignement de la Mauritanie et des difficultés inhérentes à la recherche dans ce pays. Je demeure convaincu qu'un travail sur les manières de se définir, les uns par rapport aux autres, peut nous permettre de comprendre comment ces éléments ont influé d'une manière ou d'une autre à renforcer ou à distendre les relations entre les deux communautés.

Je m'inspire largement de ma culture de haalpulaar⁴ (maigre du reste car j'ai grandi hors de ma société d'origine) et de mon prétendu rang social de noble (*toorodo*), hérité des ancêtres éponymes de mes lignées paternelle et maternelle. J'ai bénéficié aussi de l'apport précieux et extrêmement enrichissant de personnalités imprégnées de la culture pulaar, qui la vivent profondément et cherchent par tous les moyens à la sauvegarder. Je dois reconnaître que cette entreprise résulte aussi de longues discussions engagées avec un ami, frère et collègue qui a une vision perspicace et une critique constructive de notre ethnie commune. J'utilise dans ce texte les éléments de discussions et surtout de constatations innocentes faites au hasard des rencontres. Je suis redevable de plusieurs personnes anonymes car, lors de nos discussions, mon intention personnelle n'était pas de produire ce texte. Le développement des faits relève, très souvent, de situations vécues.

Cette entreprise a aussi pour ambition de répondre (sans aller au-delà) aux questions posées par mes amis des autres ethnies. Là, intervient le côté subjectif de l'entreprise. Mais le subjectif ne se situe-t-il pas déjà dans le choix de réfléchir sur cet aspect de la société ? Je souhaite que la société haalpulaar ne continue pas de vivre dans une sorte d'atavisme culturel, voire dans la sottise. Au-delà d'une simple réaction épidermique, je veux apporter ma modeste contribution à ce débat pragmatique que j'ai toujours entretenu avec cordialité et souvent avec engagement ethnique avec mes amis étudiants à l'Université de Dakar, dans la rue et dans les familles wolofs ou avec d'autres ethnies que j'ai côtoyées et qui m'ont adopté.

Enfin, cette contribution a l'ambition de sonder l'un des processus qui a conduit à la rigidification des rapports inter-sociaux entre les catégories qui constituent la société haalpulaar aujourd'hui. Je tente, dans cette perspective, de déceler les signes de changements et les usages qui découlent de l'utilisation de ces *kongi*⁵. Agblémagon Comi Toulabor (1992 : 111) dit : « Les mots ne sont plus seulement des signes conventionnels, mais des symboles d'un système complexe d'idées. L'idée n'est pas dans le mot mais au-delà du mot, dans le système, la constellation qu'il suggère. »

Je pense pouvoir, avec ces marqueurs d'identité et de position dans la hiérarchie sociale, saisir les contradictions internes de la société, les tensions sociales et les conflits qui traversent, de manière verticale et horizontale, la

-
4. Les Haalpulaar, comme l'indique la traduction littérale, sont ceux qui parlent la langue pulaar. Ils sont aussi connus sous le vocable de Toucouleur. Ils s'étendent au-delà des deux rives du Fleuve Sénégal. À la fin du XVIII^e siècle, ils fondèrent dans cet espace un État théocratique que le colonisateur fera éclater en provinces séparées (N'GAÏDE 1989). Plus tard, l'autorité coloniale instituera le fleuve comme frontière. Ils se retrouvent divisés entre la Mauritanie et le Sénégal. Mais à la faveur de migrations et des jihad islamiques, ils se répandirent à travers toute l'Afrique de l'Ouest et au-delà. Ils furent de véritables vecteurs de l'islam dans cette partie de l'Afrique.
 5. Plur. de *kongol* : parole, ces formes de la pensée, de ces discours, de ces mots et ces bouts de phrases, etc.

communauté haalpulaar. Mais aussi mettre en évidence les multiples facettes qu'épousent les trajectoires du changement dans la société. Si nous admettons, avec Angelo Maliki Bonfiglioli (1988 : 2), que le « changement constitue la tendance de base de tout système social et toute société réelle est un processus dans le temps : sa situation démographique, écologique, économique et politique évolue non pas dans un environnement fixe, mais dans un environnement qui ne cesse de changer », celui des haalpulaar a beaucoup changé. Leur « pays » et leur univers imaginaire ont éclaté depuis très longtemps et ils s'inscrivent aujourd'hui dans le « temps du monde » et dans les retournements multiples qui le caractérisent.

Une société stratifiée aux barrières sociales rigides

De la révolution *toorodo* (mouvement intellectuel et militaire)
à l'atavisme des comportements

Comme nous l'avons vu, la société haalpulaar est fortement hiérarchisée. Si, cette stratification tire son origine des activités socio-économiques, nous assistons, à la fin du XVIII^e siècle, à l'émergence d'un Parti maraboutique (les *toorobbe*) qui devient très vite une classe sociale (intellectuelle) détentrice du savoir islamique, du pouvoir économique et politique⁶. Dès lors, l'islam se transforme en un élément d'identification et en un prétexte pour la re-hiérarchisation de la société. De fait cette nouvelle catégorie absorbe des éléments issus de plusieurs groupes sociaux. Alors que, à l'origine, elle était ouverte à tous ceux qui, par leur savoir, pouvaient justifier de leurs connaissances de la religion musulmane, elle s'est rapidement fermée. Le parti devient élitiste, les nobles (*toorobbe*) deviennent des clercs (*seerenbe*). Même si beaucoup d'entre eux rejoignent la plèbe, leur statut social et leur filiation les font bénéficier plus que les autres de la réorganisation socio-politique⁷. Ils intègrent cette aristocratie qui se constitue à partir de 1770.

Beaucoup de futurs nobles changent de patronyme afin d'échapper à la vindicte révolutionnaire (déchéance sociale, marginalisation économique et

6. Lire à ce propos les thèses de M. M. KANE (1987), Oumar KANE (1986), ainsi que l'ouvrage de David ROBINSON (1975).

7. *Feccere* Fuuta considérée comme une révolution agraire. À mon avis cette révolution n'a profité qu'à la classe montante. La révolution des clercs musulmans participe de la rigidification et de l'institutionnalisation des statuts sociaux, des rôles et des privilèges qui leur sont attachés. Révolution dont les impacts bénéfiques ont été exagérés. Ils alimentent encore aujourd'hui la geste et le panthéon imaginaire des Haalpulaar'en. La relecture de cet événement et de ses conséquences socio-économiques s'impose afin de déterminer comment il a conduit à l'émergence d'une compétition acerbe pour le contrôle du pouvoir politique, économique, social et religieux. Cette compétition semble avoir été à l'origine de l'assassinat du premier *almamy* Abdul Qadir Kan et de l'instabilité politique qui s'en est suivie.

politique) et de profiter de l'ascension sociale qu'assure l'adhésion au Parti maraboutique. Cette période est caractérisée par des reconversions faites de nouvelles alliances et/ou d'allégeances de toute nature dont l'histoire et les mécanismes restent jalousement enfouis dans les mémoires. Les manipulations généalogiques sont l'une des caractéristiques fondamentales de cette volonté de dissimuler les origines.

La forte hiérarchisation de la société haalpulaar se dévoile à travers tous les aspects qui président à son fondement. Elle s'observe le mieux et de manière symptomatique dans la distribution des terres de culture, l'un des aspects les plus importants de l'organisation socio-économique. C'est autour de la terre que sont bâties l'économie familiale et les relations entre les différents membres de la société. Toutes les relations sociales s'y projettent. Elles sont le lieu privilégié de la construction de l'identité paysanne du Fuuta. Il n'est pas exagéré de soutenir que la société a des liens affectifs avec les terres inondables du Waalo⁸.

La répartition des terres suit la logique de hiérarchisation de la société. C'est ainsi que Jean Schmitz (1994 : 420) constate que la « société haalpulaar est organisée à l'image d'un triangle » : au premier sommet nous retrouvons ceux qui sont désignés comme nobles (Les *toorobbe*, les *fulbe*, les *sebbe* : guerriers et les *subalbe* : pêcheurs), le second sommet est occupé par les artisans (*waylube* : forgerons, *maabube* : tisserands, *lawbe* : boisseliers, *sakeebe* : cordonniers) et le dernier est occupé par les esclaves (*maccube*). Ce triangle social se projette « sur le dispositif grossièrement auréolaire d'une cuvette de décrue située dans le lit majeur » (*ibid.* : 421).

La partie qui est régulièrement inondée est contrôlée de manière systématique par les nobles (*toorobbe*, *fulbe* et *sebbe*), la partie médiane revient de droit aux « titulaires des autres fonctions en particulier les électeurs des chefs de terre, les titulaires des autres fonctions et les nouveaux venus dans le village ». Les parties les plus hautes, rarement inondées et les moins fertiles, reviennent aux esclaves. Le plus souvent, pour accéder aux terres de culture, les esclaves ont recours au *rem-petien* (métayage)⁹. J. Schmitz constate pour les temps modernes que l'absence d'un groupe des structures chargées de la gestion d'une coopérative, découle, souvent, de l'usage de stéréotypes. À Barengol (au Sénégal), les *Fulbe Yaalalbe* sont sous-représentés dans la coopérative agricole qui gère les Périmètres irrigués villageois (PIV) bien qu'ils soient majoritaires dans le village. L'auteur en déduit que « la sous-représentation des Peuls du waalo est sans doute due au fait qu'en

8. Terres de décrues dont le contrôle suscite des conflits inter et intra-familiaux. Elles étaient au centre de l'économie paysanne du Fuuta. Malgré les réformes foncières en Mauritanie et au Sénégal, les Haalpulaar restent attachés à sauvegarder leurs droits traditionnels. Leur mise en valeur (par le biais de l'irrigation) est secouée par les réticences des autorités coutumières.

9. Pour mieux saisir le système du métayage, sa naissance et son mécanisme, consulter à ce sujet l'ouvrage de Olivier LESERVOISIER (1994 : 89-96).

cas de présence simultanée de différents groupes statutaires, les “agriculteurs”, arguant de stéréotypes sociaux, s’attribuent la prééminence dans les PIV » (*ibid.* : 429). Cette situation semble découler, directement, de la refonte des modes d’attribution des terres et de la redistribution des rôles politiques après la prise de pouvoir par le Parti maraboutique.

Durant la révolution, nous assistons au défrichement des forêts et à la fondation de foyers coraniques (*dudde*)¹⁰ dynamiques où affluent des disciples (*almubbe*), issus de toutes les couches sociales et provenant de toutes les régions, ou venant d’autres contrées ouest-africaines. L’islam et ses codes de comportements deviennent la mode et nous assistons au bannissement de toute manifestation à caractère profane. Ces réjouissances populaires et les séances de divination (tels le *dillere* des tisserands, le *pekane* des pêcheurs) qui les caractérisent sont considérées comme des manifestations anté-islamiques dont la pratique est en contradiction avec la volonté des marabouts d’assainir la société. Dès lors débute l’émergence d’une nouvelle société fondée sur la reconnaissance de la hiérarchie et l’assignation de places devenues immuables. La condition de l’individu, ses attributs et sa reconnaissance sociale dépendent désormais de son sang et non des vertus ou qualités liées à sa valeur humaine intrinsèque.

Une volonté de faire : « Ta place est là »

La cellule familiale comme fondement premier
de la différenciation sociale : « Effets d’appartenances »
et/ou « besoin de reconnaissance »

Dans ma prime jeunesse, on a tenté de m’inculquer une éducation digne de mon prétendu rang social. Mais mon itinéraire personnel, ma rébellion sociale et mon caractère iconoclaste ont eu raison de cette façon d’appréhender les choses. En un mot j’ai failli à la tradition. On me demandait d’aller de pair avec mon *pasiraado*, c’est-à-dire mon *alter ego*, mon semblable social : cousins et autres proches parents. Le *pasiraado* est censé être celui avec qui, malgré nos différences, nos sensations et nos aspirations, je dois nécessairement m’accorder, m’entendre afin de perpétuer spontanément non seulement nos liens familiaux mais aussi le statut qui leur est attaché. La reproduction de cette situation sociale contraignante, rigide, fermée et forcément classificatrice doit être notre œuvre commune. Ma famille de naissance, mon extraction sociale sont les lieux de mon inscription identitaire. Ils légitiment mon rang dans la hiérarchie verticale et horizontale de la société. Dès lors les compagnons (*jaadido*, plur. *yaadibe*) sont triés, choisis

10. Les foyers coraniques ont soit disparu ou leurs activités ont ralenti avec les mutations en cours et la multiplication des écoles « modernes ». Pour un exemple consulter avec intérêt l’article de I. A. SALL (1998).

et identifiés en fonction de nos liens de sang (*yiyam*) et de la place qui doit revenir, de droit, à chacun dans son groupe d'âge (*fedde*, plur. *pelle*). Mon comportement en privé et en public est étudié. Bref, je devais être dressé comme un animal afin que je puisse intérioriser les mêmes sensations et les mêmes réactions que l'ensemble des membres de ma lignée et au-delà être le sosie — sur tous les plans — de celui dont je porte le prénom¹¹. Ma façon de parler (ne jamais proférer des insultes et des gros mots, sinon je peux être confondu avec le pêcheur (*cuballo*) ou le griot (*gawlo*)¹²), de rire, de manger, ceux que je dois fréquenter et avec lesquels je dois commercer, tout cela est calculé et mesuré. Mon habillement est vérifié afin qu'il soit l'objet de commentaires flatteurs. Bref ! Je dois être avec ceux qui ont le même sang que moi (*yiyam ngootam*).

Dès cet instant, mon *iwdi* (origine généalogique, mythique) et mon sang deviennent des « identificateurs » et des moyens de classification pour les autres membres de la société. C'est ma carte d'identité sociale ; d'où l'idée de *heptinde yiyam* (reconnaître un individu par son « sang »). On procède à une simple reconnaissance de son faciès — ressemblance physique à l'un de ses parents — qui peut s'avérer fausse. Dès que quelqu'un te demande ton patronyme (*yettoode*), il te classe dans une filiation paternelle (*duhol*) et cherche dans sa carte sociale imaginaire ta maisonnée d'origine. Il identifie ensuite ta mère et sait à qui il parle (*hol moo haaldata*). Et s'exclame : *bii kaari* (fils d'untel) et te rend des hommages en fonction de ta catégorie, de ton père, de ta mère ou de l'un de tes ancêtres. Il est admis, sans exagérer, dans le milieu haalpulaar que « chaque individu se détermine en fonction de la catégorie dans laquelle il est né » (Ogawa 1994 : 282). Entendus dans ce sens, mon identité, mon moi, voire mon être se noient dans le magma de ma lignée (*leniol*). Prise comme telle je n'ai aucune autre individualité en dehors du groupe de même sang que moi. Car c'est par lui que je mérite ou non les honneurs qui me sont rendus. Je suis supérieur à ceux que la société stigmatise et toise.

L'énonciation de la volonté de dominer et le langage qui consiste à faire accepter à l'autre l'acte de domination trouvent tous les deux leur justification dans l'insertion de chacun « dans un réseau de places et de pratiques » qui se manifeste dans la quotidienneté des rapports entre les individus. La société invente, crée et génère des modes de comportement qui induisent soit la frustration, la honte et/ou l'enchantement et la sur-valorisation puisés dans l'origine supposée (*iwdi*). La société haalpulaar a, dans son vocabulaire

-
11. On m'a toujours signifié au sein de ma famille (tantes et autres proches) que je n'avais pas hérité des qualités et valeurs religieuses et humaines de mon homonyme. Il était, semble-t-il, un grand marabout reconnu comme tel. Mais, moi, j'avais une autre individualité à faire valoir. La société nous intime d'être une sorte de réincarnation de ceux qui nous ont précédés et dont nous sommes censés porter le sang. C'est le sens de notre vie.
 12. On entend souvent dire *gawlo tuute hunuko mako*, qui signifie littéralement « un griot a craché dans sa bouche ».

social, la capacité soit de chosifier les uns, soit de survaloriser les autres. Tout cela permet la mise en place d'« une manière de penser investie dans une manière d'agir, d'un art de combiner indissociable d'un art d'utiliser » (de Certeau 1998 : XLI) et de manipuler cet arsenal de représentations historiques, sociologiques et mythiques. Ce langage et son mode de transmission aux générations futures et les comportements qu'il génère légitiment l'existence des catégories sociales et participent d'une manière ou d'une autre à leur perpétuation. Tous les acteurs sociaux, sans exclusive, sont impliqués dans la reproduction théâtrale de cette machination sociale, et la cellule familiale agit comme le lieu privilégié de la « fabrication en série » de ces acteurs sociaux agissant dans le sens d'un maintien quasi-dogmatique de la situation. L'individu n'est compris et accepté que s'il est inscrit dans un « réseau de relations humaines qui existaient avant lui » et « qu'il contribue à former »¹³. Son identité est fortement « liée à l'estime qu'il peut porter à son groupe d'appartenance [...] à la position » (Schnapper 1998 : 148) et au rôle de ce même groupe dans le maillage de la société.

Chaque famille, chaque *endam*¹⁴ et chaque lignée doit produire des règles, un langage, une cosmogonie et des imaginaires qui agissent comme des garde-fous pour veiller à la pérennité et à la pureté du groupe. Chacun se fait une spécificité de sa personne en fonction de l'éducation par son origine¹⁵. Cette clôture fait que chaque catégorie sociale agit comme un champ magnétique qui attire vers lui tous les éléments de même charge. Dès lors, un mariage hors de la lignée familiale est vécu comme une honte, une insulte voire une déchéance qui irradie l'ensemble de la société et qui rompt sa dynamique historique et sociologique. La lignée est souillée (N'Gaïde 1999 : 161-163). Ainsi le « fauteur » est-il banni, mis au ban, haï et abandonné dans sa déviation sociale, et l'on implore tous les dieux pour qu'un malheur le rattrape et l'anéantisse.

La lignée est, certes, importante mais l'unité familiale (*galle*)¹⁶ joue aussi un rôle prépondérant dans l'identification des individus. En effet, chaque lignée se subdivise en maisonnées (*galleeji* plur. de *galle*) hiérarchisées, en fonction du rôle particulier de chacun, de leur filiation à un ancêtre « valeureux » ou non dans l'histoire globale de la société. Tout cela participe à la définition du statut de l'individu, à la vision qu'on a de lui, de l'espoir et des attentes qu'on fonde sur sa future position sociale ; d'où l'idée de *artudde* (hériter de l'ensemble des qualités d'un père, d'une mère ou de

13. Pour reprendre les idées de Roger Chartier, développées dans l'Avant-propos du livre de N. ÉLIAS (1999).

14. Filiation utérine, mais elle peut aussi signifier une longue complicité entre groupes de familles ou entre individus.

15. Comme le note Elisabeth BOESEN (1997 : 36) parlant de l'identité des Peuls du Bénin.

16. Unité familiale, non dans son sens restrictif de simple concession et de propriété foncière, mais dans son sens de maisonnée rassemblant des éléments de « même sang ».

l'un de ses ancêtres éponymes qui ont marqué positivement ou négativement l'histoire de la communauté). L'individu est renvoyé à sa lignée et à son origine. Mais la société, dans le cas d'un fils, d'un petit-fils, d'un neveu, ou de tout autre ayant dévié de la trajectoire sociale tracée et du conformisme communautaire dont ils auraient dû faire montre depuis leur naissance, utilise une autre maxime « le fils n'hérite pas des qualités, mais naît avec les siennes » (*biddo arta ta arat*)¹⁷. Je pense que tout cela instaure chez l'individu un déchirement interne difficile à assumer entre ce qu'on doit être et ce que la famille d'origine et la lignée veulent faire de nous. Cet imbroglio social génère, soit le refus du changement soit des contestations sociales au sein de la communauté. Beaucoup ont joué l'une ou l'autre situation pour devenir « les gardiens du temple » (Kane 1995) profitant largement de ces codes de comportement ; ou devenant les profanateurs des vestiges de la société. Ceux que le maintien du *statu quo* enchante, observent chaque geste de la société et cherchent à conforter leur position sociale. Ils ont recours à cette illusion qui veut faire croire à la virginité originelle de leur ascendance. C'est ce mouvement répétitif, devenu mécanique ou, plus exactement, instinctif, qui bloque la machine sociale dont les membres aspirent aux changements. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, des intellectuels de la société haalpulaar se complaisent dans cette hiérarchisation qui permet à un individu, à un moment donné de son histoire personnelle, de ressembler à ses ancêtres et de tirer un profit social de cette position. Dès lors, il lui est demandé d'assumer des qualités personnelles de cet ancêtre éponyme mythique, dont les actes chevaleresques sont rappelés, magnifiés et amplifiés selon les circonstances.

Ma fréquentation assidue des autres membres de la société et surtout des tisserands (*maabube*)¹⁸ m'a permis de comprendre l'ingéniosité et l'importance de l'éducation familiale dans sa manière d'inculquer les codes de conduite à ceux qui sont appelés à prendre la relève sociale. C'est dans ce milieu que j'ai pu apprécier la dimension (la religiosité) que peut revêtir le respect de la hiérarchie familiale et sociale. C'est dans ces familles, où l'on a tenté de m'assigner une place de manière ironique¹⁹, mais toujours

17. Combien de fois n'ai-je pas été victime de cette forme d'insulte et d'invective sociales. La société a le malin plaisir, pour chercher à mettre mal à l'aise ou à éveiller une certaine vanité, d'invoquer les qualités du père ou de la mère comme s'il fallait à tout prix reproduire ce type de comportement. Cela produit un terrible agacement et une profonde tourmente dont le résultat est ce questionnement permanent sur soi et sa valeur intrinsèque.

18. Je souligne que les *maabube* ont joué un rôle prépondérant dans le *jihad* d'Al hajji Umar Taal au Soudan français (actuel Mali). Ce sont de grands poètes ingénieux et malins. Mais la culture populaire veut faire croire que cette intelligence se mue en folie quand ils vieillissent : *maabo so naywi haangete*. Nous devons à l'un d'entre eux, Lamin Maabo, un long poème sur la « guerre sainte » du prophète toucouleur Al Hajji Umar Taal. Consulter à ce sujet l'article de Moustapha KANE, Sonja FAGERBERG-DIALLO & David ROBINSON (1998).

19. Soit que je ne la connais pas ou la résume en termes religieux. En effet il m'était toujours demandé de diriger la prière, sachant que je n'étais pas à cheval sur

avec sincérité et non sans pitié pour ma personne jugée perdue. Mais j'y ai aussi découvert une certaine liberté d'expression qui peut régner dans l'espace familial. C'est dans le microcosme familial que se forment nos comportements et nos rapports avec les autres. C'est au sein de ces familles de poètes que j'ai pu observer, de manière microscopique, les enjeux que constituent la détention d'informations « sociales sensibles », informations qui peuvent compromettre l'équilibre familial voire de la lignée dans sa globalité. Ces informations sont, très souvent, utilisées pour tenir en respect les autres et/ou devenir le fondement de rapports entre plusieurs familles. Celles-ci deviennent, par leur proximité géographique et sociale, des *satti-diibe*, c'est-à-dire des unités familiales ayant vécu depuis plusieurs générations ensemble et ayant en commun une certaine histoire.

L'interpénétration des familles peut être forte au point que les uns et les autres se considèrent comme des *bandiraabe*, parents dans le sens le plus large du terme (étant entendu qu'ici la parenté n'appelle pas forcément un lien de sang). Mais toujours est-il que la barrière sociale reste rigide d'où le paradoxe de cette parenté qui repose en réalité plus sur des entraides mutuelles (*ballondiral*) ou sur la compassion après un malheur quelconque (*sunaare* : affliction). Ces pactes sociaux sont perpétués voire vénérés de génération en génération. Mais bien que les familles soient proches les unes des autres dans ce type de rapports, les mariages inter-familiaux restent problématiques sinon impensables. Tu dois rester là où tu es et ne pas avoir de prétentions sexuelles (*mi wonna passo ma de pasiiraado*). L'amour avec l'autre devient impossible donc impensable. Il est, dès lors, dans la conscience populaire, inimaginable d'avoir des rapports sexuels avec une forgeronne (*baylo*) par exemple. Ce serait un véritable sacrilège car source de malheurs et de déchéance sociale. Les règles matrimoniales sont strictes et caractérisées par une forte endogamie entre individus de même statut social (N'Gaïde 1999 : 161). Simultanément la femme esclave (*kordo*) est utilisable, consommable sans barrières. Le maître, de quelque extraction qu'il soit, a droit à une cinquième femme (*taara*), mais cette dernière doit être de condition servile et ce mariage l'affranchit de fait. Mais ses enfants, issus de ce mariage, risquent, malgré tout, d'être toisés car le propre de la société reste l'absence d'oubli. La société haalpulaar est historienne et très pointilleuse²⁰ dans sa manière de transmettre la connaissance généalogique

certains principes. D'ailleurs je répondais toujours : « Si le *toorodagu* (le fait d'être *torodo*, donc noble, supérieur et suffisant en un mot le musulman par excellence, mais le contestataire de l'ordre arabe par défiance et concurrence ?) se résume à la connaissance de l'islam je n'en suis pas un. »

20. Cela n'est pas toujours vrai car beaucoup cachent leur origine sociale et éliminent de leur lignée tout individu dont l'origine est « suspecte ». Au temps colonial beaucoup de ressortissants du Fuuta Tooro (hommes et femmes) quittaient leur village pour migrer vers d'autres contrées et changer de patronyme afin de se « dissoudre » dans leur société d'accueil. Ce phénomène de reconversion identitaire peut être une piste de recherche intéressante afin de déterminer comment la société haalpulaar a produit sur le long terme des parias qui, pour échapper

et les mythes qui l'entourent. À partir de ce moment le *duhol* (la filiation paternelle) perd son rôle identificateur car le *endu* (le sein, donc la filiation maternelle) prend le dessus (*muynude* : téter).

De ce fait le sperme est vidé de son caractère viril et le lait maternel devient le seul marqueur si l'individu en question commet une faute quelconque (*O muyni ko kossam kordo* : il est nourri au sein d'une esclave). Cette origine peut toujours être rappelée à tout moment. Les Haalpulaar partagent cette vision avec d'autres sociétés tels que les Arabo-Berbères de Mauritanie. En effet, E. Ann McDougall (2000 : 122) constate que les enfants issus de ces mariages mixtes étaient « libres » (*free*) mais le stigmate de leur origine servile demeurait souvent.

Le fils du maître apprend à faire l'amour avec la fille de l'esclave²¹ de son père ou de sa mère. Il en dispose comme d'un objet. Son sexe lui appartient et en accomplissant son acte il n'est pas mû par un quelconque sentiment d'amour mais seulement par cette volonté de satisfaire la pulsion animale qui l'habite. Alors qu'il la possède et jouit d'elle, leurs corps s'enlacent, leur sueur se mélange, voire leur sang, car de cet acte peut naître un enfant (bâtard). Son désir de « posséder cette dernière tout en se laissant posséder et habiter par elle » se traduit dans cette jouissance. Elle aura sa faveur toute la vie durant ou l'objet d'un oubli total. Cet acte doit être ignoré de tous et rester dans le livre des secrets sociaux. Dans d'autres sociétés peules, le prince qui n'a pas pu avoir d'enfant peut prendre une concubine (appelée *culaado*, dans le nord Cameroun). On retrouve la même pratique dans les sociétés wolof, comme le constate James F. Searing pour le Kajoor (2000 : 34).

Analysant les contes dans le milieu peul du nord Cameroun, Ursula Baumgardt (1994 : 307) explique qu'un prince qui souhaite avoir un enfant s'accouple avec une esclave. Mais une fois l'enfant né, le sort de la concubine est inconnu « ce qui confirme sa fonction essentielle de procréatrice ». Cette pratique se rencontre dans d'autres sociétés peules comme celle de Kolda (N'Gaïde 1999), mais aussi dans la société arabo-berbère de Mauritanie (McDougall 2000 : 122). Ce qu'il faut noter ici, c'est aussi la possession, l'usage et l'abus qu'on fait de l'esclave et qui démontre en fait sa bestialité (chosification). Les esclaves sont des « non-personnes » (*non people*) comme le souligne E. Ann McDougall pour ceux de Mauritanie. Mais qui procréé avec une « bête », que devient-il à son tour ?

L'esclave est le plus défavorisé de tous car il est possédé. Il n'a pas d'existence humaine, car il n'a pas conscience de son être. Il ne peut en être autrement car il n'est qu'une masse de force (*doole*), de muscles (image qui renvoie à son travail physique) et de chairs difformes (*kette*) qui pendent

à des conditions d'humiliation permanentes, prenaient le chemin de l'exil. Les archives coloniales révèlent quelques aspects de cette situation.

21. *Korgel*, diminutif de *kordo*, avec tout le mépris social qu'il renferme.

du fait de sa gloutonnerie²². Son attribut d'être humain est dès lors discutable car il ne répond pas aux normes de civilité édictées par la société. Il est un objet étranger à la société, sans histoire et sans racine (N'Gaïde 1999). Il est qualifié de *puydo* (de *puyndam* : inculte), incapable de discerner quoi que ce soit. Il s'inscrit en négatif sur le tableau de la société. La conscience de l'être, dans sa dimension transcendantale, lui est déniée. L'esclave est privé d'intelligence (attribut humain par excellence) et fonctionne selon ses instincts. Il exécute tous les travaux répugnants que son maître lui assigne. C'est un outil (*kuutorgal*) (N'Gaïde 1999 : 153). Il est classé dans l'univers des « choses d'utilité » (Mbembe 2000 : 238). Il n'est rien d'autre qu'un être mécanique (robot). Il est catalogué dans le monde de l'immédiateté, donc celui de l'animalité (*ibid.* : 217-263). Il ne jouit pas de son être. Voilà la place attribuée à l'esclave. Elle lui est propre, elle lui sied et il doit s'y conformer jusqu'à la fin de sa vie.

L'esclave « est condamné à demeurer une chose : la chose de quelqu'un d'autre » (Delacampagne 2000 : 238). Il est présent dans toutes les activités de ses maîtres. Des menus travaux aux missions secrètes, il est utilisé contre toute logique humaine. Pendant ce temps, son épouse s'investit par sa force et son abnégation dans la préparation des mets pour toutes les fêtes de la famille du maître. C'est durant ses ripailles sociales que leur rôle est le plus voyant. Ils s'investissent totalement pour la réussite de la manifestation (N'gaïde 1999 : 159). Tout cet assemblage relève de la volonté du noble de démontrer aux autres ses capacités de mobilisation et sa volonté de perpétuer sa place dans la hiérarchie sociale. Le spectacle social a pour finalité d'alimenter le panthéon des hauts faits de la famille du noble par rapport aux égaux sociaux (*fasiraabe*, plur. de *pasiraado*) qui sont aux aguets pour médire (*gningde*) à la moindre faute de leurs concurrents sociaux. Ainsi, les griots (*awlubbe*)²³ diffusent la nouvelle à travers le village, et toute la contrée reçoit l'écho des bienfaits de la famille. Même si les anciens maîtres n'usent plus, comme bon leur semble, de la force de leurs anciens esclaves, notons qu'ils restent redevables l'un de l'autre²⁴. Ainsi donc, ils perpétuent

22. On parle de *suy suy maccube* quand la proportion du lait est inégale à celle du couscous. Le couscous se compacte et perd toute sa saveur et surtout sa valeur nutritive. L'essentiel étant de se remplir le ventre, donc la qualité n'a aucune importance (*yoo reedu nibbide* : que le ventre s'assombrisse, pour une traduction littérale, donc « se gaver sans aucune réflexion »).

23. Depuis quelques années des mutations évidentes s'opèrent car les *rimbe* font la même chose que ceux qui sont classés comme des *nyenbe*. En effet ils s'investissent dans les travaux et activités : mariages, baptême... des autres catégories sociales. Mais aussi ils tendent la main (font la manche) pour recevoir des autres, car ils se sont appauvris ; s'ils ne l'étaient pas déjà. Je signale aussi que quelques nouveaux riches s'exécutent de manière ostentatoire comme pour se venger « socialement ».

24. En effet chacun d'entre eux offre à l'autre son soutien et ses prestations, même si on peut noter un certain déséquilibre dans les services qui sont rendus par les uns et les autres. Je me rappelle, il y a plus d'une vingtaine d'années, un jour de fête de *tabaski* (fête du mouton), l'esclave affranchi (*cootiido*, du verbe *sootaade* : racheter sa liberté ou, pour employer le terme exact, un *gallunke*) qui

« inconsciemment » cette situation. Et cela rappelle, étrangement, des rapports d'allégeance antérieurs (N'Gaïde 1999 : 163).

L'ordre est tel que l'esclave ne peut contester ces attributs qu'il est obligé d'accepter. À côté de cela « il réalise des coups dans le champ de l'ordre établi » (de Certeau 1998 : 45). Malgré sa situation d'infériorité, je pense que l'esclave déploie, parallèlement, une véritable stratégie et « un art de vivre dans le champ » de la société qui a décidé de le stigmatiser par rapport aux autres membres de la communauté. Tout en acceptant d'être l'objet de ces manipulations sociales, l'esclave jouit des retombées de la vanité des autres. Mais cela n'est point suffisant, ni exaltant pour un individu dont l'humanité est contestée. L'esclave a été tout cela en même temps et le demeure dans les consciences. En effet, la machination sociale a durci « cette description [...] pour devenir un stéréotype » (Searing 2000 : 33). Si j'ai insisté sur la condition de l'esclave (l'anti-homme pour la société), c'est surtout pour démontrer l'immutabilité, dans les consciences, des statuts et des places qu'on assigne à l'ensemble des catégories sociales.

Aujourd'hui, d'autres réalités se profilent à l'horizon et font douter les uns et les autres du fondement et surtout de la pertinence de ces enseignements. D'autres critères entrent désormais en jeu afin de déterminer le poids social de chaque lignée, de chaque maisonnée et, au-delà, de chaque membre de la famille, donc de l'individu lui-même. La société s'atomise et la lignée qui, jadis, servait de moyen d'ancrage social et territorial a tendance à devenir, dans certains cas, un simple référent nostalgique. Mais notons aussi que beaucoup de descendants des familles prétendues nobles tentent de réactualiser leurs anciennes positions pour se hisser au sommet du pouvoir et surtout

avait l'habitude d'égorger le mouton de mon père était venu avec un retard conséquent. À la question de savoir ce qu'il faisait tout ce temps, il répondit qu'il était en train d'égorger son mouton. Ce qui était tout à fait naturel. Et mon père, dans une réaction inopinée, lui rétorqua : « Depuis quand égorges-tu ton mouton avant le mien ? » J'étais là sans mots. Il m'était impossible d'intervenir dans cette conversation « anodine » dans le milieu haalpulaar. Je signale que son épouse est une descendante d'anciens esclaves de ma lignée paternelle et que, lors de la promulgation de la loi de 1981 abolissant l'esclavage en Mauritanie, elle est venue réitérer à mon père son statut et surtout son allégeance éternelle. Ma mère a toujours utilisé ses services et mes sœurs ceux de ses filles. Il y a plusieurs années, pour la première visite de l'épouse de l'aîné de ma famille, beaucoup d'autres esclaves supposés appartenir à ma famille paternelle ont défilé dans notre concession. À chaque fois que l'un d'eux saluait l'épouse (je signale qu'elle est peule, mais étrangère à ma lignée), ma mère lui disait : « *Salmin o ko faggudu bammako jeyya* », « Salue ce monsieur, il fait partie des "acquisitions de son père" ». » Après avoir pris congé de cette séance de présentation particulière, mon ami *maabo* me dit : « Ta mère se permet sans gêne aucune de présenter ces messieurs en termes peu élogieux, et les autres de répondre par un sourire qui traduit leur soumission. » Et pourtant, dans leur concession, leur ancienne esclave et ses descendants font toutes les corvées de la maison et sans repos : de la cuisine au puisage de l'eau. Cette forme d'esclavage est sournoise et subtile, mais elle permet d'apprécier à quel point les statuts restent intériorisés et prégnants dans la quotidienneté de la société haalpulaar.

contester aux autres l'ambition de vouloir s'insérer dans le tissu politique local, régional et national. Le jeu politique est investi par ces querelles qui sont à l'origine de scissions internes dans les villages et villes de la vallée²⁵. L'origine et les fantasmes qui l'entourent deviennent une ressource politique que les partis n'hésitent pas à manipuler pour construire et consolider leur hégémonie. Ils réveillent ainsi d'anciennes compétitions, d'anciens conflits de préséance au sein de la société tout entière.

Pestilence²⁶ et pourriture²⁷ : jeux, enjeux et subtilités sociales

De l'historicité d'une « configuration » : les sources (ressources) d'une vanité

Les stéréotypes, les images qui en découlent et l'imaginaire qui se construit tout autour sont de véritables moyens de codification du statut social des individus. Ils sont transmis aux enfants dans le cercle familial, première école sociale, dans la classe d'âge (*fedde*). Celle-ci constitue la reproduction consciente de la structure de la société car elle est hiérarchisée en fonction de l'extraction sociale des jeunes qui la forment. Chaque individu y occupe sa place sociale. Même au *dingiral*, espace de jeux pour les enfants, un grand espace qui est, par excellence, celui de la rencontre des jeunes à la tombée de la nuit (c'est le *pencu*)²⁸, on occupe la place. C'est un espace

25. Dans un article à paraître, « Démocratisation, ethnicité et tribalisme : jeux identitaires et enjeux politiques en Mauritanie », l'historien mauritanien Mahamadou Abdoul aborde cette question.

26. Pestilence est pris ici au sens latin du terme *pestilantia* « maladie épidémique ».

27. La pourriture doit être comprise dans le sens de l'altération, de la décomposition et donc du changement. La société haalpulaar est tout cela en même temps. Dans son comportement quotidien, elle épouse le caractère d'une pestilence car elle reproduit de génération en génération les mêmes codes de valeurs, mais en même temps elle est le lieu de changements magmatiques que seuls ceux qui ne sentent pas et qui ne perçoivent pas les mutations en cours, refusent de croire et d'admettre.

28. Dans le milieu haalpulaar, il épouse plusieurs fonctions complémentaires : c'est le lieu des rencontres, des discussions, des déballages des intrigues de la société et de ses commérages, mais aussi un lieu de socialisation par excellence. C'est, généralement, un espace vide de toute occupation, le « front » d'une mosquée « *tinde jamaa* », comme on le désigne en milieu haalpulaar, ou tout un autre lieu capable d'accueillir les jeunes. Je me rappelle au milieu des années 1970, dans ma ville natale, je fréquentais deux espaces, « *tinde jamaa* » et un autre appelé « *lekaal bâ daaba'en* » (litt. : l'arbre des Bâ), sobriquet par lequel on désignait un jeune puisqu'il était très grand et que l'arbre sous lequel se rassemblaient les jeunes du village se dresse majestueusement devant la porte de leur concession. Les hasards de l'exil l'ont conduit aux États-Unis où il a pu découvrir d'autres espaces de socialisation totalement différents des nôtres, dans leurs formes et leurs structures, mais dont les fonctions d'éducation sont les mêmes. Pour comprendre le rôle, la centralité, les subtilités, les charges imaginaires et pratiques du *pence* en milieu wolof (mouride, en particulier), consulter le livre de Cheikh Gueye. Même si, par ailleurs, l'espace décrit par le géographe n'est pas celui des déballages ; c'est du moins un lieu de rencontre et de rassemblement.

de socialisation où chacun sait qui il est et avec qui il doit converser. C'est la place des « fêtes », le soir à la tombée de la nuit. Elle a disparu avec la forte urbanisation.

Ces éléments de reconnaissance sociale sont gravés dans les mémoires et se perpétuent à travers les âges tels quels, hérités de génération en génération. L'idéologie sociale enseigne que tout cela relève de l'ordre naturel des choses (*Koko tawaa* ou *Koko ronaa* d'où cette maxime *ko dum tawden do*, ce qui signifie : « Nous avons trouvé ces pratiques sur place »).

La mue sociale peut s'observer à travers le passage de l'espace de jeux aux « pistes » de danse dans les salons et chambres exigus où la proximité entre filles et garçons devient une réalité palpable. Le toucher devient un élément distinctif de la sexualité des jeunes sans distinction de statut²⁹. Toutefois, l'aire de jeu est un espace ouvert où toutes ces manœuvres sont difficiles à réaliser. C'est l'un des aspects des mutations sociales que l'urbanité et l'ouverture à la « modernité » ont engendré dans les villes et villages des Haalpulaar'en³⁰.

Dans le milieu haalpulaar, il n'est pas possible de procéder à des remaniements car ils dénaturent, défigurent et travestissent les réalités sociales. Par conséquent, on doit agir en fonction de l'ordre préétabli afin de ne pas rompre l'équilibre et la dynamique historique de la société. Cela répond, le plus souvent, à un besoin de sécuriser la lignée et de maintenir, dans les règles héritées des ancêtres, une manière de concevoir les choses et de les gérer. C'est une véritable fermeture sociale. La violence de la transmission de ce code se lit dans l'injonction qui préside aux ordres de se conformer aux réalités sociales. Ce comportement n'a d'égal que la volonté de posséder cet être fragile qu'est l'enfant et de tuer en lui sa vocation naturelle qui est de s'identifier et de ressembler aux autres êtres humains tout court. En agissant ainsi, la société veut tuer en cet individu son moi (*miin*) et lui

29. Je me rappelle, en 1981, un soir pour la première fois à Wothie, village situé à plus d'une vingtaine de kilomètres de la ville de Boghé, que les jeunes défendaient, après la promulgation de la loi abolissant l'esclavage en Mauritanie, que nous étions en « démocratie » et dans un « libéralisme social » symbolisé par la possibilité, offerte, à chacun, de choisir sa « chacune » sans distinction de statut et d'ordre. Il serait, à mon avis, intéressant d'étudier l'impact de cette loi sur la libéralisation des mœurs en milieu négro-africain de Mauritanie. Tous les observateurs se focalisent sur la société arabo-berbère où persiste encore une forme d'esclavage inique et anachronique. Ils oublient d'étudier les réalités sous-jacentes à l'organisation des sociétés négro-africaines.

30. L'alcool, le chanvre et les autres déviations font leur apparition dans le milieu haalpulaar : Podor, Ndioum, Hayre et Matam (Sénégal) symbolisent ces mutations où l'on voit apparaître des débits de boisson, des *clandos* ou bars ouverts sur les rues. Du côté mauritanien aussi, les jeunes des villes du Sud s'approvisionnent au Sénégal. Tout cela participe, d'une manière ou d'une autre, à la manifestation d'une nouvelle mentalité. Les techniciens et autres coopérants qui débarquent en milieu haalpulaar amènent avec eux leurs « traditions » et leurs pratiques qui sont différentes de celles des « autochtones ». Les jeunes, issus de l'immigration, apportent aussi leur part dans la reconversion des mentalités.

substituer un « nous » (*eneen*) exclusif et idéal. Dès lors, mon existence en tant qu'individu n'a de sens qu'en me comparant à l'Autre censé être inférieur et/ou différent. C'est dans son infériorité instituée que je me retrouve, que ma vie prend un sens et que mon humanité se manifeste. Je ne peux être « moi-même » sans me référer à l'image que je me fais de l'Autre avec tout ce que cela sous-entend comme dédain. Je me façonne une personnalité à partir de l'image que j'ai de lui et m'inscris ainsi dans la dynamique de la société. C'est en cela que je suis reconnu et respecté par mon entourage. La société s'enferme dans cet ethos imaginaire et développe des mécanismes ingénieux qui le reproduisent et le perpétuent. Ces différents aspects du parler « sont *marqués par les usages*, ils présentent à l'analyse les *empreintes d'actes* ou de procès d'énonciation ; ils signifient les *opérations* dont ils ont été l'objet, opérations relatives à des situations et envisageables comme des *modalisations* conjoncturelles de l'énoncé ou de la pratique ; plus largement, ils indiquent donc *une historicité* sociale dans laquelle les systèmes de représentations ou les procédés de fabrication n'apparaissent plus seulement comme des cadres normatifs mais comme des *outils manipulés par des utilisateurs* » (de Certeau 1998 : 39-40)³¹. Ces règles didactiques sont immuables, incontestables, incontestées et valables pour toute génération. Mais il est légitime de se poser la question de savoir si cette façon de parler et d'agir permet à la société de « maîtriser les uns par rapport aux autres » ?

Toujours à la suite de Michel de Certeau, admettons que « l'acte de parole n'est pas détachable de la circonstance » (1998 : 38). Il participe à la construction de « phénomènes sociaux » remarquables. Il est évident que dans les actes de parler, une société codifie les modes de comportements que tous acceptent ou feignent d'accepter en fonction des intérêts de chaque individu dans la stratification sociale.

Ce qui me semble important ici est qu'il ne faut pas seulement analyser cette manière d'écrire et de décrire comme une aberration, mais l'appréhender plutôt dans sa valeur symbolique et surtout dans sa capacité d'ordonner, et de donner sens au comportement de la société dans sa globalité.

L'impact du sens de ces paroles et de leurs subtilités ne peut être saisi qu'à travers une analyse non complaisante des sens figurés et du sens réel sous-jacents à la subtilité du langage. Le langage est le domaine par excellence des tournures, des non-dits, du lapsus et du supposé être. La pudeur sociale ne doit pas gêner l'analyste, sinon son interprétation peut altérer la charge conceptuelle de cet art de parler et d'agir. Une société ne peut pas être seulement saisie dans son énoncé sérieux, mais peut l'être aussi dans son insolence proverbiale qui, paradoxalement, est créatrice de normes de comportements et de conduites. C'est dans cette double dimension qu'il faut comprendre mes développements. Je m'inscris dans l'évocation de la nudité imagée de la société haalpulaar. En effet, dans le langage, considéré comme

31. Les termes en italiques, dans la citation, sont de Michel DE CERTEAU (1998).

grotesque et insultant, se cache une société nue et impudique, symbole d'une ivresse collective. Cet enivrement trouve son sens premier dans l'acceptation-simulation des principes de classification. Dans la société haalpulaar, le nu désigne, dans sa dimension insoutenable, le marginal, le fou (*kangaado*) par excellence, celui qui vit à l'écart de la société des humains et qui, ne maîtrisant plus ses sens, retourne à son état de nudité primaire : le jour de sa naissance. Du coup, celui qui « défie » les normes de la société est, très souvent, considéré comme fou. D'où cette forme de peur, qui habite les uns et les autres, de contrarier la société en contestant son mode de fonctionnement et ses normes.

Se refuser d'interpréter ces façons de parler, de dire et d'ordonner de la société dans toutes leurs dimensions équivaut à prendre le côté, simplement cru et superficiel de la métaphore. Comme le soutient Michel Foucault (1998 : 49) « le langage réel n'est pas un ensemble de signes indépendants, uniforme et lisse où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer une à une leur vérité singulière ». Au-delà de l'obscénité et des grossièretés se cachent tous les modes du dire, du penser, une manière de voir, une façon de nommer et une technologie de décrire l'Autre dans toute son incongruité sociale supposée. L'insulte abjecte est ici le condensé d'une image à décrypter et non à subir. Le langage codifie le pensé et la société le transforme de manière concrète en actes quotidiens et en normes de comportement. De lui, découlent la manière de « produire », « quadriller » et « imposer », mais aussi la capacité d'« utiliser », « manipuler » et « détourner » les « procédures stéréotypées reçues et reproduites par un groupe, ses "us et coutumes" » (de Certeau 1998 : 52). Voilà qui dit tout. Voilà qui exprime les libéralités de la société haalpulaar dans son semblant de masque et d'invisibilité. Parce que la tradition séculaire « joue sur ce que l'autre est supposé croire, elle est donc le moyen par lequel s'institue du "réel" » (de Certeau 1998 : 274). Mais ce réel institué doit-il continuer de définir le sens et les trajectoires multiples d'une société en devenir ? La question reste ouverte et demande une réflexion approfondie sur les multiples voies empruntées par la société. Je suis, pour ma part, convaincu que l'avenir de la société haalpulaar et de toutes les sociétés de manière générale réside dans l'analyse de ces comportements considérés comme relevant d'esprits marginaux et incapables de discerner le réel. Devons-nous continuer à croire à cette incrédulité ou nous soumettre aux contraintes d'une histoire qui évolue ? J'espère, pour ma part, qu'il est impossible de continuer d'avoir des rapports sentimentaux avec son histoire. Nous devons nous inscrire dans la perspective d'une avancée qui prend en charge les subtilités sociales en les évitant de leurs lapsus. Toute la société haalpulaar nage dans des lapsus langagiers qui se sont érigés en sens, en discours normatif et en code de comportement qui participent à l'identification des membres de la communauté. Si ce langage est celui des marginaux, d'une minorité ou de nostalgiques ataviques, nous sommes en droit de nous poser la question de savoir

comment il s'est mué en un discours idéologique, en un marqueur et, surtout, en identificateur social indélébile. L'unanimité est faite autour de ces manières de définir la société et d'appréhender son mode d'expression.

La société, dans son ensemble, est prise dans une transe que rythment ses façons de définir, de percevoir et de traduire l'Autre en termes inconciliables. Tout ce langage ressemble étrangement à une fiction théâtrale que les membres de la société se plaisent à exécuter. Pour prendre à revers ce que Michel de Certeau soutient, en parlant de « l'institution du réel » (1998 : 270-273), disons que les membres de la société ne doivent pas croire ce qu'ils voient mais ce qu'ils ne voient pas et ne peuvent interpréter car cela fait partie de la réalité quotidienne. Cette forme de simulacre ne peut pas se comprendre et surtout se transformer en convictions religieuses immuables. Elle emprunte les sinuosités profondes de la société dans lesquelles « ce qui doit être cru » peut être identifié avec ce qui est « vu ». La société haalpulaar a une forte capacité du montré. Elle joue, dans le sens intime de ce terme, les apparences primaires et tente de concentrer l'énergie de toute la société autour de ces principes-là. Tout cela constitue une idéologie sociale qui permet d'ordonner les rapports réciproques et de classer les individus les uns par rapport aux autres en fonction de leur origine supposée. Même si l'idéologie de manière générale est présentée comme n'étant pas la réalité, notons que son objectif est d'influencer cette réalité, de la travestir, et/ou de la dompter. Elle a pour finalité de mettre de l'ordre et/ou de se substituer à cet ordre. Si nous admettons que cette grammaire est l'énoncé d'une idéologie sociale haalpulaar, notons qu'elle sert à « renforcer l'adhésion de tout le monde à un code ou à un ensemble de prescriptions, à une sorte de “religion sociale”, ayant en elle-même une force déterminante » (Bonfiglioli 1988 : 7).

Nous pouvons vérifier cette manière d'instituer les choses dans le *pulaagu*, ce code de comportement peul qui traduit un « concept servant à régler la conduite des Peuls entre eux » (Diallo 1994 : 366). Pour en reprendre la définition la plus simple, disons que c'est un attribut réservé, du reste, aux seuls hommes libres de la société peule. Cet attribut fait prendre conscience aux différents membres de cette catégorie « qu'ils occupent une place particulière et privilégiée dans une société organisée hiérarchiquement » (Ogawa 1994 : 282). Il fonctionne comme un mode par lequel les libres s'identifient par rapport aux Autres et se différencient des Autres. L'institutionnalisation est très importante dans la société haalpulaar (cela n'est pas seulement spécifique à cette société) et ce rôle est joué par les griots, véritables spécialistes de la généalogie qui participent non seulement à toutes les manifestations de la vie de la société, mais aussi à la codification de ses actes et paroles. Ils sont à la base de la fabrication de la « geste sociale ». Ils sont considérés comme des « musiciens et gardiens des traditions et qui s'attachaient eux-mêmes à des familles importantes en tant que clients » (Searing 2000 : 39). Même si, aujourd'hui, ils restent liés à la société

et s'adaptent aux valeurs dites modernes, notons qu'ils ne s'attachent plus aux seules « familles importantes » socialement mais à tous ceux qui peuvent leur permettre de réaliser leurs besoins les plus immédiats.

Stigmatiser, toiser et classer : la jouissance du « moi-nous »

Les images dans la société haalpulaar renvoient à des considérations que chaque lignée se fabrique. Les rapports sont imagés. Ils sont symbolisés par des adages, des proverbes et des maximes qui rendent compte de la lecture qu'ont les acteurs sociaux de leurs propres relations quotidiennes. Le langage imagé est expressif. Il épouse très souvent des formes poétiques et littéraires, mais puise aussi dans la brutalité de l'insolence. La cohabitation entre les différentes catégories sociales n'a pas toujours été facile. Cela explique, en partie, la fécondité qui caractérise l'imaginaire social de chaque catégorie sociale qui crée un corpus spécifique par lequel il s'observe, négocie et lutte pour sa propre visibilité. Les façons d'observer sont dures, révélatrices et têtues devant les défis du temps. Ils interrogent notre entendement qui, très souvent, rejette du revers de la main les maximes et proverbes dont les charges négatives cachent mal le sens réel. Voici quelques boutades, maximes et proverbes qui montrent de manière crue que l'usage quotidien du langage peut épouser des formes insultantes, violentes et discriminantes. Cela n'est possible qu'avec la mise en place d'une « organisation particulière du vocabulaire, des conventions verbales marquées au coin de l'extravagance et de la vanité, des figures de l'excès dont la fonction est d'affubler la niaiserie d'un masque de noblesse et de majesté » (Mbembe 2000 : 163). Ma volonté est de pouvoir traduire, en fonction de mes perceptions, les multiples images qui permettent de classer les individus ou les catégories qu'ils forment.

Parmi les idées véhiculées qui montrent jusqu'où l'imaginaire social pousse sa façon de décrire les groupes et les attributs qu'il leur assigne, figure cette image grossière et métaphorique qui décrit le pêcheur (*cub-balo*) : *rega, rega buncang gaddal cuballo*. Au-delà de l'aspect insultant, je pense que ce bout de phrase exprime dans son cru ce que la société entend faire du pêcheur. Je m'explique en traduisant littéralement cette boutade insultante. Les deux premiers termes expriment le cheminement de l'excrément (*gaddal*, le suffixe *al* détermine quelque chose d'énorme et en pulaar il est associé à la négativité) qui vient obligatoirement d'un niveau supérieur à celui du fleuve donc de la berge abrupte. L'excrément dévale la pente et son contact avec la surface de l'eau produit cette onomatopée (*buncang* : tout corps solide et étranger en contact avec l'eau produit le même effet). Elle traduit sa force, sa vitesse mais aussi son énormité. Dans sa dimension démesurée l'excrément permet d'évaluer l'épaisseur du sphincter anal de celui qui l'a produit. La démesure de son anus et l'énormité de son excrément contrastent avec la petitesse de son esprit obtus et

expliquent son incapacité d'emmagasiner des connaissances. Dans l'imaginaire de la société, le pêcheur est considéré comme inculte.

Cette négativité est traduite dans cette autre maxime *haqqile lingu* (esprit de poisson) associé au pêcheur. Son esprit est assimilé à celui d'un poisson, qui malgré son aisance dans l'eau, son domaine de prédilection, est très souvent piégé par le filet. Et pourtant, l'ingéniosité technologique du filet (*saakit*) et du harpon (*dengere*) est l'œuvre du pêcheur auquel la société trouve des attributs de crustacé. Mais, au-delà du pêcheur, le qualificatif sert aussi à qualifier tout individu qui manque d'intelligence : *haqqilemano haqqile cuballo* (litt. esprit obtus comme celui d'un pêcheur). Le pêcheur est très souvent décrit comme grossier et vulgaire. Il se permet toutes les libertés verbales au point que celui qui prononce des insultes est identifié au pêcheur. Il est aussi craint. Il a la « maîtrise magique » de l'eau et des esprits maléfiques qui la peuplent. Il est détenteur d'un savoir (*ceffi*) qui est en train de disparaître du fait de la conjonction de plusieurs éléments : l'islamisation de la société haalpulaar, la sécheresse qui a fait presque disparaître les poissons du fleuve et l'entrée dans la modernité. Le *pekaan* en est la forme magique mais aussi poétique de ce savoir. C'est dans les rangs des pêcheurs qu'on compte de grands chansonniers dont l'un des plus célèbres reste Samba Joop (spécialiste du *leele*). Aujourd'hui encore celui qui représente la chanson haalpulaar dans le monde est issu de la catégorie des pêcheurs³². Ces quelques considérations permettent de comprendre comment la société assigne des rôles, détermine des places et les fige dans des images stéréotypées.

C'est dans le même ordre d'idée qu'il faut classer deux termes qui rendent compte de l'image associée au cordonnier (*sakke*) : *ngatta bippa* (*Ngatta* est tiré du verbe *ngatde* : mordre et *bippa* du verbe *bippude* : tirer, donc ce bout de phrase signifie littéralement « mord et tire ». Il existe une autre variante de l'expression *ngatoowo cawgu* qui signifie celui qui mord la peau). Au-delà de l'image qui traduit l'action de coudre se profile la liaison quasi-charnelle que le cordonnier entretient avec la peau (*cawgu*) d'un animal mis à mort et consommé. Le cordonnier entre en contact direct avec cette peau pourrie, putréfiée et tannée sans se soucier de toutes les impuretés qui caractérisent ces différentes opérations. Et pourtant le marabout³³ (*toorodo*), après avoir rédigé ses amulettes, demande toujours aux

32. En effet, El hadj Baaba Maal avec son orchestre (le *dande leniol* : la voix du peuple), mondialement connu et reconnu, est le symbole de la culture haalpulaar aujourd'hui. Il y a quelques années, ce chanteur invétéré s'est vu « sermonné » par quelques *awlubbe* qui lui reprochaient de puiser dans leur répertoire. Ils jugeaient scandaleux qu'il chante (un *cuballo*) le *yelaa* à la place de son ami, *gawlo*, Mansour Seck. Une rumeur insistante soutient qu'il lui a fallu verser de l'argent pour se « racheter ». Cet incident permet de saisir comment, à chaque fois, la société essaie de « remettre » les individus dans le « rang ».

33. Soulignons que tous les *toorobbe* ne sont pas marabouts et que tous les marabouts ne sont pas *toorobbe*. Dans les autres catégories sociales, on peut rencontrer des marabouts avérés. Il arrive même qu'ils rivalisent avec les marabouts *toorobbe* pour la direction des mosquées. Notons aussi que les membres des autres catégo-

bénéficiaires d'aller voir un cordonnier pour envelopper (*soomde*) le morceau de papier dans une peau. Les versets coraniques et signes cabalistiques qui les accompagnent vont être mis dans un réduit « maléfique » mais porté par un esprit qui ne pense plus à la peau et au cordonnier, mais seulement à la capacité de ces versets de lui apporter bonheur et consolation.

Tous les groupes sociaux subissent la société dans son insolence langagière. En effet, les Fulbe jeeri n'échappent pas à cette règle. Une petite chanson en trois vers traduit leur être :

Pullel jeeri baamwaami

Sakki riide, fawi riide

Buna bado bookoyye

(Le petit Peul du diéri derrière le calotropis procerà fait ses besoins avec tout ce que cela sous-entend comme petits bruits et autres).

Cette petite chanson est révélatrice de l'image qu'on se fait du Peul³⁴ dans le milieu haalpulaar. Le diminutif associé ici au peul révèle son manque d'embonpoint. Car le Peul est décrit comme un homme maigre voire filiforme. Malgré sa richesse en troupeau, il mange peu. Cette image du Peul qui « meurt de faim » devant son troupeau est largement répandue. Il est très difficile de croire qu'elle soit le fait des colons, bien qu'elle soit très fréquente dans la littérature coloniale. Ses déplacements fréquents, du

ries excellent en tant que guérisseurs (*moccoobe*) et connaisseurs de plantes. Les membres de la société ont recours à leurs services. Cette thérapie est rythmée d'incantations magiques qui plongent leurs racines dans un panthéon animiste anté-islamique. Il y a plus d'une quinzaine d'années, dans la ville de Boghé, se posa un problème d'imam pour la Mosquée centrale. Il fallait choisir entre un marabout *toorodo* et un autre qui, lui, était *labbo* (boisselier). Les *toorobbe* étaient formellement opposés au choix d'un boisselier pour les diriger. Sa famille est réputée d'érudition et, quelques-uns de ses membres ont longtemps exercé dans l'enseignement coranique, et leurs maisons étaient des foyers qui rassemblaient plusieurs talibés.

34. Beaucoup se refusent à désigner les Haalpulaar par le terme de toucouleur ou tout simplement de haalpulaar et soutiennent que ceux qu'on appelle « abusivement » par ces deux termes ne sont que des Peuls. J'ai, quant à moi, sans les séparer en deux ethnies différentes, utilisé les termes par lesquels ils se désignent eux-mêmes ou on les désigne. Ce débat relève plus de l'idéologie que de la science. Il traduit très bien la crise identitaire que traverse la société. Beaucoup d'adages, de proverbes et de stéréotypes permettent d'observer cette tentative de mettre une limite entre les deux groupes. D'ailleurs, les deux communautés entretiennent des relations matrimoniales très limitées. La situation d'ambiguïté ethnique pose un réel problème de classement des uns par rapport aux autres. Mais, sans me hasarder, notons que l'élément toucouleur (les Haalpulaar) semble, selon plusieurs hypothèses, résulter d'un brassage intense entre d'autres ethnies (serer, wolof et soninke), et l'ethnie peule qui a envahi la vallée du Fleuve Sénégal. Il est probable que la variété des patronymes dans le milieu haalpulaar puisse résulter de cette longue domination peule. En tout état de cause, il existe des différences fondamentales entre eux, mais celles-ci n'entachent en rien cette forme de « standardisation » ethnique qui les caractérise actuellement.

fait des transhumances, influent négativement sur sa structure et sa constitution physique. Le *jeeri* (terre de culture sous pluies et aire des pâturages), ici, désigne son lieu de résidence par excellence. Le *baamwaami* (*Calotropis procera*) est annonciateur d'une terre aride où prédomine la sécheresse (*yooro*) et le désert (*jeereende*) qui lui est associé. Le sarcasme et l'insulte qu'enveloppe cette chansonnette sont aussi les témoins de la disparition d'une civilisation qui se manifeste par la sédentarisation progressive et irréversible de ces populations (Santoir 1994 : 251).

Le Peul est défini et se définit lui-même par rapport à son troupeau, et un Peul sans troupeau n'est rien. Elisabeth Boesen soutient que le « Peul se définit par ses bovins. Le troupeau ne représente pas un bien au même titre qu'une maison ou de l'argent, le troupeau c'est le peul lui-même, c'est son repère dans le monde. Les Peuls disent : "Il ne reste rien du paysan quand il meurt s'il était riche. Un Peul ne sera pas oublié après sa mort car son troupeau continue de vivre" [...]. L'intensification de l'agriculture est synonyme d'un reniement des principes de leur existence qu'ils croient immuables... » (Boesen 1997 : 46-47). Mais, la scolarisation des Peuls et leur insertion dans le monde urbain³⁵ atteignent le *pulaagu* dans ce qui semble être son fondement premier, la possession du troupeau. Cela explique cette boutade : *toorodo ko pullo basdo* (le *toorodo* est un Peul qui s'est appauvri en perdant son troupeau). Le *toorodo* est, dans la conscience populaire, un ancien Peul qui, en s'appauvrissant, s'est sédentarisé et s'est adonné à l'agriculture, une activité répugnante pour le Peul.

Pullo araani, capaato araani est une autre sentence qui associe deux peuples nomades, les Arabo-Berbères (*safalbe*, plur. de *capaato*) et les Peuls. Elle est utilisée quand quelque chose disparaît de la cour familiale. Toute disparition leur est associée. Ce n'est pas seulement que les deux sont qualifiés de voleurs, mais est surtout mise en avant leur capacité à se volatiliser. Aussitôt vus aussitôt disparus. Le mouvement et la furtivité sont leurs attributs. Ils façonnent leur personnalité. Le propre de l'Arabo-Berbère et du Peul est le déplacement car tous les deux sont éleveurs. D'ailleurs, leurs habitats le traduisent. Ils sont temporaires et amovibles.

Aucune catégorie sociale n'échappe aux quolibets, aux insultes et aux différentes métaphores dont l'objectif est d'ériger ce construit social en règle qui statue et fige, non seulement le rang social, mais aussi l'appartenance au monde de la civilité.

Le *toorodo*³⁶ est très souvent qualifié de *toorodel heyda yeloo* (Quand il a faim, le petit *toorodo* se transforme en mendiant). Le « *el* » exprime

35. Ils alimentent les bandes de mendiants qui sillonnent les artères des villes et qui tendent la main aux passants afin de pouvoir manger. Les Peuls font partie des populations les plus touchées par les sécheresses dans la sous-région ouest-africaine. Ils deviennent aussi des « marabouts », voir note 44.

36. Ils sont souvent des *jananke*, des brodeurs de poches avec leurs grosses luites pendantes. Cette activité est presque exclusivement pratiquée par les nobles.

un dimunitif. Là, il traduit l'état de déchéance sociale associé à une situation d'indigence, de pauvreté et de mendicité qui en résulte.

C'est dans cette même perspective qu'il faut comprendre comment le forgeron (*baylo*) est considéré comme celui qui, dans la société, à cause de son ingéniosité, de son rapport avec le feu et les choses mystiques, est exposé à la vindicte sociale. Dans la conscience imaginaire, le forgeron est qualifié de *hongariida*, *hongita kadi gadde caama*³⁷ (au premier coup de marteau, le forgeron lâche un pet, au second des excréments). La forge est un lieu maléfique car c'est le lieu des choses qui se transforment et qui épousent d'autres formes jusque-là inconnues. Elles perdent leur essence. Le forgeron est celui qui rend le solide liquide et qui lui donne une forme esthétique qui frappe l'imaginaire de la société. Dans *baylo*, on peut bien tirer le verbe *waylude* (transformer dans le sens ingénieux du terme). Mais le côté maléfique de la forge est symbolisé par le feu (une pensée à l'enfer promis aux mécréants et ceux qui ont dévié de la voie tracée par l'islam, *sirat al moustaghima*). Celui qui est en contact avec la force destructrice du feu ne peut qu'être celui-là même qui a signé un pacte avec les esprits malsains. Le *jayngol* (feu) est associé à une force destructrice et par conséquent maléfique. Trois verbes alternent pour exprimer la force du feu : *summde* (brûler), *duppude* (incendier) et *gnamde* (manger dans le sens vorace du terme). Tout cela traduit une destruction rapide dont le résultat est la désolation, la lamentation et tout ce que cela comporte comme impuissance. Il est aussi fréquent d'entendre dire : *tuuba baylo ene heewi gudde* (le pantalon du forgeron est parsemé de trous). Cet état de fait résulte des étincelles qui jaillissent du foyer qu'il attise avec son soufflet. D'où l'idée de *badaade jeeyoowo latti buri badaade baylo* (se rapprocher d'un vendeur de parfum est plus bénéfique que de se rapprocher d'un forgeron). Auprès du parfumeur, on profite largement des « effluves exquis » des parfums qu'il

37. L'équivalent de cette boutade existe en milieu arabo-berbère de Mauritanie : *lim'alem zikou yit kelem*. Je pense que l'image du forgeron est négative dans beaucoup d'autres communautés ouest-africaines comme chez les Wolofs par exemple. Le sociologue sénégalais Abdoulaye Bara Diop (1981 : 48) rapporte ceci : « À propos du forgeron, le plus craint des artisans envers lequel on prend le plus de distance, un informateur nous révèle : "Si on dit que la sueur du forgeron est néfaste, c'est parce qu'il demeure entre deux corps : le fer et le feu. L'un est dur, l'autre est chaud. Son travail est pénible et la sueur qui en résulte cause peine et malheur à celui qui la touche." » Il rapporte une autre sentence expressive : « le forgeron gagne sa vie grâce au feu, puissance destructrice, qui réduit tout en cendre. Lui et sa sueur — produite par la chaleur — sont maléfiques comme le feu dont il vit. » Il est attesté par des recherches archéologiques, renforcées par des témoignages oraux que l'État, fondé par la dynastie des Jaa Ogo (dans la vallée du Fleuve Sénégal), était dirigé par des forgerons ou plutôt « un groupe » de fondeurs dont l'activité principale était l'exploitation et la fonte du fer. Il couvrait le territoire nord du Sénégal. Pour en savoir plus, lire avec intérêt la thèse de doctorat de Hamady BOCOUM (1986). Lire aussi l'article de Brahim Diop (1996-1998 : 45-73, 64-65).

vend, mais auprès du forgeron, on est victime des étincelles³⁸ de son foyer. Les forgerons sont qualifiés d'impurs malgré leur rôle dans le rituel de circoncision traditionnelle qui se pratique encore de nos jours malgré l'existence des centres de santé modernes.

D'autres maximes et boutades permettent d'apprécier les images associées au forgeron. Il est fréquent d'entendre : *jondema wona jonde baylo*³⁹. De la négativité de la forge on passe à un qualificatif qui permet de relativiser la position présente d'un individu sur l'échiquier politique, économique, administratif et/ou sportif. Le *mbayla* (la forge) sert aussi à imager autre chose dans la société. En effet, une femme célibataire devient le lieu de « convergence » des prétendants des plus démunis au plus nantis. Tout le monde veut lui faire la cour, d'où cette maxime : *diwo ko caali mbayla* (La divorcée prend l'image d'une forge : lieu de rencontre de toutes les bourses). La répulsion sociale à l'égard du forgeron est très forte même aujourd'hui. Les jeunes scolarisés et même certains intellectuels respectent strictement cette situation. Il y a quelques années, comme le rapporte Yaya Wane, le rigorisme était tel que, dès qu'un forgeron entra en contact avec un objet, ce dernier lui était cédé ou il fallait le « purifier par l'eau ».

Au-delà de ces considérations, il arrive que la société crie au scandale quand un *baylo* est promu ou accède à un poste politique ou électif⁴⁰. On leur dénie toute possibilité de sortir de leur forge, d'abandonner leur marteau et leur enclume pour assumer des fonctions autres que celles héritées de leurs ancêtres. Cela est aussi valable pour les autres membres des catégories considérées comme inférieures, mais aussi les membres de familles « nobles »

-
38. Vers 1973, jeune, je fréquentais beaucoup les forges et m'exerçais à la fabrication des pipes à l'image du « petit forgeron » en actionnant les souffleurs.
39. Cela veut dire littéralement que la position présente n'est pas celle d'un forgeron car il est le seul à pouvoir occuper sa place, sa forge, pour l'éternité.
40. Il y a plus d'une dizaine d'années, le maire de Boghé (ville située au sud de la Mauritanie) était *baylo*. Ce fut un scandale d'autant plus qu'il était accusé de ne pas être un « originaire » mais un *arani* (un étranger à la société). Il était dès lors inconcevable qu'il puisse diriger la mairie mais, par le jeu des alliances et surtout avec l'intransigeance du gouvernement, il allait accéder à la mairie et son beau-fils allait hériter de son poste après les secondes consultations. Comme beaucoup d'autres élections en Afrique, celles-ci furent contestées et des échauffourées perturbèrent la quiétude sociale. Mais, au-delà d'une simple irrégularité dans le décompte des voix, apparaissait, en filigrane, dans les discours, le statut social du candidat. Il avait, dit-on, trahi la cause des Noirs et épousé celle du gouvernement dont la volonté est de se subordonner par la force les populations locales en jouant sur la corde la plus sensible. Toujours est-il que le discours des origines sociales est toujours prégnant dans la société haalpulaar. Cette situation à Boghé ne me semble pas marginale. Elle peut se retrouver dans d'autres localités. Lire l'article de Penda Mbow afin de mesurer à quel point le débat autour des castes pose de réels problèmes en Afrique de l'Ouest et au Sénégal. Elle affirme avec force et conviction : « Pour certains intellectuels sénégalais, le problème des castes apparaît suranné car relevant, selon eux, d'un combat d'arrière-garde au moment où le continent se trouve confronté à toutes sortes de difficultés » (2000 : 71).

n'ayant pas joué un rôle historique ou tout simplement n'étant pas dépositaires d'un pouvoir politique antérieur.

Dans sa méthode de nommer et de désigner, la société haalpulaar regorge d'aspects similaires qui permettent de juger de sa capacité d'adapter son message aux images qu'elle veut montrer en fonction des circonstances du moment. Le symbolisme des images et l'ingéniosité des tournures peuvent porter, très souvent, à équivoque car leurs interprétations peuvent conduire à des contresens.

Des mutations certaines : *nayye njardii laaceeje*⁴¹

Depuis que l'esclave, le tisserand et les autres *nyenbe*, de manière générale, occupent des postes politiques et électifs, construisent de belles et imposantes villas et s'achètent de belles voitures — en un mot mangent à leur faim — les nobles, dans une frustration inaudible tentent de se frayer un passage pour atteindre les sources de la richesse. La diversification des sources de revenus — qui, au départ, étaient symbolisées par la possession de terres, de troupeaux ou d'esclaves... — et l'importance désormais réduite de la terre dans l'économie familiale ont sapé les fondements de la vanité sociale. Elles sont aux soubassements des changements constatés dans les rapports entre les groupes statutaires, mais aussi des rapports internes de ses membres. Qualifiant le libéralisme, Michel de Certeau (1998 : 47) souligne qu'il « a pour unité de base l'individu abstrait et il règle tous les échanges entre ces unités sur le code de l'équivalence généralisée qu'est la monnaie »⁴². Les membres de la société haalpulaar, qui ont choisi les voies de la migration internationale, s'inscrivent dans cet espace de libéralisme économique où l'argent est au centre de toutes les activités. Même si, par ailleurs, ils ne maîtrisent pas les règles de l'économie moderne, néanmoins, ils profitent de manière conséquente de ses mécanismes. L'émergence de « l'individu abstrait » reste encore problématique (Mbow 2000 : 71).

Le sursaut et la réorganisation interne de la société sont renforcés par des influences extérieures. La richesse économique est productrice d'une nouvelle réalité qui est à la source de nouveaux comportements et de manières de négocier son insertion dans le tissu social. L'évolution des mentalités milite pour une redéfinition (renégociation) des places, des rôles et des possibilités de chaque individu de représenter les intérêts de la société, dans l'anonymat que garantit l'exercice du politique. Il faut, aujourd'hui, dans le cadre des mutations économiques et sociales, pouvoir résoudre les

41. C'est vraiment l'image du monde à l'envers avec tout ce que cela sous-entend comme « sens dessus dessous » pour reprendre les termes de E. A. McDOUGALL (2000). En effet quand les « vaches s'abreuvent à l'aide de leur queue », il y a de quoi s'étonner et se poser des questions existentielles. *Nayye njardii laaceeje* exprime ici les changements irréversibles qui s'opèrent dans la société.

42. C'est moi qui souligne.

problèmes ponctuels des différents membres de la communauté sans exclusive.

Ce « braconnage » social, si braconnage il y a, est caractéristique d'une situation dont le changement est le maître mot. D'ailleurs il reçoit le *duwaaw* (bénédiction) de ceux qui sont au sommet de la société, les *seerenbe toorobbe* ou les autres marabouts⁴³, qui agissent dans l'ombre depuis les crises écologique et sociale. Mais, dans son faux-semblant, la société refuse de se regarder dans le miroir et feint de vivre une authenticité instituée en légendes et autres fantasmes des origines. Ceux qui ont réussi socialement sont très souvent qualifiés de *faybe* (tiré du verbe *fayde* qui signifie engraisser) ou de *haarbe* (tiré du verbe *haarde* qui signifie littéralement repaître). On retombe ainsi dans des attributs purement bestiaux. Ces individus n'ont aucun caractère humain. Ils ne peuvent être décrits, dans leur « empiffrement » que comme de véritables animaux.

Même si, par ailleurs, fleurissent aujourd'hui des associations d'immigrés dont la base est l'appartenance à une catégorie sociale donnée, cela n'entache en rien les mutations qui s'observent. Ces associations n'ont pas pour volonté la reproduction des anciens systèmes mais leurs membres ont pour objectif un désir de visibilité et de présence (bien qu'ils soient absents ou parce qu'ils sont absents) remarquable et remarquable dans la communauté d'origine, du village et du pays. Ce sont de véritables gisements électoraux dans lesquels les partis politiques puisent. Ces regroupements sont porteurs

43. Je les qualifie de « mara-bouillons » qui donnent des breuvages et d'autres astuces et techniques compliquées qui brouillent davantage. Mais les explications labyrinthiques sont des éléments qui mettent en confiance le demandeur et qui permettent aux « mara-bouillons », dans d'autres séances, de trouver la faille afin de maintenir leur aura et leur capacité à résoudre les problèmes du client. La parole répétée devient ainsi une thérapie et un baume pour celui qui l'écoute et qui l'avale, sans autre attente que celle de résoudre le problème du moment. On peut les désigner par le vocable de marabouts de l'informel. Leur plus grand principe est la mobilité urbaine car, très souvent, ils s'adonnent à l'escroquerie pure et simple. Depuis l'avènement de la crise, nous assistons à la floraison des marabouts faiseurs de miracles et qui profitent de l'incrédulité des désabusés pour se frayer un passage et sortir de la crise. La crise nourrit la crise. Le syncrétisme religieux, les séances profanes et les divinations se multiplient dans un milieu réputé être musulman. Ces phénomènes semblent être peu étudiés. Ils permettent de saisir à quel point ceux qui agissent dans l'ombre mettent en confiance, malgré tout, un nombre d'individus qui sont au bord de la crise de conscience. Tout le monde y recourt, du haut dignitaire au simple citoyen « crisé ». Ce sont de véritables psychologues et des psychanalystes avertis des maux de la société. Très souvent, pour captiver leurs clients, ils les devancent en leur posant des questions-réponses qui émerveillent ceux qui sont venus chercher refuge auprès d'eux. Dans les villes, ils ont des choix de résidence qui leur permettent de se rapprocher davantage des populations les plus nécessiteuses. Ces marabouts de la crise « s'exportent » aujourd'hui et envahissent le monde moderne où la crise de confiance et de croyance en soi est forte (Paris, dans le XVIII^e arrondissement, aux stations de métro La Chapelle et Château rouge). Ils n'opèrent pas seulement en milieu immigré, quelques membres de la société d'accueil ont recours à leurs talents supposés.

d'une marque et d'une volonté d'être là et de pouvoir servir les causes d'une catégorie dont l'objectif est de faire entendre une ou des voix afin de promouvoir un des leurs resté au pays et engagé politiquement. Les actions menées par ces associations sont d'un grand appoint aux gouvernements et permettent à ceux qui sont restés au pays de jouir de cette manne. Ces associations déploient des moyens considérables pour participer à l'équipement des villages : forage, adduction d'eau, construction de cases de santé, d'écoles et de toutes autres infrastructures pouvant contribuer au soulagement des souffrances des populations.

Au-delà d'une simple reproduction mécanique des principes d'une organisation sociale, nous assistons aujourd'hui à la construction de nouvelles identités dont les contours et le rôle futur restent à déterminer. Elles s'opèrent de manière progressive, épousent diverses formes et empruntent plusieurs directions. Dès lors, les suivre et les appréhender tient de la gageure. De leurs variations continues dépendent les qualités et surtout la pertinence des mutations. Tout cela permet de nouvelles lectures des différentes trajectoires prises par la société. Aussi paradoxalement que cela puisse paraître, la redéfinition des identités se fait dans la remobilisation autour de ces références qualifiées d'archaïques. Mais l'essence et le soubassement de ces organisations ne sont point une volonté de faire revivre cette vision de la société qui véhicule l'idée que chaque individu est défini en fonction de sa naissance, de son rang et des valeurs que lui transmettent ses ancêtres. L'individu s'inscrit aujourd'hui dans un autre réseau de relations qui sont en compétition avec les moyens et l'outillage mis en place par la société. Ceux qui s'entendent sont ceux qui peuvent échanger, dans le sens économique du terme, des biens et communiquer au-delà des canons édictés par une société traditionnelle où les rôles sont préétablis, héréditaires et immuables. Ces réalités sont certes prégnantes dans les esprits et les imaginaires qui les nourrissent, mais deviennent inopérantes dans un monde en perpétuel développement. Les *toorobbe* et les autres classes sociales sont confrontés aux réalités économiques, et les capacités des uns et des autres à s'adapter à cette nouvelle donne priment sur les origines sociales, les *iwdi*, mythifiés et érigés en barrières infranchissables ou prétendument infranchissables. L'insertion dans un monde dit unifié, dans des États républicains dont les principes sont de permettre l'émergence de l'individu dans sa capacité à s'assumer et exprimer sa voix en tant que citoyen, poussent à croire et même à défendre, que le changement est en voie de réalisation.

L'utilisation quotidienne de ce corpus de langage (pour la dérision aujourd'hui) ne semble pas être en contradiction avec les changements qui s'opèrent de l'intérieur. Cette situation est, me semble-t-il, porteuse d'espoirs. Les codes de comportement et le langage qui l'accompagnent sont les catalyseurs des changements dans la société haalpulaar. La prise de conscience de leur poids n'est pas facile car ils ont épousé le caractère d'une vérité avec leur quotidienneté. Le temps historique les a validés. Au-delà de la frustration et/ou de la vanité qu'ils peuvent produire, ils sont à mon avis un moyen efficace de décrire la société haalpulaar dans sa nudité.

Perspectives : et demain ?

Au terme de cet examen de quelques éléments et facteurs qui entrent dans la définition des places et de leur perpétuation en milieu haalpulaar, je peux affirmer que les subjectivités sociales érigées en règles de différenciations et de classifications permettent d'interroger la conscience de cette société et de comprendre l'épaisseur des barrières sociales. Celles-ci sont plus évidentes dans les échanges matrimoniaux. Ces derniers auraient pu être un facteur d'intégration sociale entre les différentes couches statutaires. Mais les mariages mixtes restent problématiques. L'endogamie est de règle même si, par ailleurs, on observe quelques échanges. Ils restent limités dans le temps et très dispersés dans l'espace. Du simple qualificatif non connoté nous passons à l'insulte abjecte, voire à une animalisation ou à la chosification de l'Autre considéré comme celui qui est en dehors des normes de civilité que l'on bâtit autour de son moi propre ou plutôt de celui des *fasi-raabe*. On arrive ainsi à fabriquer un moi collectif source d'identification, de sur-valorisation, de prétention sociale et de vanité. L'important dans cette démarche est de sembler appartenir à un monde de privilégiés sociaux. Cette stratégie est propre à toutes les catégories. C'est une pratique partagée par tous et qu'on retrouve dans ce principe du *ndimaagu* (que je traduis ici par la vertu et non par son autre sens de noblesse). Car tout individu dans la société peut être qualifié du noble s'il se montre vertueux. Le forgeron, l'esclave, le noble (*toorodo*) et tous les autres peuvent être qualifiés de nobles s'ils sont respectueux de leur parole (d'où le *kongol dimo* : parole de vertueux), de leur engagement et de tout ce qui peut contribuer à apprécier leur justesse et leur rectitude. Donc, au-delà de la hiérarchisation verticale, chaque lignée déploie ses propres facteurs d'identification⁴⁴ et ses moyens d'insertion dans la structure sociale.

Le braconnage sur le terrain social est possible car « les gardiens du Temple » sommeillent dans l'évocation nostalgique des ancêtres. La longue nuit des contes, des mythes fondateurs de la société a été surprise par les lueurs imposantes du jour qui se lève. Pendant que les somnambules s'activent dans leurs illusions, les supposés dormeurs se réveillent de la longue nuit de l'obscurantisme social. La société haalpulaar est en train de s'émanciper de ces piliers qui ont longtemps fondé son existence. Mais cette émancipation emprunte à la tradition séculaire ses mécanismes en les évitant de leurs négativités instituées.

Chercheur invité du Zentrum Moderner Orient, Center for Modern Oriental Studies, Berlin.

44. Ses facteurs se lisent dans les codes : *toorodaagu* : code de comportement des *toorobbe* ; *maccungaagu* : code de comportement des *maccube* ; *cuballagal* : code de comportement des *subalbe*. Ils sont sous-tendus par les mêmes principes : montrer aux autres les manières d'être du groupe tout entier. Mais, tous ces codes sont coiffés par celui du *haalpularaagal* (le fait d'être haalpulaar qui procure « suffisance », « candeur », « grandeur », voire « orgueil ») qui agit comme un super code. Dans certaines circonstances, il annule les autres pour authentifier la solidarité ethnique infaillible entre les différentes catégories sociales.

BIBLIOGRAPHIE

ABDOUL, M.

À paraître « Démocratisation, ethnicité et tribalisme : jeux identitaires et enjeux politiques en Mauritanie », *L'Ouest saharien*.

BALANDIER, G.

1992 *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

BAUMGARDT, U.

1994 « La représentation de l'Autre. L'exemple du répertoire d'une conteuse peule de Garoua (Cameroun) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 295-311.

BOCOUM, H.

1986 *La métallurgie du fer au Sénégal. Approche archéologique, technologique et historique*, Thèse de doctorat, Paris Université de Paris I.

BOESEN, E.

1997 « Identité et démarcation : les pasteurs peuls et leurs voisins paysans », in T. BIERSCHEK & P.-Y. LE MEUR, *Trajectoires peules au Bénin*, Paris, Karthala : 21-47.

BONFIGLIOLI, A.-M.

1988 *Dudal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Paris, MSH.

BOTTE, R.

1994 « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 109-136.

2000 « De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) : 7-42.

BURNHAM, Ph. & LAST, M.

1994 « From Pastoralist to Politician : The Problem of Fulbe "Aristocracy" », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 313-357.

DE CERTEAU, M.

1998 *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Folio (« Essais »).

DELACAMPAGNE, C.

2000 *Une histoire du racisme*, Paris, Livre de poche.

DIALLO, Y.

1994 « Barani : une chefferie satellite des grands États du XIX^e siècle », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 359-384.

DIOP, A.-B.

1981 *La société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala.

DIOP, B.

1996-1998 «Habitat et occupation du sol dans l'espace sénégalais (I^{er}-XVII^e siècles). Évolution des recherches et perspectives », *Revue sénégalaise d'Histoire*, 2-3 : 45-73.

ÉLIAS, N.

1999 *La société des individus*, Paris, Agora.

FOUCAULT, M.

1998 *Les mots et les choses*, Paris, Tel/Gallimard.

GOSSIAUX, J.-F.

2002 *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.

GUEYE, C.

1999 *L'organisation de l'espace dans une ville religieuse : Touba (Sénégal)*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 2 t.

2002 Touba, la capitale des Mourides, Paris, Karthala.

HEIDEGGER, M.

1998 *Qu'est-ce qu'une chose*, Paris, Tel/Gallimard.

KANE, C.-H.

1995 *Les Gardiens du Temple*, Paris, Stock.

KANE, M. M.

1987 *History of Fuuta Tooro 1890-1930 : Senegal under Colonial Rule. The Protectorate*, Ann Arbor, Michigan State University, Ph. D.

KANE, M., FAGERBERG-DIALLO, S. & ROBINSON, D.

1998 « Une vision iconoclaste de la guerre sainte d'al-hajj Umar Taal », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 385-417.

KANE, O.

1986 *Le Fuuta Tooro des Satigi aux Almaami, 1512-1807*, Thèse de doctorat d'État, 2 t., Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal.

LESERVOISIER, O.

1994 La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol, Paris, L'Harmattan.

MARIE, A. (dir.)

1997 *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.

MBEMBE, A.

1996 « La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (1-2), 141-142 : 143-170.

2000 *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

MBOW, P.

2000 « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2) : 71-91.

McDOUGALL, E.-A.

2000 « Un monde sens dessus dessous : esclaves et affranchis dans l'Adrar mauritanien, 1910-1950 », in M. VILLANSANTE DE-BEAUVAIS, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions : 121-143.

N'GAÏDE, A.

1989 *La politique française dans le fleuve : Le Fuuta Tooro 1817-1891*, Mémoire de maîtrise, Université de Nouakchott.

1990 *Les conflits fonciers au Fuuta Tooro de 1890 à 1960 : étude critique des sources*, Mémoire de DEA, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal.

1998 « Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers en Haute Casamance (Kolda, Sénégal) », in D. GUILLAD, M. SEYSSET & A. WALTER, *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson*, Paris, Orstom/Prodig : 185-190.

1999 « Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens maccube du Fuladu (région de Kolda, Sénégal) », in R. BOTTE, J. BOUTRAIS & J. SCHMITZ, *Figures peules*, Paris, Karthala : 141-164.

OGAWA, R.

1994 « Gaabgol et Kuumeen : cohésion sociale et disparités économiques », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 281-293.

ROBINSON, D.

1975 *Chiefs and Clerics : The History of Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press.

SALL, I.-A.

1998 « Cerno Amadu Muktar Sakho. Qadi supérieur de Boghe (1905-1934) », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD, *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, V. 1880-1960*, Paris, Karthala : 221-245.

SANTOIR, C.

1994 « Décadence et résistance du pastoralisme. Les Peuls de la vallée du Fleuve Sénégal », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 243-263.

SCHMITZ, J.

1994 « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du Fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 419-460.

SCHNAPPER, D.

1998 *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

SEARING, J.-F.

2000 « Aristocraties, esclaves et paysans : pouvoir et dépendance dans les États wolof, 1700-1850 », in M. VILLANSANTE DE-BEAUVAIS, *op. cit.* : 25-57.

TAYLOR, R.

2000 « Statut, médiations et ambiguïté ethnique en Mauritanie précoloniale (XIX^e siècle). Le cas des Ahl Al-Gibla et des Ahl Ganaâr du Trarza », in M. VILLANSANTE DE-BEAUVAIS, *op. cit.* : 83-95.

TOULABOR, C.

1992 « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo », in J.-F. BAYART, A. MBEMBE & C. TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala : 109-130.

VILLASANTE DE-BEAUVAIS, M. (dir.)

2000 *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions.

WANE, Y.

1969 *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, IFAN (« Initiations africaines », 25).

RÉSUMÉ

Ce travail est une réflexion sur les stéréotypes et les constructions sociales que se renvoient les différentes catégories sociales qui composent la société haalpulaar. Pour comprendre cette communauté, ses structures et ses fondements, il m'a semblé important d'analyser son comportement interne à partir d'éléments puisés dans son riche corpus de proverbes, de maximes et de boutades. Ils expriment cette volonté de dire, de nommer et surtout d'ordonner. Au-delà de la frustration et/ou de la vanité qu'ils peuvent produire, ils sont un moyen efficace de décrire la société haalpulaar dans sa nudité. Tout ce langage me semble déterminant aussi bien dans le maintien de la hiérarchie sociale que dans les mutations qui s'observent. Cette contribution a donc l'ambition de sonder l'un des processus qui a conduit à la rigidification des rapports inter-sociaux entre les catégories sociales de cette communauté. Elle tente aussi de mettre en évidence les multiples facettes qu'épousent les trajectoires du changement dans la société haalpulaar.

ABSTRACT

Stereotypes and Social Imagery among the Haalpulaar: Classifying, Stigmatizing and Teasing. — To understand Haalpulaar society's structures and foundations and the stereotypes and social constructions that various social categories use about each other, it is important to analyze this Senegalese society's internal behavior on the basis of proverbs, jests and sayings. This rich corpus expresses the determination to tell, name and especially order. Beyond the frustration or vanity such sayings might produce, they are an effective means for describing the society in its nudity.

They play a significant role in the preservation of social hierarchy and in observed changes. One process that has made relations between social categories in this community become more rigid is examined; and light, shed on the many facets of trajectories of change in this Haalpulaar society.

Mots-clés/Keywords : Sénégal, Haalpulaar, catégorie, changement, communauté, discours, processus, société, stéréotype, stigmaté/Senegal, category, change, community, discourse, haalpulaar, process, society, stereotype, stigmatization.