HAL
open science

# Les voies / voix de la médisance en pays maure

Catherine Taine-Cheikh

## To cite this version:

Catherine Taine-Cheikh. Les voies / voix de la médisance en pays maure. S. Mougin. La médisance, Presses Universitaires de Reims, pp.237-260, 2006, Publications du Centre d'Etude du Patrimoine Linguistique et Ethnologique de la Champagne-Ardenne (EA 3310). halshs-00538074

**HAL Id: halshs-00538074**

**https://shs.hal.science/halshs-00538074v1**

Submitted on 20 Nov 2010

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

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

Catherine TAINE-CHEIKH (LACITO - CNRS Villejuif)
yctc@club-internet.fr

# *Les voies / voix de la médisance en pays maure*

Le pays maure correspond aux régions traditionnellement occupées par les *Bīḍân* — au Sahara ouest-africain en général (de Goulimine à Tombouctou et de Tindouf à Rosso) et en Mauritanie en particulier. Les Maures ou *Bīḍân* constituaient jusqu'il y a peu une société bédouine, vivant principalement d'élevage, dont l'histoire est liée à celle des Hilaliens et autres nomades arrivés en Afrique du Nord au XIè et dans le Sahara à partir du XIVè. Ils parlent un dialecte arabe appelé hassaniyya ou *klām ḥassān*, un nom qui fait référence précisément à une fraction des Arabes Maɛqil (les Bäni Ḥassān, les "fils de Ḥassān") auxquels le mouvement d'arabisation se trouve ainsi rattaché.

L'islamisation — et sans doute, de ce fait, un premier contact avec l'arabe (l'arabe dit classique, du Coran) — a commencé bien avant, dans une population alors complètement berbérophone (cf. le mouvement almoravide qui a pris son essor au sahara occidental), mais entretenant des rapports parfois étroits avec leurs voisins, arabes et berbères pour une part, négro-africains pour une autre[1].

Actuellement les berbérophones ont disparu, au moins comme entité distincte (il resterait quelques milliers de personne parlant encore le dialecte zénaga, dans le sud-ouest du pays, mais tous les locuteurs sont bilingues, et souvent meilleurs hassanophones que zénagophones). Si la Mauritanie est un pays plurilingue, c'est donc parce qu'elle regroupe bédouins (de plus en plus “anciens bédouins”[2]) arabophones et négro-africains. Je ne parlerai pas des seconds (Pulaars, Soninkés et Wolofs), même s'ils sont également musulmans et que l'islam joue un rôle important par rapport au sujet qui nous préoccupe ici. En effet, comme nous allons le voir, il faut prendre en compte, pour l'étude de la médisance dans la société maure, à la fois la culture orale et la culture écrite.

---

[1] L'existence de l'azer, qui semble avoir été une variété de soninké berbérisé — donc une langue à usage surtout véhiculaire — témoigne de l'intensité des contacts entre Berbères et Soninkés dans certaines régions de Mauritanie jusqu'au Moyen-âge.

[2] Officiellement 65 % de nomades en 1965, 12 % en 1988, probablement autour de 5 % aujourd'hui.

En français, comme on le sait bien, le lexème "langue" est ambigu, du fait de sa polysémie, mais c'est justement sous différents angles, tous liés à un des sens de "langue", que nous traiterons de la médisance, dans cette première partie.

**Les dangers de la parole**

Dans la plupart des religions, on insiste beaucoup sur la nécessité de contrôler les corps. C'est le cas, bien sûr, dans la religion islamique, à ceci près que les injonctions y prennent une forme un peu particulière sur laquelle Abdel Wedoud Ould Cheikh a attiré mon attention. En effet les exégètes classiques de l'islam (du moins dans la version sunnite) ont coutume d'étudier le corps partie par partie, dans l'examen de la réglementation qui s'applique à l'usage de chacun des organes spécifiquement. Ces prescriptions sont particulièrement importantes dans le cas de la langue, envisagée comme l'organe de la parole, car elle fait courir de graves dangers à l'organisme tout entier et à l'âme en premier lieu.

Les légistes (les *fuqahā'*) ont attribué une valeur éthique très différenciée aux productions langagières et proposé un classement en quatre catégories :

- les paroles purement bénéfiques
- les paroles purement maléfiques
- les paroles où ces deux traits sont associés
- les paroles ne comportant ni l'un ni l'autre.

Ceci fait, ils se sont intéressés principalement à l'étude des propos maléfiques, en totalité ou en partie, et ont identifié les multiples dangers (*āfa*) qui menacent l'intégrité du bon musulman par le biais de la parole. Al-Ġazālī (mort en 1111), l'une des principales références de l'islam sunnite en ce domaine, en a ainsi compté vingt[3] — un chiffre que l'on retrouve chez d'autres auteurs spécialistes de la Loi.

Voici l'énumération et la codification de ces "dangers" tels qu'ils ont été repris d'Al-Ġazālī et commentés par Ould al-Barra et Ould Cheikh dans "L'injure comme délit. L'approche des *fuqahâ'* théologiens-légistes musulmans" (2004). On verra que la médisance y figure, sans qu'il soit possible de dire si sa position (la quinzième) est significative — du moins ne m'a-t-il pas semblé qu'il y ait un effet de gradation dans un sens ou dans l'autre.

Le premier danger est de « parler de "ce qui ne vous concerne pas" (*mā lā yaεnī-k*) ».

Le second danger repose dans la « parole oiseuse et inutile (*fuḍūl al-kalām*) qui peut elle-même conduire à associer indûment Allāh à des imprécations ou injures futiles ou irrévérencieuses comme de s'adresser à un chien ou à un âne — animaux médiocrement prisés,

[3] Notamment dans son *opus magnum* « *Iḥyā' εulūm al-dīn* "La revivification des sciences de la religion" » qui sert de point de départ aux développements de l'article cité.

comme l'on sait, en islam — avec des formules du genre : "Avilis-le, O Allāh !". Car des anges veillent, qui tiennent comptabilité rigoureuse de tous les propos [...] ».

Le troisième danger consiste à débattre de sujets « ressortissant au domaine de "l'erreur" (*al-ḫawḍ fi-l-bāṭil*) [...] : évoquer les choses interdites par la religion, comme les charmes féminins, les réunions où l'on boit du vin, [...], les réjouissances des riches, les pratiques despotiques des hommes de pouvoir [...] ».

Le quatrième danger réside dans « la taquinerie et la controverse ».

Le cinquième danger relève du « domaine de la chicanerie et du plaidoyer de mauvaise foi destiné à la conquête d'un avantage immérité ».

Le sixième danger est relatif « à l'affectation dans l'expression et à la préciosité, considérée comme un “supplément” et un ornement inutile à l'acheminement du sens ».

Le septième danger « se tient du côté de la grossièreté (*al-faḥš*), de l'injure (*al-sabb*) et de l'agressivité verbale (*baḏā'at al-lisān*), qui tous procèdent, estime al-Ġazālī, de la bassesse morale et de la turpitude d'âme de celui qui s'y laisse aller. [...] Celui qui s'exprime crûment se présentera au jour du jugement dernier sous les apparences d'un chien ou, pire encore, sera exhumé du ventre d'un chien ».

Le huitième danger, « proche de l'injure, est le recours aux malédictions (*laεn*). Le terme *laεn* [...] signifie d'abord le fait d'être chassé, éloigné d'Allāh. D'où la nécessité d'user du *laεn* avec prudence. On ne peut légitimement maudire que ceux que des qualités ou attributs obvis désignent comme éloignés de Dieu » tels que "mécréants" (*kāfirīn*) et juifs car « maudire un croyant "équivaut à le tuer" ».

Le neuvième danger « accompagne le chant (*al-ġinā*) et la poésie (*al-šiεr*). Avec toutefois une atténuation concernant ce second art, qui peut [selon] al-Ġazālī, être vecteur de “quelque sagesse” ».

Le dixième danger « a trait à la plaisanterie et au badinage (*mizāḥ*). [C]ependant [...] la condamnation vise l'excès et non pas l'usage en tant que tel de tournures humoristiques ».

Le onzième danger réside dans « la moquerie (*al-suḫriyyā'*) et la raillerie méprisante (*al-istihzā'*) ».

Le douzième danger correspond à « la "divulgation du secret" (*ifšā' al-sirr*) d'autrui ».

Le treizième danger « concerne la "fausse promesse" (*al-waεd al-kāḏib*) ».

Le quatorzième danger consiste en « mensonge (*kaḏib*) et faux serments. Une place est faite toutefois au mensonge nécessaire, quand il s'agit, par exemple, d'épargner la vie d'un musulman ».

Le quinzième danger « renvoie à la médisance [...] ».

Le seizième danger est celui de « la délation (*namīma*). Celui qui s'en rend coupable est promis à la "dissolution" en enfer ».

Le dix-septième danger « a trait à la duplicité et au double langage (*ḏī l-lisānayn*) ».

Le dix-huitième danger « concerne la louange (*madḥ*) ».

Le dix-neuvième danger « se rapporte à l'insouciance vis-à-vis des erreurs et imprécisions (*daqā'iq al-ḫaṭa'*) que l'on peut commettre dans l'expression orale, en particulier en ce qui concerne les attributs d'Allāh ».

Le vingtième danger concerne « les "gens du commun" (*εawāmm*) lorsqu'ils s'avisent d'interroger au sujet des "attributs d'Allāh Le Très Haut et de Sa parole et au sujet des lettres pour savoir si elles sont éternelles ou créées" ».

À considérer cette série de prohibitions, la réglementation tâtillonne des *fuqahā'* n'est pas sans rappeler les listes à la Prévert ou les énumérations de Borgès. Mais, au total, il semblerait que "tourner sa langue sept fois dans sa bouche" ne soit pas suffisant pour respecter cette police de la parole : mieux vaudrait sans doute, pour être sûr de ne pas mettre son âme en péril, choisir la retenue la plus totale et même, si c'est possible, le mutisme absolu.

**Les dangers de l'absence**

Si le quinzième danger peut apparaître, dans cette perspective, comme un écueil à éviter parmi bien d'autres, il est à noter qu'al-Ġazālī lui accorde une attention particulière.

Il relève que la vigilance doit être permanente car, en de nombreuses circonstances, la médisance se présente comme la réponse la plus simple, et que seul un effort conscient est susceptible d'apporter une solution de substitution non condamnable. En effet, se laisser aller à la médisance permet au commun des mortels d'assouvir sa colère, de plaire à ses compagnons, d'anticiper sur une médisance, de se disculper, de s'autoglorifier en abaissant l'autre — par jalousie ou par envie — ou simplement de s'amuser et de se moquer[4]. À ces raisons il en ajoute trois, plus spécifiques, qui concernent les seuls lettrés lorsqu'ils ne respectent pas l'obligation de cacher le nom, que ce soit lors d'un étonnement coupable, d'une fausse miséricorde (occasionnant une condamnation implicite) ou d'une colère incontrôlée (poussant à dénoncer une mauvaise action).

En outre, il souligne l'exceptionnelle dangerosité de cette pratique langagière, lorsqu'il évoque les conséquences néfastes qui s'ensuivront pour l'énonciateur s'il n'a pas su maîtriser sa langue. En effet, dans l'au-delà, chacun des actes du mort fait l'objet d'un examen et d'une pesée sur une balance qui décide du sort du mort après son trépas, les actions pies (*ḥasanāt*) étant placées dans le plateau et comparées aux actions impies (*sayyi'āt*), déposées dans un autre. Si les inconduites verbales sont comptabilisées, de manière générale, au même titre que les mauvaises actions, il existe, dans le cas de la médisance, plusieurs facteurs aggravants. D'une part, la *ġība* — parce qu'elle met en cause une victime — ne fait pas partie des péchés qui, comme la fornication, n'engagent que leur auteur et sont par conséquent rémissibles par Dieu. D'autre part, il faut tenir compte d'un transfert prévisible des bonnes actions du plateau du médiseur à celui de sa victime et, inversement, de la translation des mauvaises actions de la balance du médit dans celle de son accusateur. Ceci peut nous aider notamment à comprendre

---

[4] Al-Ġazālī a bien vu l'importance sociale de la médisance même s'il n'a pas identifié sa fonction cohésive en tant que telle.

pourquoi, dans le *hadīṯ* (paroles attribuées au Prophète) suivant, c'est l'énonciateur (le médiseur), plus encore que le médit, qui voit ses bonnes actions annulées par la médisance :

*al-ġībatu ta'kulu al-ḥasanāt* « la médisance ronge (mange) les actions pieuses »
*kamā ta'kulu an-nāru al-ḥaṭab al-raqīq* « comme le feu dévore (mange) le bois fin ».

Dans la mesure où une seule *sayyi'a* peut faire basculer la sentence et conduire l'âme du mort en enfer, mieux vaut — comme le suggère al-Ġazālī — s'abstenir d'évoquer les défauts d'autrui et s'atteler plutôt à recenser ses propres insuffisances.

Si la gravité de la médisance est ainsi affirmée avec force, on peut se demander d'où vient cette nocivité, que souligne encore la comparaison attestée dans le Coran et citée par al-Ġazālī : médire équivaut à « manger la chair d'un mort » (verset 12 de la sourate *al-hujurât* « Les appartements »). L'opprobre qui rejaillit sur la *ġība*, est non seulement celle qui accompagne la condamnation du cannibalisme (comme dans les autres grandes religions monothéistes), mais aussi celle qui s'attache, en terre d'islam, à la consommation d'une charogne ou de toute autre viande non égorgée rituellement. La comparaison apporte en outre quelque lumière sur la spécificité si funeste de la médisance comme acte de parole. Il apparaît en effet que le médisant, tout comme le cannibale mangeur de cadavre, s'attaque à quelqu'un qui ne peut se défendre. Non seulement son intégrité est atteinte, mais elle l'est pour l'éternité, à travers ce qui reste du mort après son trépas : son cadavre au plan matériel et (plus précieux encore) son honneur au plan spirituel. En ce sens, on peut donc dire que, si la notion de “manger” renvoie à l'idée d'agression verbale ou physique[5], celle du “mort” représente ici l'Absent avec un grand A car il incarne l'absence définitive du monde terrestre.

Ce lien de la médisance avec l'absence du délocuté, je ne l'identifierais pas avec autant de certitude (même s'il est affirmé ici même par Evelyne Larguèche : « le médit n'est pas présent et n'a pas connaissance des propos tenus par lui ») si on n'en trouvait pas d'autres indices dans la culture arabo-islamique. Il y a tout d'abord l'équivalence établie par al-Ġazālī, dans la définition même du quinzième danger, entre la médisance et les « remarques désobligeantes que l'on peut faire au sujet d'une personne absente ». Mais la preuve la plus parlante est apportée par l'organisation du lexique. Ainsi, en arabe classique, est-ce deux lexèmes presque homophones qui signifient « absence » (*ġayba*) et « médisance » (*ġība*)[6] et un même verbe *ġāba* (également de la racine ĠYB) qui cumule les sens de « être absent d'un lieu » et de « médire de qqn, parler mal en arrière de qqn »— même s'il existe des formes dérivées du verbe comme *iġtāba* qui sont spécialisées dans le sens de « médire ».

En hassaniyya, on retrouve le couple de lexèmes *ġaybä* / *ġībä* avec des emplois proches des sens classiques, le premier se spécialisant dans le cas de l'absence pour voyage “d'affaires”

---

[5] Dans le dialecte arabe hassaniyya, *twāklu (bäynāt-hum)* signifie d'ailleurs littéralement "se manger l'un l'autre (les uns les autres)" et métaphoriquement "s'injurier mutuellement, s'agresser physiquement ou verbalement l'un l'autre (les uns les autres)".

[6] D'après le *Dictionnaire* de Kazimirski, *ġība* signifie 1. "propos (bons ou mauvais) tenus sur qqn en son absence" 2. spécialement "médisance, propos défavorables à qqn, quoique vrais (différents de la calomnie)" 3. "3è personne". Le dernier sens montre bien — s'il en était encore besoin — la proximité sémantique de *ġība* avec *ġayba* puisque la 3ème personne est considérée par les grammairiens arabes comme la personne absente.

(pour aller chercher des céréales notamment) et le second désignant plutôt la moquerie méchante d'un absent que la médisance proprement dite. Quant à « médire », s'il se dit *ġtāb* (comme dans d'autres dialectes arabes) ce n'est que depuis peu, sous l'influence de l'arabe classique[7]. Mais l'expression dialectale plus traditionnelle *kāl əl-ġībä* recoupe visiblement les associations relevées précédemment en arabe classique de « médire » avec « absence » d'une part, avec « manger » d'autre part. Le sens littéral est assez opaque (« manger la moquerie méchante d'un absent ») : une contraction entre « profiter de l'absence » et de « manger [la chair] de l'absent » ? On peut cependant rapprocher l'expression mauritanienne de celle relevée en Tunisie (Marçais & Guîga 1958-1961 : 95) : *wækkāl-f-əlḥûm ənnâs* « coutumier de médire des gens, avide de dévorer la chair des gens, médisant » (litt. « manger leur chair »).

**Perdre la face par le revers**

Il y a, en arabe, une certaine proximité phonique[8] entre la racine ĠYB qui a donné « médisance » et la racine εYB dont relèvent en hassaniyya le lexème *εayb* — signifiant tout à la fois « défaut caché, vice, vice rédhibitoire » et « critique » — et les verbes *εayyäb* « critiquer férocement (qqn) » et *tεāyəb* (*mεa*) « s'invectiver, s'injurier mutuellement ». La séparation entre les deux champs sémantiques demeure cependant assez nette car dans le premier cas, à la différence du second, le délocuté est nécessairement absent — ce qui explique la condamnation beaucoup plus forte du Prophète.

En ce qui concerne la distinction entre la médisance et la calomnie, elle semble parfois peu évidente car les deux notions concernent des propos critiques à l'encontre d'un absent. Certes, pour les commentateurs musulmans, la médisance — qui consiste en l'énoncé de vérités désagréables — ne se confond pas avec la calomnie ou accusation mensongère (souvent exprimée par des termes relevant des racines FRY ou NMM).

Mais dans les faits, la différence entre la médisance et la calomnie est beaucoup plus ténue. D'une part, on constate un certain flottement dans les dictionnaires, et même si c'est peut-être dû à l'insuffisance des lexicographes étrangers, on notera que la traduction de *ġtāba* par « médire » et « calomnier » (ou leurs équivalents anglais) n'est pas réservée au dictionnaire d'arabe algérien (Beaussier 1958 : 700). D'autre part, la pratique langagière — qui se réfère plus spécialement au délocuté — semble faire une place très importante au lexème *gvä* « dos, verso, envers » en hassaniyya (*qafā* « derrière de la tête, nuque » en classique), employé comme métaphore de l'absence (cf. Kazimirski 1860 : II, 792) et comme lieu d'où vient la parole déplaisante, qu'elle soit médisante ou calomnieuse.

---

[7] La VIIIème forme dérivée à infixe -*t*-- ayant souvent le sens de « profiter de (...) », l'emploi de *ġtāb* comme « médire = profiter de l'absence de qqn » est tout a fait logique dans le système du hassaniyya comme dans celui du classique.

[8] Et même peut-être plus, si l'on considère la place des phonèmes *ġ* et *ε* dans le système des langues chamito-sémitiques.

En pays maure, on s'en rend compte surtout à travers plusieurs *amṯāl* (proverbes ou dictons) qui comptent parmi les plus usités[9].

Le premier dicton, posant que « l'ami est seulement l'ami du dos » (*əṣ-ṣāḥəb āllā ṣāḥəb lə-gvä*) souligne le fait bien connu que les vrais sentiments ne se révèlent qu'en l'absence de la personne, laissant entendre que la nature humaine pousse à dénigrer celui qui n'est pas là pour se défendre.

Un second dicton se présente littéralement comme une insulte (*yaḥṛag umm əs-sbaɛ və-gvā-h* « qu'Il brûle la mère du lion dans son dos ! ») mais comme il précise les conditions particulières dans lesquelles se fait l'énonciation (en l'absence du lion — donc en l'absence de de tout risque), l'injurieur est stigmatisé comme un médisant, trop lâche (… ou assez prudent !) pour agresser le faible quand son protecteur est là.

Un troisième dicton, toujours avec *gvä*, reprend le même thème que précédemment mais en l'envisageant cette fois du point de vue du délocuté : *klām lə-gvä təkᵊbrä* « la parole dans le dos est un honneur » (litt. « la parole du dos grandit ») — si on n'ose pas dire du mal de lui en sa présence, c'est qu'il sait se faire respecter.

Enfin un proverbe, concernant à nouveau le délocuté (mais cette fois en tant que médit potentiel), lui suggère de se comporter quotidiennement avec générosité pour tarir à l'avance les sources de médisance : *ləgmä mən ɛšā-yä* / *täglaɛ kälmä və gvā-yä* // « une bouchée de mon souper ôte une médisance derrière mon dos » (litt. «...une parole dans …»).

À la lumière de ces *amṯāl*, on peut voir à quel point la parole prononcée dans le dos de quelqu'un est comprise *a priori* comme une parole mauvaise, menaçante pour la réputation du délocuté. Aussi peut-on se demander si, réciproquement, les attaques à l'honneur sont toujours envisagées comme portées « dans le dos », en l'absence du délocuté.

Du point de vue de la langue, il est à noter que plusieurs racines arabes donnent des lexèmes relevant à la fois du champ sémantique de « couper » et de celui de la blessure morale (au sens large) — notamment deux racines commençant par Q [~G][10].

Pour l'une, QRḌ [~GRḎ], les sens attestés pour le verbe à la forme nue semblent moins spécialisés en arabe classique (*qaraḍa* « couper » et « blesser qqn par des propos offensants », Kazimirski) que dans les dialectes maghrébins, notamment bédouins comme le hassaniyya (*gṛaḏ* « couper net » et « dénoncer, rapporter des propos à, calomnier ») ou le tunisien des Marâzig (*gṛaḏ* « couper une corde ; couper ras les poils du chameau (avant de le goudronner) » et « médire de qqn », Boris 1958 : 490)[11].

Pour l'autre, QṬɛ [~GṬɛ], le verbe à la forme nue signifie simplement « couper » et c'est la forme dérivée à redoublement qui peut être employée dans le sens figuré (cf. algérien « couper (avec intensité) ; déchirer » et (avec la préposition *fi* « dans » de la personne)

---

9 Voir aussi la métaphore lexicalisée employée dans certains parlers moyen-orientaux pour « médire » (cf. *ḥaka bᵊl-qafa*, Stowasser & Ani 1964 : 106).

10 Et même souvent par Q[~G]R.

11 Beaussier relève pour l'arabe algérien la forme *q.r.ḍ* «anéantir, détruire, … » et « dire du mal de, dénigrer » (1958 : 792).

« médire de », Beaussier *ibidem* : 813 — voir aussi tunisien *qaṭṭaε* à Takroûna, Marçais & Guiga 1958-1961 : 3237-9[12]). Cette image du médit comme de celui qu'on « déchire » est liée, à l'origine, au concept de l'honneur. En effet, d'une façon plus générale, c'est la construction avec *εirḍ* (litt. « déchirer l'honneur, la (bonne) réputation de ») qui est attestée — en classique par exemple, mais également dans ces mêmes parlers — pour signifier aussi bien la médisance que la calomnie.

En hassaniyya, cette expression n'est pas usuelle, mais on y trouve une autre forme dérivée de la même racine (avec allongement de la voyelle *gāṭəε* et surtout sous la forme réciproque *tgāṭəε*) qui désigne l'activité littéraire — très prisée dans la société traditionnelle — consistant à se livrer à une joute poétique, c'est-à-dire attaquer (une personne, son groupe, sa tribu, …) et répondre à cette attaque, par l'intermédiaire de vers riches en petites piques plus ou moins féroces (cf. Taine-Cheikh 1994 : 295-7 et Ould Mohamed Salem 1995 : 232-7). Cette fois encore, le lien avec le champ de l'honneur est manifeste, même si l'on n'est pas nécessairement dans celui de la médisance ou de la calomnie.

Curieusement, l'équivalent en hassaniyya de « déchirer l'honneur, la (bonne) réputation » serait plutôt *ḥammaṛ wəžh-u* (litt. « faire rougir son visage »). Si, dans les dialectes maghrébins précédemment cités, l'atteinte à l'honneur semble donc associée d'abord à la médisance et à la calomnie, il est possible que dans la culture maure, elle soit vue avant tout comme une agression visible sur la face du délocuté (un peu à la manière du terme français «affront » étymogiquement lié à celui de « front »).

L'acte de médisance, fait dans le dos du médit et qui a besoin de Dieu pour être vengé au ciel, ne se confondrait donc pas avec l'offense publique (injure, insulte, malédiction, critique, …) générant un « effet injure » (cf. Larguèche 1983), celle-ci marquant physiquement le délocuté ici bas et nécessitant presque absolument une réparation (mais elle peut être immédiate ou mûrement préparée, comme je l'ai montré dans un article précédent). La frontière entre la médisance et l'injure n'est cependant pas hermétique — et cela peut expliquer les glissements fréquents dans l'emploi des termes, d'un parler arabe à un autre. Il suffit en effet que les paroles proférées dans le dos soient rapportées pour un tiers pour que le délocuté passe du statut de médit à celui d'injurié. Et de fait, vue l'importance de la circulation de la parole dans la société maure, c'est le maintien du délocuté dans l'ignorance qui peut surprendre.

## LES (RES)SOURCES DE LA MÉDISANCE

En étudiant les différentes caractéristiques de la médisance, il est apparu quelques bonnes raisons pour que celle-ci ne se produise jamais : d'un point de vue théorique — religieux et éthique — elle fait l'objet d'une condamnation très ferme ; d'un point pratique, le temps qui

[12] Omar Bencheikh m'a signalé, pour le tunisien, l'expression imagée *iqaṭṭaε u irayyiš* (litt. « il déchire et il plume »), pour signifier le dénigrement et la diffamation.

passe tend à la transformer en injure. Cependant, à l'inverse, la tendance à dire du mal des gens en leur absence semble exister chez tous les humains — Maures compris, si l'on en croit certains de leurs proverbes. Je vais donc essayer de voir chez quels locuteurs ou dans quelles circonstances la médisance a le plus de chance de surgir.

### La voix du griot

Dans la société maure traditionnelle — qui a disparu en tant que telle mais dont les modes de fonctionnement et le valeurs continuent à imprégner les relations entre individus —, le code de l'honneur ne se conçoit véritablement qu'à travers la forme spécifique qu'il prend pour chacun des groupes sociaux. La société, en effet, n'est pas seulement partagée en tribus (elles-mêmes subdivisées en fractions) dont les contours et l'importance relative sont très divers mais font l'objet de luttes constantes de (re)classement. Elle est également caractérisée par une hiérarchie très marquée entre les groupes dominants d'une part et les groupes dominés, d'autre part.

Je ne saurais ici entrer dans les détails mais, très globalement, on peut dire que le code de l'honneur ne s'applique qu'aux premiers. Il y a donc essentiellement deux manières de préserver son honneur — mais il serait sans doute plus juste de parler de gestion de l'honneur, car l'honneur est aussi un capital symbolique qui s'hérite, se fait fructifier et se perd. Un peu à la manière de la noblesse française d'Ancien Régime, l'honneur est, chez les Maures, soit une affaire de faits d'arme, soit une affaire de religion. L'opposition est cependant à relativiser, car la distinction entre tribus guerrières et tribus maraboutiques n'est pas partout aussi marquée que dans le Sud-ouest de la Mauritanie. De plus, vertus guerrières et vertus maraboutiques ne sont pas censées être exclusives les unes des autres comme l'a souligné Sīdi Mweyle en distinguant le noble guerrier (*maġvri*) et le grand lettré (*zâwi*) des autres membres de leur groupe, le bon (*ḥassāni*) et le mauvais (*ḥsäysîni*, diminutif de *ḥassāni*) guerrier, le bon (*mṛābəṭ*) et le mauvais (*mṛaybəṭ*, diminutif de *mṛābəṭ*) marabout : « un *maġvri* est un homme d'honneur et de religion, un *zâwi* est un homme de religion et d'honneur, un *ḥassāni* est un homme d'honneur sans religion, un *mṛābəṭ* est un homme de religion sans honneur, un *ḥsäysîni* est un homme sans honneur ni religion, un *mṛaybəṭ* est un homme sans religion ni honneur ».

Cette définition, bien connue, exprime sous une forme un peu polémique toute la subtilité du système de l'honneur. Au sens propre, l'honneur est lié au don (de soi et de ses biens), il se manifeste donc plus aisément par le courage physique, les armes à la main, que par une conduite simplement vertueuse. Cependant, dans un sens plus large, tout musulman étant soumis à Dieu, l'honneur implique chez tous un respect des règles de bonne conduite. C'est la raison pour laquelle l'interdiction édictée par les légistes musulmans à l'encontre de l'injure et de la médisance s'applique avec force, non seulement aux marabouts, mais aussi aux guerriers ou du moins à ceux d'entre eux qui se réclament de quelque noblesse.

Cette condamnation serait censée, bien sûr, être suivie des mêmes effets chez tous les Maures, mais elle ne fonctionne pas aussi efficacement hors du champ de référence de la noblesse. Aussi la situation est-elle différente, non seulement chez le petit guerrier et le petit marabout, mais

aussi dans les familles de musiciens-chanteurs (les griots), d'artisans ou d'anciens esclaves qui constituent les couches dominées de la société — elles sont intégrées à la tribu mais ne bénéficient qu'indirectement de leur statut.

Le fait d'être ainsi, d'une certaine manière, hors du champ de l'honneur, amoindrit de beaucoup les interdits de langage[13]. Aussi pourra-t-on entendre, dans les “basse classes”, des échanges d'injures qui n'écorchent guère que les chastes (nobles) oreilles égarées là où elles ne devraient pas être. Ce genre d'échange, qui débouche facilement sur des empoignades, ne peut concerner en effet que des personnes de même niveau social : injurier une personne d'un rang supérieur au sien est un acte éminemment dangereux dont la mémoire collective n'a pas gardé trace, si ce n'est sous la forme d'une insulte bien déguisée (cf. Taine-Cheikh, 2004).

On peut dire la même chose de la médisance, sauf que celle-ci peut circuler pendant un certain temps et ne déclenchera pas de réaction tant qu'elle n'est pas arrivée à la connaissance du médit. La gestion de la médisance, par le délocuté, étant à la fois plus aléatoire et plus difficile que celle de l'injure, on ne s'étonnera pas si c'est à cause d'elle que chacun est invité à adopter le meilleur comportement possible, comme le recommande le proverbe déjà cité « une bouchée de mon souper ôte une médisance derrière mon dos ».

Si globalement la médisance peut apparaître comme l'arme du faible, elle est cependant associée plus spécifiquement, dans les représentations de la société maure, au stéréotype du griot. C'est notamment à cette idée que renvoie la locution proverbiale suivante qui énonce le comble de l'embarras : *äṯqal mən ġaṣṣa bäyn īggâwən* « plus embarrassant qu'une obstruction de la gorge (en mangeant) au milieu de griots ». Le fait de s'étrangler en mangeant — surtout avec une bouchée trop grosse — est considéré comme très gênant pour un Maure, concrètement pour la gêne physique que cela occasionne et symboliquement en tant que signe manifeste de gourmandise (ce qui n'est pas bien vu dans cette société où l'on valorise la retenue et le détachement des choses terrestres). La chose est évidemment plus ennuyeuse lorsque cela se passe devant témoin, mais le comble de l'embarras est atteint si l'assistance est composée de griots car ils mettront tout le monde au courant.

S'ils sont réputés en général pour leur médisance — plus que les artisans et les anciens esclaves, qui pourtant se situent eux aussi « hors honneur » — c'est parce que les griots sont les seuls à assumer, malgré cette position extérieure, une fonction décisive dans les rivalités qui se jouent entre les nobles et, plus spécialement, entre les guerriers. En effet, ils sont les maîtres du tam-tam et de la parole, au sens propre et au sens figuré[14]. Alors que la poésie en arabe classique n'est guère pratiquée que par les seuls lettrés, la poésie en dialecte est très vivante (cf. Taine-Cheikh 1994 et 1995 : 194-201). S'agissant des joutes poétiques, elles peuvent mettre

---

[13] Cf. l'étude d'Arlette Roth sur les scènes de dispute dans les textes tangérois et takroûniens : « Si l'on considère maintenant l'autre aspect le la question posée, soit : « qui injurie qui ? », on constate qu'il s'agit quasi exclusivement de personnes de statut jugé peu honorable dans les groupes concernés, d'étrangers désignés comme tels, de femmes ou d'enfants » (2004).

[14] Le tam-tam est frappé dans les grandes occasions (à la guerre ou dans les fêtes) mais les instruments habituels des griots sont la *tidinît* (une sorte de violon) pour les hommes et l'*ārdîn* (une sorte de harpe) pour les femmes.

aux prises des poètes de diverses conditions, non seulement des griots, mais aussi des lettrés ou des guerriers. Dans ces joutes, comme dans la poésie satirique (le *šämt*), les piques peuvent être redoutables, mais on reste là dans le domaine de la critique, aux marges de la médisance proprement dite.

Le pouvoir des griots vient, pour partie, du fait que leur pratique de la musique (instrumentale et vocale) donne à leurs compositions une efficacité supplémentaire (cf. Guignard 1975 : 35 et *sq.*), mais il vient aussi du fait qu'eux seuls peuvent s'adonner à la louange au point d'avoir développé un genre poétique à la gloire des chefs guerriers, le *thäydîn*, qui leur est propre. De ce point de vue, la médisance étant l'un des envers de la louange, il ne faut pas s'étonner si l'on craint tant les griots : non seulement leur position dans la société les autorise à faire et défaire les réputations, mais c'est même là leur fonction première.

**La louange évitée**

Dans le couple complémentaire — et même antithétique (cf. Guignard *ibid.* : 73-76) — que constitue le griot et le noble (guerrier de préférence), les productions du premier sont rétribuées par le second : qui est régalé d'une aubade se doit d'autant plus d'être généreux que ce sont ses mérites qui sont chantés. La générosité prend la forme de cadeaux — et il ne s'agit donc pas d'un salaire au sens strict — mais la relation d'échanges ainsi instaurée comporte une dimension d'inégalité qui apparaît caractéristique du rapport entre louangeur et louangé, surtout lorsque les compliments sont proférés en public, comme c'est le cas pour les griots. Louer ostensiblement quelqu'un, c'est proprement "avoir un comportement de griot" (*stägwä*), voire même "se transformer en griot" — avec toute la charge négative que cela peut connoter comme perte de statut[15].

Est-ce à dire qu'il faut se méfier de l'éloge en public mais qu'on peut s'y livrer en privé ? En fait non, car la louange ne pose pas seulement un problème de comportement relatif au statut social. Comme dans bien d'autres cultures, elle est évitée à cause du "mauvais oeil" (*l-εayn* litt. "l'oeil") dont elle peut être porteuse. Louer quelqu'un pour sa bonne santé, sa richesse, sa beauté ou sa chance (notamment celle d'être entouré par une nombreuse et heureuse descendance), est souvent considéré comme le signe d'une jalousie aux effets destructeurs. Ce peut être aussi le signe d'une maladresse qui, sans être aussi malintentionnée, est tout aussi dangereuse car elle peut attirer l'attention des djinns et déclencher une réaction néfaste de leur part. Le délocuté n'aura plus comme seul moyen de défense, pour conjurer le mauvais sort, que d'en appeler à Dieu ou à ses prophètes. C'est donc fondamentalement au locuteur qu'il revient de tenir sa langue ou de trouver une façon de complimenter autrui sans pour autant le mettre en péril.

---

15 Lorsque le temps des élections politiques a commencé en Mauritanie, dans les années 1990, on peut donc comprendre pourquoi les griots ont joué un grand rôle dans l'orchestration des campagnes : ce n'était pas seulement en tant que musiciens, pour mettre de l'ambiance.

Dans la culture maure, l'activité du "mauvais oeil" s'exerce en toute circonstance, y compris lorsque la personne concernée par l'éloge est absente ou occupe la position du délocuté. Dans la mesure où le locuteur se garde généralement de porter malheur en parlant par anti-phrase — en transformant la louange en son contraire —, le compliment se cache tout aussi bien derrière une apparente critique (*əntä šwäyn !* "(que) tu es vilain !") que derrière une apparente médisance (*huwwä šwäyn !* "(qu') il est vilain !"). Appliqué à une personne, le qualificatif *šäyn* "laid" n'est usité que sous la forme diminutive *šwäyn*. Ce n'est pas une loi absolue car, pour parler de l'allure générale de quelqu'un, on a le choix entre *nâgəḍ* et son diminutif *nwäygəḍ* : *əntä .../ huwwä nâgəḍ !* "(que) tu es .../ il est maigre !" ou *əntä .../ huwwä nwäygəḍ !* "(que) tu es .../ il est maigrelet !". Mais, dans l'ensemble, la forme diminutive accompagne très régulièrement les propos de pseudo-dénigrement et cela contribue, avec l'intonation, à les rendre repérables. On notera aussi le caractère plus ou moins ritualisé de leur emploi : les commentaires avec *šwäyn* et *nâgəḍ* / *nwäygəḍ* ne sont pas à prendre comme des termes descriptifs ou axiologiques mais comme des manières de cajolerie. Cette taquinerie affectueuse concerne notamment les petits enfants : particulièrement menacés par le "mauvais oeil" dans leurs premières années de vie, on ne saurait pourtant les voir sans leur adresser quelque parole chargée d'affect.

Enfin, on peut dire que l'évitement de la louange apparaît également comme une caractéristique de la poésie dialectale. En effet, en dehors des poèmes spécifiquement laudatifs qui sont, pour l'essentiel, l'oeuvre des griots, le *ġnä* (la poésie strophique composée en hassaniyya) se caractérise par une grande retenue dans l'expression des sentiments amoureux. Souvent, le poète ne fait allusion que très indirectement à sa bien-aimée en décrivant les lieux ou les circonstances de leur rencontre. S'il revient par l'imagination à l'époque de leur bonheur passé, c'est pour évoquer le charme physique et intellectuel de la femme, la séduction qu'elle a exercée sur lui, mais sans livrer véritablement d'éléments précis à propos de la femme aimée. En général, on ne connaît ni son nom ni ses traits physiques[16] et si, parfois, une description est donnée, elle ne dresse pas toujours un portrait entièrement flatteur de la femme. Plutôt que de présenter l'aimée (souvent appelée *ər-rīm* "la gazelle") comme le parangon de la beauté, le poète semble s'attacher au détail qui la distingue et si c'est un défaut, les sentiments mêmes le rendent aimable. Ainsi dans ce quatrain plein d'esprit où la déclaration d'amour pour une (belle) inconnue (*ḥadd* litt. "quelqu'un", rimant avec *ḫadd* "joue") ne semble due qu'au grain de beauté (*šāmä*) :

| | |
|---|---|
| *mən šawvət šāmä väwg ḫadd* | « Depuis que j'ai vu un grain de beauté sur la joue |
| *ḥadd əmn ġyūd əllāmä* | D'une femme parmi les plus belles |
| *mā nəbġi täyt ənšūv ḥadd* | Je ne veux plus voir personne, |
| *ḫadd-u mā väwg-u šāmä* | Sauf s'il y a un grain de beauté sur sa joue » |

16 On est très loin, semble-t-il, de la poésie maghrébine telle que nous la présente Virolle-Souibes dans "Les couleurs de l'amour ou l'art de cultiver les poncifs" (1985-1986). L'esthétique de la poésie maure pourrait par contre avoir quelques points communs avec celle de la poésie touarègue (cf. Galand-Pernet 1978 et Drouin 1984).

Le goût pour l'allusion donne parfois des portraits assez ambigus. Dans les vers suivants, le poète semble dessiner un tableau peu flatteur de la femme qui se dérobe à ses regards : manque d'embonpoint, peau de couleur terne, cheveux très frisés et fort courts — autant de traits qui sont considérés comme des défauts pour une femme maure.

| | |
|---|---|
| *gūlî-li ṛâžəl žâ-k* | « Dis-moi, un homme qui est venu te voir |
| *š-idowwaṛ huwwä žâk* | Que cherche-t-il celui-là ? |
| *əntiyyä mâ-nək hâk* | Toi tu n'es certes pas |
| *ᵊmṛa gäm ᵊsmînä* | Une femme vraiment grosse |
| *w-awɛar mən ši mälgâ-k* | Et plus difficile que tout est ta rencontre |
| *wə dḫäynä wə šwäynä* | Et [tu es] (un peu) terne et (un peu) laide |
| *wə ṛwäyḇ-ək lə-mšäkräd* | Et ta (petite) chevelure crêpue |
| *ḥadd-u l-ək l-uḏäynä* | Sa limite chez toi est la (petite) oreille |
| *wə ffäym-ək kəll ᵊbläd* | Et ta (petite) bouche, chaque endroit |
| *mənn-u vî-h ᵊsnäynä* | D'elle en lui [est] une (petite) dent.» |

| | |
|---|---|
| « Dis-moi, celui qui vient te courtiser | Que peut-il bien espérer ? |
| Tu n'es certes pas | Une femme bien en chair. |
| Il est si difficile de te voir ! | Tu es terne et vilaine, |
| Et ta chevelure crêpue | Te couvre à peine l'oreille, |
| Et dans ta bouche | Bien en désordre sont tes petites dents.» |

Quelques signes révèlent cependant que, derrière le dédain affiché — voire le mépris — se cache surtout du dépit amoureux. Toute l'ambiguïté des sentiments du poète réside dans l'emploi des diminutifs (ils sont soulignés) qui colore d'affectivité le portrait de la femme courtisée et atténue la portée des critiques[17].

### Médire de soi-même et des siens

L'expression indirecte des sentiments est une composante importante de l'esthétique poétique maure mais, dans l'art de l'allusion et des paroles délicatement sibyllines, la tribu des Awlâd Däymân a la réputation d'être passée maître. Elle a un adage qui montre bien l'étroit domaine dans lequel l'énonciateur se trouve étroitement contenu : *kəḏb ḥṛâm w əl-ḥagg mā yəngāl* « le mensonge est prohibé et la vérité ne se dit pas ».

On attribue aux membres de cette tribu maraboutique du Sud-Ouest une vision particulière du monde, le *tdäymîn*, qui se concrétise dans une éthique et une rhétorique spécifiques : « Système d'attitudes, il repose sur un flegme aristocratique inébranlable qu'il convient de ne pas confondre avec une renonciation au monde ou assimiler à je ne sais quel sombre pessimisme eschatologique [...]. Espace rhétorique, le *tdäymîn* mobilise toute les tropes d'un mode d'expression résolument installé dans l'ambiguïté : litote et oxymore, métaphore et métonymie,

17 Pour plus d'informations sur l'emploi du diminutif en hassaniyya, cf. Taine-Cheikh 1988.

assonance et allusion équivoque, le *klâm* Awlâd Däymân (litt. : parler des ...) fait feu de tout ce qui peut inquiéter les esprits prisonniers du gel sémantique ordinaire »[18] .

On rapporte, souvent au sein même de cette tribu, un certain nombre d'anecdotes qui illustrent le comportement däymâni typique. L'une d'entre elles concerne un homme des Awlâd Däymân qui arrive en vue d'un puits où se trouvent déjà plusieurs membres d'une tribu guerrière :

— « Je suis de la tribu des Awlâd Däymân » dit le premier pour se présenter, en réponse à leur demande.

— « Quelle vile tribu ! » s'exclament ses interlocuteurs.

— « Oui, mais vous, à quelle tribu appartenez-vous ? » leur demande le däymâni.

— « De la tribu X … » répliquent-ils[19].

— « Quelle grande et valeureuse tribu ! » commente le däymâni avant de s'éloigner.

Le lendemain, les uns et les autres se recroisent au même endroit. L'un des guerriers dit alors, pris de remord : « Désolés pour hier, nous ne pensions pas ce que nous vous avons dit ! ». Et le däymâni de répliquer : « Moi non plus je ne pensais pas ce que j'ai dit ! ».

Face aux guerriers d'une insolente agressivité, qui ne respectent pas la plus élémentaire manifestation de courtoisie saharienne (consistant à rendre hommage à la tribu de l'interlocuteur), le däymâni fait preuve de beaucoup de sang froid, de retenue … et d'ironie cachée ! La gravité même de l'insulte a presque facilité la réinterprétation de l'interlocution verbale, mais la distance prise par le däymâni a été rendue possible par la distinction entre la tribu comme catégorie et l'un de ses membres (qui ne saurait être une représentation fidèle du groupe). Ne pas réagir face à l'injure faite aux Awlâd Däymân et feindre d'être, non pas l'injuriaire-injurié mais l'allocutaire d'une médisance — comme si l'attaque ne le concernait pas directement, donc comme s'il s'agissait d'une médisance adressée à un tiers et non d'une insulte jetée en pleine face — ne constituent, dans un premier temps, qu'une échappatoire sans gloire. Mais, finalement, ce qui apparaît comme un excès de modestie suscite des excuses qui lui fournissent l'occasion de se venger par un usage ambivalent du langage. En faisant mine d'être constamment d'accord avec les jugements de ses interlocuteurs, le däymâni se permet de répondre à l'agression qui lui est faite (c'est le retournement final qui annule le précédent compliment !) sans pour autant — astuce supplémentaire — prendre le risque de faire perdre la face aux autres.

Sans doute s'agit-il d'un cas limite, mais on a là un exemple de médisance où la structure classique se trouve affectée[20]. Après avoir vu la vigueur de la condamnation religieuse et sociale qui pèse sur la médisance dans la société maure, on ne devrait d'ailleurs pas être surpris de constater que le champ laissé à la médisance est de bien modeste dimension. Finalement, si la médisance trouve quelque place, c'est en relation avec la louange : si l'injure et la louange sont

---

18 J'emprunte ce passage à un texte d'Abdel Wedoud Ould Cheikh qui a été traduit en arabe.

19 On notera que la tribu n'est pas nommée, ce qui coupe court à l'effet injure que le récit de l'anecdote aurait pu induire.

20 Donc une variation rappelant celles présentées par Jean-Paul Dufiet dans son intervention sur "La relation de médisance : énonciation et pragmatique du discours médisant au théatre" (voir ici même).

parfois condamnées d'un même mouvement et jugées aussi dangereuses l'une que l'autre (cf. Taine-Cheikh, 2004), force est de constater que, curieusement, la médisance est parfois considérée comme préférable à la louange.

Références bibliographiques

BEAUSSIER Marcelin (1958), *Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, La Maison des Livres.

BORIS Gilbert, (1958), *Lexique du parler arabe des Marazig*, Paris, Klincksieck.

DROUIN Jeannine (1984), "Sois belle et subtile ou l'art des connivences chez les Touaregs", *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 15, pp. 1-30.

GALAND-PERNET Paulette (1978), "Images et image de la femme dans les poésies touarègues de l'Ahaggar", *Littérature Orale Arabo-Berbère*, n° 9, pp. 5-52.

GUIGNARD Michel (1975), *Musique, honneur et plaisir au Sahara*, Paris, Geuthner.

KAZIMIRSKI A. de Biberstein (1860), *Dictionnaire arabe-français*, t. I et II, Paris, Maisonneuve et Cie.

LARGUÈCHE Evelyne (1983), *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*, Paris, PUF.

MARÇAIS William & GUIGA Abderrahmân, (1958-1961), *Textes arabes de Takroûna, II. Glossaire*, 8 vol., Paris, Lib. orientaliste P. Geuthner.

OULD AL-BARRA Yahya et OULD CHEIKH Abdel Wedoud, (2004), "L'injure comme délit. L'approche des *fuqahâ'* théologiens-légistes musulmans", *REMMM*, n° 103-104, pp. 57-80.

ROTH Arlette, (2004), "Entre les contraintes de l'éthique musulmane et du système de l'honneur, peut-il y avoir un usage toléré de l'injure ?", *REMMM*, n° 103-104, pp. 81-126.

STOWASSER Karl & ANI Mokhtar, (1964), *A Dictionary of Syrian Arabic : English-Arabic*, Washington D. C., Georgetown University Press.

OULD MOHAMED SALEM Abdallahi (1995), Le gtâε : joutes oratoires en poésie maure, in *Notre Librairie. Littérature mauritanienne*, n° 120-121, Paris, C.L.E.F., pp. 232-7.

TAINE-CHEIKH Catherine (1988), "Les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie", *Al Wasît (Bull. de l'I.M.R.S.)*, n° 2(Nouakchott), pp. 89-118.

TAINE-CHEIKH Catherine (1994), "Pouvoir de la poésie et poésie du pouvoir - le cas de la société maure", *Matériaux arabes et sudarabiques (G.E.L.L.A.S.)*, n° 6 (N. S.)(Paris), pp. 281-310.

TAINE-CHEIKH Catherine (1995), Poésie et musique, in *Notre Librairie. Littérature mauritanienne*, n° 120-121, Paris, C.L.E.F., pp. 194-201.

TAINE-CHEIKH Catherine (2004), "L'injure en pays maure ou « qui ne loue pas critique »", *REMMM*, n° 103-104, pp. 103-126.

VIROLLE-SOUIBÈS Marie (1985-1986), "Les couleurs de l'amour ou l'art de cultiver les poncifs", *Littérature Orale Arabo-berbère*, n° 16-17, pp. 101-134.