



DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

KALIDOU SY

Résumé :

La société haalpulaar, en dépit de ce qu'un regard extérieur peut laisser supposer, se donne à lire, en ses pratiques routinières, comme un ensemble de procédures de réduction des distances et d'accès à l'Autre et aux autres. Une anthropo-sémiotique des pratiques de la parenté à plaisanterie pourrait ici aider à un partage des savoirs et des savoir-faire pour mieux appréhender les multiples conflits sociaux, à commencer par la xénophobie.

Mots-clés : Communauté linguistique, Contrat fiduciaire, Espace sémiotique, Parenté/Cousinage à plaisanterie, Politique du social, Société Haalpulaar

Abstract :

DenDiraagal haalpulaar'en: words to rebuild social ties!

Haalpulaar society, despite what an outside view might suggest, can be read in its routine practices as a set of procedures for reducing distances and gaining access to the Other and to others. An anthropo-semiotic approach to the practices of joking kinship could help us to share knowledge and know-how in order to better understand the many social conflicts, starting with xenophobia.

Keywords : fiduciary agreement, Haalpulaar society, Joking relationships, Linguistic community, Politic of the social, semiotic field

Résumé (Pulaar) :

DenDiraagal haalpulaar'en: guurtingol endam

Dendiraagal walla mbiyen Yano, ene jeyaa ko seetini e finaa tawaa e nder Afrik, haa joofti e nder fulbe. So en ndewi asko, Dendiraagal, kam fof e heewde calti, ene joofi wuurtinde endam, hesditinde aadi, teddinde aada. Ndeke noon koy tafngo konngudi etetoden sifaade Yano e kindeeli haalpulaar'en.

Mots-clés (Pulaar) : Aadi, Dendiraagal haalpulaar'en, finaa tawaa, Hinnde/Kindeeli, wuurtinde, Yano

Historique de l'article

Date de publication : 10 octobre 2023

Type de texte : Article

Introduction

Parler de la parenté à plaisanterie en général et dans le milieu Haalpulaar¹ en particulier est plusieurs fois symbolique². Symbolique d'abord parce que cela ramène à une préoccupation globale et quotidienne à réactiver un certain nombre de pratiques ludiques en milieu Haalpulaar, pour en saisir la portée pédagogique (c'est l'enseignant que cela a intéressé le plus) ; symbolique ensuite parce que cela pourrait redire l'interrogation sur mes pratiques routinières en leur efficace dans la coordination locale (pratiques réflexives en tant que membre) ; symbolique enfin en ce que cela permet une lecture circonstanciée des façons de parler, des façons de se parler aussi, des façons de faire. Les mots dits sont d'abord des actes.

1. Le vocable *Haalpulaar'en* qui figure dans le titre de cet article veut dire littéralement « les locuteurs de la langue Pulaar » : c'est la langue, avec ses variantes, parlée par les peulhs, dans leur diversité, dispersés dans plusieurs pays africains au Sud du Sahara. *Dendiraagal* signifie parenté à plaisanterie en pulaar.
2. Une version très allégée de ce texte a fait l'objet d'une présentation lors du colloque « La parenté à plaisanterie » dans le cadre du Festival National des Arts et de la Culture (FESNAC) tenu à Saint-Louis du 27 au 30 décembre 2007. Le titre de cette présentation était : « Dendiraagal : les cousins en leurs plaisanteries »

Le fait que la plaisanterie se soit si sérieusement discutée – disputée ? – entre gens qui incarnent la gravité du savoir sérieux, du savoir dit scientifique et/ou universitaire, est un signe révélateur de la redéfinition des enjeux socio-anthropologiques et politiques de l'affaire.

La belle affaire donc !

Pour mieux l'appréhender, j'interrogerai un certain nombre de relations typologiques que je considère comme marqueurs du Dendiraagal ou Dendiraagu, avant de m'intéresser à la façon dont ce Dendiraagu structure les langages qui en rendent compte localement dans les actualisations singulières de l'être-ensemble. Ou pour le dire autrement, le Dendiraagu se comprend mieux dans le jeu des langages pour le décrire et l'actualiser dans la ritualisation des occasions. Tout se donne à lire sur fond de Haalpulaaragal/Haalpulaaragu.

Il est plus sécurisant de parler de ce que l'on connaît ou de ce que l'on croit connaître le mieux.

La société Haalpulaar et ses marquages

La société Haalpulaar ou Haalpulaar'en³ est une société fortement structurée, rigoureusement hiérarchisée. Sans refaire le travail de stratification sociale si amplement connu de Yahya Wane (1969), on peut dire qu'elle comprend en gros trois classes ou plus exactement catégories socialement différenciées avec chacune ses nuances internes que sont les *Rimbe* (sing. *dimo*, Noble), les *Nieegnbe* (sing. *nieenio*, Louangeur) et les *Maccube* (sing. *maccudo*, Esclave).

Les *Rimbe* sont les nobles parmi lesquels on trouve les *fulbe* (sing. *Pullo*, Peulh. Mais le sens que ce mot conserve en français courant ne correspond pas exactement à ce qu'il nomme pour le locuteur pulaar ordinaire), les *toorodbe* (sing. *tooroodo*), les *sebbe* (sing. *ceddo*). Ils occupent le sommet du triangle par leur statut et par leur pouvoir politique et économique et peut-être sapientiel pour ce qui est des *toorodbe* qui représentaient la noblesse du Livre. C'est pourquoi d'ailleurs le cas *tooroodo* est très intéressant quant à sa constitution comme catégorie noble ou ennoblie par la maîtrise du Livre Saint, le Coran. En réalité, tous les *toorodbe* ne peuvent pas justifier d'une noble extraction : l'islam et l'enseignement du Coran furent aussi, à un certain moment, un moyen de mettre en marche l'ascenseur social

3. Je m'excuse d'avance auprès des lecteurs et des spécialistes pour la qualité de mes transcriptions en pulaar. Mon clavier ne possède pas certains caractères, d'où un certain flottement dans la transcription de certains vocables pulaar.

en forçant les cloisons de la stratification sociale habituelle. Le fait que cette catégorie soit exclusivement liée au Livre prouve qu'elle est au mieux contemporaine de la pénétration de la religion musulmane en Afrique occidentale et dans le Fuuta. Au plan interne, on pourrait dire que sa consolidation a suivi les lois de la réfraction analogique pour homogénéiser cet ensemble relativement hétéroclite pour en faire une catégorie ou classe symboliquement mieux pourvue.

Les *Nieegnbe* représentent en gros les griots et les artisans tels que *Sakkeebe* (sing. *sakke*, peaucier), *Maabube* (sing. *maabo*, tisserand, potier), *Waylube* (sing. *baylo*, forgeron, bijoutier), *Lawbe* (sing. *labbo*, boisselier), *Wammaabe* (sing. *bammaado*, griot), *Awlube* (sing. *gawlo*, griot chanteur).

Les *Maccube* constituent le bas du bas de cette échelle sociale : ils ne possèdent rien, ils sont la propriété de quelqu'un, donc taillables et corvéables. Même si l'urbanisation et la monétarisation des économies ont changé considérablement les rapports sociaux et les mentalités, dans beaucoup de familles encore l'imaginaire social reste profondément travaillé par ces cloisonnements sociaux.

Dans cette organisation hiérarchique, les cloisons étaient étanches et dangereusement surveillées par tous et par chacun. Cela n'exclut pas cependant la convivialité et la commensalité qui introduisent des liens de parenté multiformes et souvent multigénérationnels. *Banndiraagu/*

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

Banndiraagal, donc : la parenté est d'abord celle du sang qui nous reconnaît dans une commune extraction. Sont *Banndiraabe* alors ceux qui appartiennent à la même lignée, aux mêmes ancêtres, au même ancêtre surtout. C'est la notion de *Iwdi* (origine commune) ou de *Galle* (maison comme lieu d'ancrage de l'identité lignagère). Cette origine commune est souvent liée à un nom de famille (*yettoode*) comme marqueur identitaire et critère de reconnaissance et de classification. Il est de coutume qu'on vous demande d'abord votre nom de famille et seulement après votre prénom. Car à partir du nom, on peut remonter l'arbre pour vous donner une place qui sied à votre statut et à votre rang. Le nom devient un analyseur social ou sociologique, dans la mesure où il prédétermine la situation d'énonciation et forme donc un contexte pour les interactions et les transactions sociales dans le milieu haalpulaar. *Yettoode* (le nom) dit alors et surtout *yettaade* (accéder à, atteindre). Alors les négociations de « face et de place » dans la théorie goffmanienne, sans perdre de leur pertinence plusieurs fois éprouvée, trouvent là quelques raisons de relativisation, car la rencontre avec l'autre dans le milieu haalpulaar n'est pas strictement parlant une rencontre entre individus singuliers, entre soi dans leur altérité radicale. Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'identité individuelle et singulière, mais celle-ci est fortement concurrencée dans les rencontres entre soi, par les ressources allouées continuellement par le contexte particulier qui fonde et contraint la communication interpersonnelle dans ce milieu. Ce qui se traduit par des

énoncés souvent entendus du genre : « *nannday wona fotay* » (« se ressembler n'est pas être égaux »), « *yo elo res elo gundo resa gundo* » (« que le varan épouse le varan et que l'autruche épouse l'autruche »), « *mo yabbi gawri jamma ne anndi ko gawri yabbi* » (« celui qui foule le mil dans l'obscurité sait que c'est du mil qu'il foule »).

On peut lire dans ces énoncés aussi la clôture des catégories et des familles d'une part, et d'autre part la mise en exergue de la dignité de l'extraction, de la pureté du sang. Cela est encore lisible dans le *Pasiraagal* qui désigne dans une certaine mesure l'idée de partage de valeurs et d'égards entre gens de même statut social. Ce qui rend indispensables voire non négociables la pudeur et la retenue (*Gacce*) devant et à l'égard du *pasiraado*, mais peut autoriser aussi souvent une certaine licence ou liberté (cependant contrôlée) avec les autres classes ou catégories qui ne ressortissent pas des *fasiraabe*, donc avec qui il ne peut y avoir en principe un quelconque lien de mariage. *Pasiraagal* venant ainsi du verbe *fasnaade* qui désigne d'abord le respect et les égards dus au *pasiraado*. Mais ce respect et ces égards sont d'abord dus à soi-même, car comme disent les *haalpulaar'en* : « *so neddo fasnaaki hooremum a la mo fasnoto* » (celui qui ne respecte sa propre personne ne peut respecter autrui), ou alors « *dimo paso mum ko hoore mum tawo hade gotdo* » (« homme noble doit respect et égards à sa propre noblesse »). Parce que le mariage (*dewgal*) n'est pas seulement l'union entre un homme et une femme qui

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

s'aiment, mais un pari sur la continuité consanguine, la préservation de cette pureté lignagère, du *iwdi* : « *iwdi yoo maantino do faya do* » (littéralement, « que votre origine soit visible vers où et vers qui vous allez » : autrement dit, vous ne pouvez pas aller avec n'importe qui ni n'importe où sans tenir compte de votre rang et de votre origine).

Pourtant, une société aussi cloisonnée et aussi hiérarchisée a par ailleurs développé des formes extrêmement subtiles pour construire ou reconstruire des procédures de l'être-ensemble. Que l'on appelle cela *parenté à plaisanterie* ou *cousinage à plaisanterie*, il y a là tentatives réitérées de déforer ces cloisons, de redéfinir localement les interactions et donc de repenser sa rencontre avec l'autre et avec les autres.

Essai d'inventaire

Reprenons donc, en essayant de comprendre par le truchement de la déconstruction de certaines notions fondamentales du haalpulaaragu dans son rapport avec lui-même et avec les autres, et donc dans sa rencontre avec ou plus exactement sa quête de l'altérité. Il faut comprendre la parenté/le cousinage à plaisanterie comme conditionné(e) à la fois par la relation à l'altérité et le régime de domination en scène. Cette relation à plaisanterie recouvre en milieu

haalpulaar plusieurs réalités ou en tous les cas plusieurs pratiques connexes. Sans prétendre à l'exhaustivité nous pouvons proposer la catégorisation qui suit.

Relations internes mettant le groupe face à lui-même

1- entre les noms de famille (relation en réalité transversale vers d'autres groupes) : des groupes de noms se trouvent par ce truchement liés par des liens de plaisanterie dont les raisons et les origines plongent dans la nuit des temps en des récits mythiques. Ce rapport structure les relations :

- entre Sy, Ndiaye, Diop, Dia, Dieng,
- entre Bâ, Diallo, Kane, Kâ, Sow,
- entre Gueye, Seck,
- entre Tall, Thiam, Ly, Sarr,
- entre Kebe, Cissé, Lô, Mbaye.

2- entre les classes d'âge qui se suivent (*rewodirbe*) : entre *fedde dow* et *fedde les* (pl. *pelle dow* et *les*, groupe d'âge supérieur et groupe d'âge suivant), *fedde rewre* et *fedde worde* (pl. *pelle rewbe* et *worbe*, groupe d'âge des femmes et groupe d'âge des hommes),

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

3- entre des cousins au sens strict (*dendiraaabe*) (les fils et filles de l'oncle (*kaawmiraado*) ou de la tante (*gorgolaado*), qui représente d'ailleurs le lieu originel de cette plaisanterie connue d'abord sous l'expression *cousinage à plaisanterie*. Ce qui veut dire que ceux qui plaisantent entre eux se comportent ainsi comme des cousins. Mais le cousin n'a pas ici le sens général qu'il recouvre en français, il est plus restreint et plus limitatif parce qu'il induit des droits et des devoirs presque obligatoires,

4- entre les peulhs (*fulbe*) et les pêcheurs (*subalbe*)

,

5- entre boisseliers (*lawbe*) et peulhs (*fulbe*),

6- entre beaux-frères ou *keyniraabe* (sing. *keyniraado*),

7- entre belles-sœurs ou *yeekiraabe* (sing. *yeekiraado*).

Cette liste n'est pas exhaustive bien qu'elle montre déjà l'étendue et la variété des situations dans lesquelles le haalpulaar fait appel localement à ces usages et pratiques discursifs pour réactualiser le lien pactuel.

Nous reviendrons plus explicitement sur cette problématique du lien pactuel après avoir mis en évidence les relations externes entre le groupe et les autres.

Relations externes mettant le groupe en face d'autres groupes

1- avec les sereres (*sereraabe*) : la dernière production de Youssou Ndour met en scène, dans une de ses chansons⁴, cette notion de « Gammu » (*dendiraagu*) tandis que Baaba Maal bien avant avait taquiné ses esclaves sereres⁵.

2- avec une partie des wolofs (*jolfube*) habitant le Fuuta et plus connue sous l'appellation de *sebbe jolfube*. Par ailleurs c'est sur cette relation de cousinage à plaisanterie que le célébrisime chanteur traditionnel feu Gelaay Aali Faal a construit son chant *Balla jeerel ceddo waawa diyam* (Balla, l'homme des hautes terres, ne sait pas nager),

3- avec les Diakhanké (*jahankoobe*),

4- avec les Balantes,

5- avec les Diola (mais cette parenté est plus une relation de rattrapage qu'originelle).

4. Youssou Ndour, « Sama Gammu », 2011 (Paroles Sama Gammu par Youssou N'Dour - Paroles.net)

5. Baaba Maal, « Olele », 1996.

Dendiraagu comme politique de/dans le social

Pour comprendre le fonctionnement de ces pratiques, il faut en revenir aux notions fondatrices de l'être et de l'être-ensemble des haalpulaar'en. La relation à l'autre se fonde sur l'appréciation globale que l'on se fait d'abord de la séparation entre le privé et le public et de la primauté de celui-ci sur celui-là.

Mais attention, cela ne veut pas dire que le privé compte pour rien ou qu'il n'existe pas parce que noyé dans le public. Public (*rendo*, *ko rendaa*) renvoie à cela même qui reçoit de la communauté, sa délimitation et ses modalités de gestion, d'administration. La parenté en elle-même ne prend sens que renvoyée dans le domaine communautaire et comprise comme relations instituées et instituantes. Elle est une condition du privé et de l'intime.

Le privé évoque la notion de *hurum*, désignation subtile et mobile de ce qui me revient comme domaine, périmètre, intimité, réserve personnelle et individuelle. Il implique aussi le *horom* ou *horma* (respect, égard). Il s'apparente alors à la notion de « face » chez Goffmann (1973) sans s'y confondre exactement. Le *hurum* peut aussi désigner l'espace immédiat qui délimite extérieurement un champ (*Ngesa*) et que le berger (*gaynaako*) ne doit pas laisser à la portée de son troupeau (*jawdi*). Parce que le fait même de

laisser son troupeau fréquenter cet espace est une forme de provocation et de tort à l'égard du cultivateur propriétaire (*Demoowo jom ngesa*) dudit champ. Le chanteur traditionnel Ñokkaan Jibi Selli joue sur cette polysémie dans certaines de ses meilleures chansons et en fait un usage savoureux et stimulant intellectuellement. Le *hurum* indique donc en son creusement les notions d'interdits et de violation de ces interdits-là. En cela, c'est déjà un tracé d'espace de cohabitation, d'espace d'être-ensemble : espace interstitiel *de facto*. Respecter le *hurum* c'est donc entériner l'existence de ce qui appartient à l'autre, lui donne sens et permet d'aménager avec lui et à côté de lui un espace commun frontalier. Cet espace commun peut se définir intérieurement et extérieurement comme lieu de séparation et de réunion à la fois, lieu disjonctif et conjonctif d'un seul tenant. Il préfigure ainsi les stratégies des interactions et des transactions. Sa pratique en tant que lieu commun, public, convoque la notion complémentaire, *Gedal*, littéralement la part qui revient à quelqu'un dans un partage. Et le partage dit déjà cette communauté, ce qui nous réunit et ce vivre-ensemble (*wuurdude*) qui est explicitation de cette part, de cette *gedal*. Alors le savoir de ce vivre-ensemble implique l'idée de *ittande gedal*, reconnaître à quelqu'un sa part, ce qui lui revient et donc son *hurum* d'une certaine façon. Parce que ne pas reconnaître cette part introduit la violation de ce *hurum* et donc le *Gacce* (la honte, l'affront). Le mot *gacce* marque en son ambivalence même la retenue, la réserve, la pudeur d'une part et d'autre

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

part l'exacte contrariété comme la honte, le déshonneur, l'affront. Il dit subtilement ce qui fonde le *neddaagu* ou *neddaagal* (l'humain) *haalpulaar'en*. Il faut remarquer que *neddaagu* et *neddaagal* sont formés à partir de la racine *nedd* repérable dans *neddo* (personne humaine). Aussi la gestion individuelle et collective de cet espace inter implique-t-elle la reconnaissance de l'altérité, de l'autre comme autre mais en même temps les modalités de sa traduction dans les pratiques locales et quotidiennes qui, elles, disent le commun dans le communautaire, le comme-un du communautaire. Les procédures de ce comme-un s'appuient sur *Aadi* (pacte, contrat) qu'il ne faut pas confondre avec *Aada* (tradition) bien que *Aadi* soit aussi *Aada* ou se veut tel pour se pérenniser, pour inscrire et s'inscrire dans la durée. Cela s'entend dans cette parole pleine de sagesse : « *Aadi e aadi, salaade aadi buri firtude aadi* » (pacte pour pacte, refuser le pacte vaut mieux que ne pas respecter le pacte). Toutes les relations de plaisanterie se lisent alors comme des cérémonies régulières et répétitives pour actualiser chaque fois et localement, donc occasionnellement, ce contrat de confiance, ce pacte du vivre-ensemble.

Ce qui fait dire aux haalpulaar'en « *aadi addi sadi, aadondirbe ko sadodirbe* » (c'est le respect du pacte qui amène le sentiment de l'exception des relations, ceux qui s'engagent en contrat s'engagent à donner à leur relation cette qualité de l'exception). La parenté à plaisanterie qui

lie Sisiibe, Njaay njaaybe, Joob jooobe, Ja jaabe, Jeng jengbe ou qui lie Sereraabe et haalpularaabe, sebbe jolfube et haalpularaabe n'est pas simplement une plaisanterie ni une simple plaisanterie mais chaque fois une mise à l'épreuve de l'exception du pacte et de sa reconnaissance comme encore valide, donc de son actualisation par les participants à la rencontre. Ils rejouent à leur manière la première scène pactuelle, la scène instauratrice de cet exceptionnel. Ils se reconnaissent comme parents par ce fait même et s'interdisent réciproquement toute atteinte à cette exception. On dit alors « *be coorii aadi* » (« ils se sont engagés en contrat, ils se sont mis en pacte ». Littéralement, « ils ont commercé à propos du pacte ») pour dire qu'on ne peut reculer ni renoncer au pacte sans mettre en danger la communauté, sans menacer le vivre-ensemble et donc violer le *hurum*, le *horma* et le *aadi*.

Mais il faut donner à ce commerce un tour plus pragmatique en se focalisant sur les processus interactionnels et transactionnels qui constituent le dendraagal en tant que dispositif d'actions conjointes. Sans reprendre la théorie des actes de langage et ses différentes évolutions et évaluations, nous pouvons préciser au moins deux ou trois choses : d'abord il faut considérer l'acte d'assertion non pas seulement comme expression et échange d'information mais aussi et surtout comme relation interpersonnelle, donc transactionnelle ; ensuite l'assertion requiert de ce fait même un contrat fiduciaire mettant

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

explicitement en relation le locuteur et l'allocutaire sur la véracité du dire et la créance qu'il faut accorder à ce dire ; enfin ce pacte fiduciaire n'est pas simplement un accord entre interlocuteurs isolés et individualisés mais un contrat passé sous l'autorité et la garantie de la communauté, au moins en son pouvoir symbolique. On pourrait dire alors comme pour se résumer que la communication interpersonnelle n'a lieu et ne peut avoir lieu que dans et devant une communauté parlante, sous l'autorité de (et dans) la société. De ce point de vue, je rejoins la théorie de l'agir communicationnel de Habermas (1987). On ne peut envisager le langage en dehors de l'action ni l'action hors du langage dans le cadre de l'interaction langagière, communicationnelle. Il faut donc prendre en compte, dans l'analyse des actes langagiers, la stratégie des interlocuteurs comme acteurs. Et dans le cadre du *dendiraagal*, de la parenté à plaisanterie, ces relations interpersonnelles prennent un tour plus complexe en ce que les discours tenus par les *dendiraabe*, les parents à plaisanterie, sont des assertions feintes : cela veut dire que les interlocuteurs entrent dans des rapports discursifs en comprenant au préalable que les affirmations faites par les uns sur les autres sont à lire au second degré ou en tout cas que la littéralité, telle qu'elle se donne, dit surtout l'énigmaticité des présupposés socio-anthropologiques des interactions, des actions conjointes et routinières. Présupposés qui structurent ainsi cette communauté linguistique en continuelle construction et d'où naissent la complicité et

la connivence sociales. Communauté linguistique qui se fortifie elle-même de ce que Hymes (1991) a nommé si bien « une compétence de communication », forme de savoir sociolinguistique permettant d'entrer en communication de façon efficace dans toutes les situations sociales et culturelles offertes par le groupe communautaire.

Les participants à cette relation deviennent au fil du temps et par le fait même du pacte signé et actualisé régulièrement des *Banndiraabe*, des cousins, donc des parents qui sans pouvoir revendiquer le *Iwdi* (l'origine commune, l'ancêtre commun) peuvent revendiquer une proximité presque consanguine. Cette parenté implique des droits et des devoirs pour chacun et pour tous. C'est donc bien dommage que le regard ethnologue ou anthropologue qualifie cette relation de parenté à plaisanterie. Ce n'est pas une parenté seulement pour rire, pour plaisanter, le rire n'est qu'un prétexte pour le comme-un de se constituer et se reconstituer sans cesse.

Elle passe par le *Yano* (plaisanterie) qui vient de *Yanaade* (plaisanter) et/ou *Yanondirde* (plaisanter réciproquement). Mais, pour comprendre le sens de ce rituel, il faut revenir aux notions de *iwdi* et de *hurum* dans leur rapport avec l'étanchéité de la stratification sociale.

On pourrait faire l'hypothèse selon laquelle les relations internes de plaisanterie permettent de redimensionner le poids qu'une *iwdi* (origine commune) donnant une position sociale, conjuguée avec la clôture du *hurum* pourraient faire

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

peser sur la stabilité des structures. Alors le *Yano* comme relation, et donc aussi *Yanaade* et *Yanondirde*, viendrait de l'autre verbe *Yande* (tomber) qui a donné *Yankinaade* (se rabaisser, se montrer humble, modeste). On pourrait ainsi lire *Yano* comme un rituel d'humilité, de rappel à la modestie. Au-delà de tout ce que le nom de famille peut révéler ou cacher, il devient le lieu de réinscription de la ligne frontalière, à la fois intérieure et extérieure, qui explicite la part, *Gedal*, de chacun. Cette part reste aussi la seule qui nous est visiblement commune immédiatement sans nous renvoyer à un classement prédéterminé et non négociable. Le temps de cette actualisation occasionnelle du pacte, la gomme communautaire fait son œuvre pour égaliser les conditions en jetant le même masque sur tous les visages des acteurs. Il n'y a que les performances qui comptent dans le rétablissement des équilibres.

C'est peut-être le même souci de rétablissement des équilibres et de pacification de la scène qui est à l'origine des relations externes entre haalpulaar et les groupes avec qui ils partagent cette ligne frontalière qui peut figurer aussi, en tant qu'enjeu identitaire, un lieu de dispute et de séparation. Le rituel de la plaisanterie rappelle chaque fois, à chacun et à tous, la préservation par le respect, ce pacte de stabilité et de pacification de la scène, de l'espace du communautaire, de l'espace public communautaire.

En cela alors la parenté à plaisanterie dit le politique (différent de la politique) au sens où l'utilise Jacques Rancière : « Le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort » (2004, p. 113). L'exercice du politique dit ainsi les formes de redistribution du sensible, du communautaire, une redéfinition des rôles dans la réparation des torts. Pour cette raison, la parenté à plaisanterie peut être comprise comme un processus de désubjectivation c'est-à-dire « la forme d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre », « un processus de désidentification ou de déclassification » (Rancière, 2004, p. 118-119).

Conclusion

Poser la question de la parenté à plaisanterie aujourd'hui, c'est pointer au moins trois choses : d'abord la nécessité de revenir sur les pratiques routinières des membres pour les interroger et les rationaliser, ce qui pourrait dire quelque chose des procédures de respécification des savoirs et savoir-faire endogènes ; ensuite l'acuité de la problématique des conflits et des déchirements en Afrique et un peu partout dans le monde qui oblige à élargir l'assiette des possibles pour élaborer des stratégies de résolutions et/ou de prévention ; enfin l'idée de plus en plus forte que

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social !

ces pratiques routinières peuvent sous certaines conditions de rationalisation servir de ressources pour documenter lesdites stratégies de résolution et/ou de prévention des conflits.

Mais, ces préoccupations sont ici appréhendées du point de vue de l'analyse des interlocutions, des productions langagières qui permettent à la fois d'actualiser les liens communautaires et de vérifier continuellement la validité du contrat fiduciaire dans la coordination des actions conjointes.

Les massacres entre Hutus et Tutsis, les guerres civiles en RDC, en Côte d'Ivoire, au Libéria, en Sierra Leone, les tortures avant l'expulsion des étrangers ou des minorités, les diverses formes de violation des droits élémentaires des personnes, tout cela oblige d'une façon ou d'une autre à redéfinir de nouvelles formes de l'être-ensemble, de la reconstruction du lien social, de la réinscription du communautaire en son comme-un. Dans ces diverses tentatives, les façons de faire haalpulaar peuvent contribuer à alimenter les réflexions et fortifier les solutions rationnelles et idoines prises ou à prendre.

Bibliographie

- Hymes Dell. 1991. *Vers la compétence de communication* (traduit de l'anglais par France Mugler). Paris : Hatier/ Crédif.
- Goffman Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne* Tome 1 : *La présentation de soi* (traduit de l'anglais par Alain Accardo). Paris : Minuit.
- Habermas Jurgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry). Paris : Fayard.
- Rancière Jacques. 2004. *Aux bords du politique*. Paris : Gallimard.
- Wane, Yaya. 1969. *Les Toucouleurs du Fouta Tooro*. Dakar : Ifan.

Kalidou SY

L'auteur est professeur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal), titulaire d'une HDR en sciences du langage et sémiotique, docteur en littérature générale et comparée. Il enseigne les sciences du langage, la sémiotique de la culture, les littératures francophones et les théories postcoloniales. Il mène des recherches notamment sur les cultures africaines, les expressions contemporaines, les

DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social ! médias et les littératures francophones. Il est directeur du centre de recherches GRADIS (Groupe de Recherches en Analyse des Discours Sociaux) et membre fondateur du R2AD.

En ligne à :

https://www.revues.scienceafrique.org/magana/?post_type=chapter&p=297

Pour citer cet article : Sy, Kalidou. 2023. DenDiraagal haalpulaar'en : des mots pour refaire le lien social ! *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, 1(0), 53-75. DOI : 10.46711/magana.2023.1.0.3