



HAL
open science

L'ordinaire de la moquerie : dynamique de la typification ethnique à l'île Maurice

Jean-Luc Alber

► **To cite this version:**

Jean-Luc Alber. L'ordinaire de la moquerie : dynamique de la typification ethnique à l'île Maurice. Travaux & documents, 1995, 06-07, pp.105–124. hal-02174250

HAL Id: hal-02174250

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02174250v1>

Submitted on 11 Mar 2020

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

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

L'ordinaire de la moquerie : dynamique de la typification ethnique à l'île Maurice

« L'île Maurice est un pâtre de roches dans l'océan Indien, où sur un fond de colonialisme négrier, vivote une pseudo-civilisation, dont chaque communauté de l'île revendique le monopole. [...] Ce pays cultive la canne à sucre et les préjugés. [...] Dans cet enfer tropical, personne ne rencontre personne — hors des castes, des familles, des croyances, franc-maçonneries du sang, tout est TABOU. Voici une Ligue des Nations où la guerre des préjugés est endémique et atroce, surtout pour ce qui est du préjugé de couleur. »
Malcolm de Chazal (1951 : VII-IX).

De quoi se moquent les Mauriciens ? Qui prennent-ils pour cible privilégiée de leurs plaisanteries courantes ? Quelles sortes d'évocations déclenchent leur rire et alimentent leurs railleries ? Dans quelles formes discursives ces pratiques s'actualisent-elles ? À quelles occasions font-elles irruption dans les interactions ordinaires ? Quels portraits occupent le devant de la scène ? Ces interrogations m'ont accompagné durant mes terrains successifs et m'ont permis de porter mon attention sur un secteur d'activités susceptible de me fournir des indications relatives au fonctionnement quotidien des relations interethniques.

Ayant toujours le carnet de l'ethnographe à portée de main, je me suis appliqué à consigner dans mes notes tous les événements de moquerie auxquels il m'a été donné d'assister et à relever méthodiquement les énoncés sur l'identité qui apparaissaient de manière récurrente dans les discussions spontanées. J'ai également transcrit les histoires drôles que j'ai entendues ou qu'on m'a racontées et les blagues que mes informateurs m'ont rapportées¹. J'ai pu ainsi constituer un corpus de plus de cent exemples démontrant que certaines formes de plaisanterie fonctionnent comme opérateurs efficaces de symbolisation des frontières ethniques.

1. Je profite de l'occasion pour remercier mes amis et collaborateurs qui, après discussion, ont préféré conserver l'anonymat.

La moquerie comme activité sociale

La moquerie est une manière universelle de signifier des relations d'identité et d'altérité. Lorsque les plaisanteries prennent les autres pour cible, elles renseignent sur l'existence de clivages et permettent d'identifier des lignes de force. Sur le plan classificatoire, elles mettent en relief en les typifiant des catégories sociologiques pertinentes. Elles ne servent toutefois pas seulement à marquer les hétérogénéités sociales mais contribuent à les fabriquer et à les fixer.

La moquerie n'existe que comme fait de relation. Pour se gausser, il faut au minimum être deux : un moqueur et un moqué. Hors de la présence d'un moqué, la parole railleuse instaure une complicité, cette fois aux dépens des absents. Même les flèches dirigées contre soi impliquent une dissociation de la personne sociale en deux instances. C'est donc à travers le regard ou l'écoute d'un témoin que la moquerie trouve sa légitimation. Le sarcasme peut toucher de plein fouet une victime devant une assemblée qui prend fait et cause pour le moqueur. La réaction du moqué peut susciter à son tour un mouvement d'assentiment et faire basculer l'avantage. Mais bien souvent la parole moqueuse préfère éviter le risque du face à face. Célébration d'une similitude, elle donne l'occasion de savourer entre soi la distance qui sépare du dissemblable. Toute raillerie est donc fondamentalement démarcative. « Dans tous les cas, sous toutes ses formes, la moquerie s'affiche, pour qui l'émet comme pour qui la reçoit comme l'établissement, la constatation et la mesure d'un écart, la prise de dimension d'une distance » (Pelen 1988 : 7). Le type de communication qu'elle instaure ne s'arrête jamais aux limites de la situation d'interaction². Derrière les interlocuteurs présents et ceux auxquels on se réfère en leur absence, d'autres points de vue, d'autres avis se font entendre, qui donnent aux messages un caractère polyphonique.

Nommer l'action

Le vernaculaire créole étant la seule langue utilisée et comprise par l'ensemble de la population et en conséquence le vecteur oral privilégié des relations interethniques, il est normal que la plupart des moqueries soient exprimées dans cet idiome, même si la mise en

2. Après Bergson, Pelen (1988 : 7) rappelle que « le rire moqueur solitaire ne peut intervenir que par anticipation ou prolongation intellectuelle d'une situation de moquerie partagée ».

scène d'autres langues constitue un procédé humoristique fréquemment utilisé dans une situation où variétés linguistiques riment souvent avec ethnicité³. Rien d'étonnant non plus à ce que toute une série de vocables permettant de qualifier ce mode de communication apparaissent en créole. Les francophones y retrouvent un champ lexical dont les unités signifiantes leur semblent familières. À commencer par les verbes *moke*, *plezante*, ou *bufone*⁴ qui sont d'exacts correspondants du français alors que le substantif *bufon*, souvent employé en référence et en adresse, désigne celui qui est censé divertir par son ridicule et son aspect comique. Parallèlement, les verbes *sikane* (*sikande* dans sa version basilectale) et *badine* qualifient une conduite plus orientée vers la taquinerie. Les locutions *manz so latet* et *manz so krann* (littéralement « manger la tête », « manger le crâne ») servent quant à elles à dénommer le même type d'activité lorsque les propos sont désobligeants et offensants. Les Mauriciens ont donné la préférence à la métaphore alimentaire là où le français met l'accent sur l'échange monétaire ou sur la connotation sexuelle, puisqu'ici on se « paie la tête de quelqu'un », comme on peut tout aussi bien « se foutre de sa gueule ».

Quand l'occasion se présente, les Mauriciens savent rire d'une même voix de leurs concitoyens rodriguais⁵ perçus comme à la traîne du développement industriel et du système éducatif, ou plus encore de leurs voisins réunionnais, considérés comme des assistés de la France, en panne d'indépendance. Mais ces railleries sur fond de réussite sociale et économique, de rivalité insulaire et de chauvinisme national, restent insignifiantes en regard de celles qui portent sur l'altérité endogène.

Malbar bufon et Kreol bufon : la mesure et la légèreté

VIVRE À L'INDIENNE

Port-Louis, 9 heures du matin, salle de rédaction d'un des principaux quotidiens de l'île en langue française. Avant de se

3. Je n'explorerai pas cette dimension dans cet article.

4. J'utilise un système de transcription phonétisant élaboré à Maurice, connu sous le sigle LPT, en clair *Ledikasyon Pu Travayer*.

5. L'île Rodrigues est sous le contrôle de l'île Maurice. Située à 650 km au nord-est de celle-ci, elle est, avec ses 110 km², dix-huit fois plus petite et compte environ 37000 habitants, alors que la population mauricienne dépasse le million. Presqu'exclusivement agriculteurs et pêcheurs, nombreux sont les Rodriguais qui vont étudier ou chercher un emploi dans le secteur industriel ou hôtelier à Maurice.

mettre au travail, les employés échangent quelques mots. La langue de base est le français. Les passages au créole sont assez rares. Un journaliste connu pour son sentiment d'appartenance à la minorité dite des « Gens de couleur » (métis clairs de peau appartenant généralement à la bourgeoisie urbaine, chrétienne) explique, en ma présence, à son collègue créole⁶ que ses créanciers commencent à se faire pressants et s'interroge sur la façon de rembourser ses dettes. Se jugeant incapable de modifier son mode de vie pour limiter ses dépenses, il déclare en passant au créole : *Mo pa kapav viv kuma Malbar : gard enn lagren dal dan mo tru fes, retir li pu sus li kan mo fen, apre remet li dan mo tru fes pu la prosenn fwa* (« je ne peux pas vivre comme un Indien : conserver un grain de dhal (variété de lentille) dans mon trou de cul, le prendre pour le suçoter quand j'ai faim, puis le remettre dans mon trou de cul pour la prochaine fois »).

Considérons cet exemple de façon détaillée. Il réunit trois participants : deux Mauriciens et un étranger (moi). Tous trois sont de religion chrétienne, dans un contexte où la confession joue un rôle de marqueur d'ethnicité, et partagent une orientation culturelle de type occidental, censée les distinguer des membres des autres communautés habitant dans l'île. Bien que se sachant appartenir à deux subdivisions de la communauté créole, les deux journalistes neutralisent cette distinction. Cette opération s'effectue, au nom d'une connivence partagée, par la référence à la communauté indienne. Pour ce faire, le locuteur utilise l'ethnonyme péjoratif *Malbar* qui peut désigner, selon les cas, tous les Indiens sans distinction (comme c'est certainement le cas ici) ou de manière spécifique le groupe indo-mauricien démographiquement majoritaire qui, depuis l'indépendance acquise en 1968, domine la politique et le secteur public du pays. S'il avait voulu désigner le même groupe d'un terme sémantiquement neutre, il aurait employé *Endyen* ou *Endu*, dénominations inappropriées dans de tels événements de communication.

6. A Maurice, le terme *Kreol* est polysémique. Dans son acception générique, il désigne toute personne de religion chrétienne issue d'un métissage ou supposée métisse. Il sert également à dénommer les individus assimilés aux descendants des esclaves africains, appelés péjorativement *Kreol Mazanbik* ou *Kreol ti seve* (c'est-à-dire aux cheveux crépus) ou par euphémisation *Ti Kreol* (« Petits Créoles »). L'ensemble représente plus d'un quart de la population totale. D'après la Constitution, les Créoles appartiennent avec les Blancs et les gens de couleur (*Zan de kuler* ou *Milat*) à une entité administrative appelée population générale qui regroupe tous les chrétiens en face des 52% d'hindous, des 16% de musulmans et des 3% de chinois, majoritairement chrétiens et minoritairement bouddhistes. Sous la dénomination « Créole » se nichent donc d'importants clivages socio-économiques et socio-symboliques.

La construction formelle de l'énoncé présente une série de traits caractéristiques. Sur le plan séquentiel tout d'abord (Gumperz 1989), puisque son occurrence correspond à un changement de langue, décrochement nécessaire prouvant que le créole n'est pas seulement le support mais le médium à travers lequel la communication interethnique est fabriquée.

Le recours à l'opérateur d'analogie *kuma*, ou plus précisément à la locution *viv kuma* suivie du nom du groupe stigmatisé, est typique des procédés d'étiquetage. Cette formule pouvant s'appliquer aux différents groupes ethniques dénommables à Maurice⁷, la sélection d'un ethnonyme implique son orientation sémantique. Ainsi, *viv kuma Malbar* (« vivre à l'indienne ») inférra des présupposés différents de *viv kuma Kreol* (« vivre à la créole ») ou de *viv kuma Blan* (« vivre comme les Blancs »).

Il s'ensuit que l'expression *viv kuma X* repose sur un dispositif énonciatif qui puise dans un stock de représentations préconstruites, disponibles pour produire de l'identité et de l'altérité. Grâce à cette formule, la simple évocation d'une catégorie ethnique permet, par la force des associations partagées, d'orienter un raisonnement vers les significations et les intentions communicatives recherchées. Contrairement à ce qu'on observe dans l'exemple ci-dessus, les locuteurs se contentent très souvent de cette formulation allusive, laissant à l'allocutaire le soin de compléter ce qui semble aller de soi.

Les thèmes sous-entendus métaphoriquement sont caractéristiques : le rapport à l'argent, le rapport à l'alimentation, le rapport au travail. *Viv kuma Malbar* veut donc dire « se priver, se serrer la ceinture », en d'autres termes faire preuve d'avarice dans le but d'amasser de l'argent ; pour arriver à cette fin, il faut travailler comme un forçat et accepter de manger n'importe quoi. La mention d'une nourriture fruste connotant l'indianité est bien sûr typique de la dichotomie idéale Créole consommateur de viande/Indien végétarien.

7. En réalité, et chose significative, cette construction n'est appliquée qu'aux cinq macro-unités les plus saillantes en termes de différences culturelles et/ou sociales repérables. C'est pourquoi on pourra encore entendre *viv kuma Laskar* « vivre à la musulmane », ou, bien que beaucoup plus rarement, *viv kuma Sirwa* « vivre à la chinoise », mais jamais *viv kuma Bombay* « vivre à la marathi », ni même, je pense, (en référence à une sous-unité indo-mauricienne largement plus conséquente démographiquement, plus influente et remuante politiquement et plus visible culturellement que la précédente), *viv kuma Madras* « vivre à la tamoule ».

Trois dictons présentent ces différents aspects de manière tout à fait explicite, puisqu'on dira selon les circonstances *ramas kas kuma Malbar* (« amasser de l'argent »), *manze kuma Malbar* (« manger »), ou *trime kuma Malbar* (« trimer comme un Indien »).

VIVRE À LA CRÉOLE

Il est clair que les Indiens savent rendre la pareille à leurs détracteurs créoles. Tout semble démontrer que les moqueries des deux camps se construisent en écho.

Selon cette logique de symétrie, *viv kuma Kreol* implique une inversion des traits stéréotypés qui sont appliqués par les Créoles aux Indiens : le manque de prévoyance dû à une mauvaise gestion de l'argent, l'excès de nourriture et de boissons alcoolisées et la paresse ou la fainéantise congénitale. Ces points apparaissent dans les maximes : *depanse kuma Kreol* (« dépenser »), *manze bwar kuma Kreol* (« boire et manger »), *amize kuma Kreol* (« faire la fête comme les Créoles »). Ils font système.

Sur le thème de la propension à l'amusement, les variantes sont nombreuses. Ne laissant aucune place aux contre-exemples, elles enferment les Créoles dans des définitions génériques. Les constructions syntaxiques des énoncés présentent souvent un caractère exclusif obtenu par l'emploi du morphème *nek* comme dans *Kreol nek amize* (« le Créole ne fait que s'amuser ») ou *Kreol li nek kontan amize* (« le Créole, il n'aime que s'amuser »).

Les substitutions repérables sur l'axe paradigmatique sont de deux ordres : remplacement du prédicat (souvent un verbe seul) par un équivalent sémantique et commutation du substantif sujet par un autre appellatif se référant à un sous-ensemble stigmatisé de la même classe d'individus. À la place du mot *Kreol*, on trouvera par exemple *Kreol Mazanbik*, *Kreol Ros Bwa*⁸, *Mazanbik*, *Malgas*, alors que comme pour les Indo-mauriciens, les étiquettes neutres ou

8. Du nom d'une cité ouvrière à forte concentration de Créoles. Un procédé de catégorisation identique est appliqué à tous les groupes. L'identification peut se faire par un village comme dans *Malbar Tryole* (« Triolet »), *Malbar Kat Koko* (« Quatre-Cocos »), *Kreol Rivyer Nwar* (« Rivière Noire ») ou par le quartier d'une ville comme dans *Laskar Plenn Vert* (« Plaine-Verte », quartier de la capitale Port-Louis). Certains sobriquets enfin étiquettent globalement une catégorie ethnique en lui appliquant le nom d'une municipalité comme dans *bann Bobasenrozil* (« les Beau-Bassin-Rose-Hill ») pour désigner les Gens de couleur.

connotées positivement comme *Kretyen* (« Chrétien(s) ») ou *Katolik* (« Catholique(s) ») sont rayées de la liste⁹.

Les verbes prédiqués sont fréquemment polysémiques. Ils répètent avec insistance les mêmes idées-ritournelles comme dans *Kreol Mazanbik li nek kontan bangole*, signifiant à la fois que le Créole ne pense qu'à « vagabonder, changer de femme et être dépensier »¹⁰.

D'autres expressions présentent l'aspect de citations dans lesquelles une oreille avisée discerne aisément la trace de voix antagonistes. Les énonciateurs des accusations proférées à l'encontre des pratiques incriminées apparaissent à travers l'emploi d'emprunts intégrés à la langue créole contemporaine. Les deux énoncés suivants illustrent ce phénomène polyphonique. Le premier : *Kreol li nek kontan nisa* contient le mot *gujerati nisha* (« intoxication »), qui veut dire dans la langue emprunteuse « état d'ivresse, d'ébriété et de jouissance ». Le second : *Mazanbik nek dum dam* est construit à partir d'une expression populaire du bodjpouri pratiqué dans l'île, qu'on peut traduire par « faire la fête ».

DE QUOI RIT-ON ?

Les moqueurs se moquent de ce qui les différencie, ou est censé les différencier de ceux dont ils se moquent. Les exemples de mon corpus permettent de dresser, en plus des traits déjà mentionnés, l'inventaire suivant : on se moque des attributs et des emblèmes religieux, des comportements culturels face au mariage et à la ritualité en général, des croyances traditionnelles, des difficultés à s'exprimer en créole ou en français sans laisser transparaître son identité ethnolinguistique¹¹.

Comme dans l'exemple du *dal* enrichi à l'excrément, la comparaison scatologique est fréquente¹². Toute la gamme des sujets liés au corps est passée en revue. Les uns et les autres se comparent à des déchets ou à des déjections, s'accusent de manquer d'hygiène, d'incommoder leur entourage de leurs odeurs ou d'avoir des habitudes alimentaires répugnantes connotant le manque de

-
9. Les dénominations neutres renvoient principalement à l'appartenance religieuse, parfois aux régions, aux pays ou aux continents d'origine.
 10. D'après Baker et Hookoomsing (1987 : 43).
 11. Les traits culturels hindous sont manifestement minorisés.
 12. Dans ce registre, j'ai maintes fois entendu la remarque routinière et délicate selon laquelle : *Bondye finn kre kaka avan Kreol* (« Dieu a créé la merde avant de créer les Créoles », en clair : « Les Créoles valent moins que la merde »).

civilité¹³. Le registre des apparences phénotypiques et vestimentaires ne demeure évidemment pas en reste, alors que les pratiques sexuelles occupent une place de premier ordre.

Les paroles qui se veulent blessantes visent les points sensibles. Elles cherchent à toucher l'identité culturelle dans ce qu'elle représente de sacré et tentent de hiérarchiser les groupes ethniques en types d'humanités, jusqu'à rapprocher l'autre de l'animalité ou à le considérer comme non-personne. Tout est présenté comme défauts, tous les traits sont manipulés, grossis, caricaturés, de façon à les tirer le plus possible du côté du ridicule¹⁴.

La moquerie est à la fois interprétation maîtrisée d'une altérité rendue peu enviable, donc sans risque pour les fondements de l'identité, et procédé de valorisation de soi qui renforce l'ethnocentrisme. Mais les flèches peuvent également viser un des siens qui cherche à se faire passer pour ce qu'il n'est pas ou dont le comportement est interprété comme une prétention illégitime ressemblant à une forme de désolidarisation.

LA RÉVERBÉRATION DE L'IMAGE DU BLANC

Rose-Hill, la ville du pays réputée la plus moderne, la plus culturelle et la mieux approvisionnée en produits de consommation de toutes sortes. Il est un peu plus de 15 heures un après-midi de semaine. Les rues se remplissent du flot des collégiens en uniformes gris, bleus ou verts, qui rentrent chez eux par petits essaims, et de la première vague des employés qui viennent de terminer leur journée de travail. Accompagné d'une amie tamoule, j'arpente les galeries marchandes du centre commercial. À plus d'une reprise, notre passage suscite œillades intriguées et commentaires amusés. Les yeux se détournent pourtant aussitôt qu'ils croisent mon regard. Arrivés à la gare, nous entrons dans la longue queue de voyageurs pour attendre le bus qui nous ramènera vers le nord. C'est alors que surgit une bande d'adolescents espiègles, vêtus de l'uniforme d'un collègue catholique. Indiquant celle qui m'accompagne, l'un d'entre eux, poussant son voisin du coude, lance assez fort pour que tout le monde l'entende : *enn mus dan di le* (« une mouche dans du lait »).

13. En ce domaine comme en d'autres, Créoles et Indiens se renvoient, de manière classique, interdits et tabous alimentaires. A ce propos, on peut notamment consulter Bromberger (1986) et Douglas (1981).

14. Cf. les principes de contraste et de distorsion chez Basso (1988 : 44 et ss.).

Cette métaphore est là pour épingleur la présence indue d'un Noir dans un univers réservé aux Blancs et pour rappeler à celui qui l'aurait oubliée sa prétention chimérique « à vouloir se faire passer pour plus qu'il n'est », en créole *deklare Blan*¹⁵. Elle est également là pour fustiger toutes attitudes assimilables à une volonté de « trahir sa race » dans un monde où la règle voudrait, selon la maxime *nasyon gete so nasyon, kalite gete so kalite*¹⁶, que chacun ne s'intéresse qu'aux siens et fasse obstacle à ceux qui tentent de déroger.

Sans y prendre garde, les collégiens, aussi noirs de peau que celle qu'ils prenaient pour victime, répétaient un schéma de pensée selon lequel le corps respectable ne peut être que blanc, et l'usurpation que noire ou surtout métisse. Leur remarque stéréotypée résumait l'ensemble des conceptions héritées sur l'interdiction du franchissement sexuel ou matrimonial des barrières de couleur, auxquelles vient s'ajouter aujourd'hui le thème des unions avec des étrangers. En plus des jugements ethnocentriques fondés sur la référence positive du groupe du locuteur, cet événement démontre qu'à l'île Maurice, certaines appréciations sur la valeur des êtres s'effectuent encore selon une échelle hiérarchique étalonnée en référence au pôle positif blanc et à tout ce qui connote cet habitus culturel.

Comme dans toutes les anciennes sociétés esclavagistes, la couleur de la peau est un sujet de sarcasme et de fierté. Parmi les métis, on n'est jamais assez blanc, et on tire orgueil d'une peau claire, alors que de nombreuses expressions sont là pour tourner en dérision un épiderme trop foncé.

Sur le plan imaginaire, le Blanc est censé conjuguer l'ensemble des avantages. *Viv kuma Blan* (« vivre comme un Blanc ») évoque donc un style de vie connotant aisance matérielle, éducation, raffinement des manières (notamment des manières de table) qu'il faudrait sans doute traduire par « vivre comme un roi ». Sur le même

-
15. Le Blanc ne pouvant que tenir son rang ou déchoir, cette formule n'est applicable qu'aux non-Blancs, a fortiori à ceux qui ont joui et souffert de leur plus grande proximité : les Gens de couleur. La majorité des moqueries concernant ces derniers reprend l'idée que, plus royalistes que le roi, *Milat deklar pli blan ki blan* (« Les Mulâtres se prétendent plus blancs que les Blancs »).
 16. L'effet de répétition, la polysémie plus la synonymie des termes *nasyon et kalite* (« groupe ethnique, subdivision sociale ») rendent la traduction de cette maxime délicate. Le verbe *gete* connaissant quant à lui deux acceptations : « regarder » et « surveiller », je pense qu'une approximation du type « chaque groupe doit veiller au respect de ses propres limites » ferait l'affaire.

modèle, on bénéficiera d'une rétribution « royale » si on est « payé comme un Blanc » : *pay tua kuma (enn) Blan*¹⁷.

Source de tout jugement, le Blanc incarne le rang symbolique le plus élevé et reste la référence absolue en terme d'évaluation de statut. Se comparer à lui est un moyen conventionnel de mesurer son niveau et de proclamer sa réussite, ce qui permet notamment à un Indien, satisfait de sa position socialement et économiquement enviable, de déclarer que bien qu'étant indien, il jouit des privilèges attribués aux Blancs, autrement dit qu'il est « un Blanc parmi les Indiens » : *dan Malbar mwa enn Blan*.

Dans la société actuelle, le Blanc est cependant l'objet d'une image foncièrement contradictoire inscrite implicitement dans la formule tautologique extrêmement fréquente *Blan res Blan* (« les Blancs restent les Blancs »)¹⁸. Paraphrasée par d'autres énoncés, cette maxime peut signifier une chose et son contraire. Dans un sens, elle ne se comprend qu'eu égard à la supériorité intrinsèque (naturelle) des Blancs et à leur inaccessibilité : *kan Blan fer kiksoz sa lot sa* (« quand les Blancs font quelque chose c'est incomparable ; quoi que que les Blancs fassent cela reste inégalable »). Dans l'autre sens, qu'en référence à leur éternelle volonté d'oppression : *Blan tuzur finn kraz Nwar* (« les Blancs ont toujours écrasé, exploité les Noirs »). Si la deuxième interprétation sent l'amertume, le ressentiment et la demande de réparation, la première en revanche peut tout aussi bien traduire l'orgueil des Blancs que l'admiration des Non-Blancs¹⁹.

-
17. Par le jeu de la métonymie et de l'assonance, cette expression devient *Pay tua kuma (enn) Blyth*, en référence à une famille d'origine irlandaise ayant donné son nom à une maison de commerce depuis longtemps installée dans la capitale de l'île, Port-Louis. Symbole des entreprises du secteur privé restées aux mains de membres de la minorité blanche, *Blyth Ltd* tient sa réputation des salaires élevés qu'elle allouait à ses cadres, tous recrutés dans sa propre communauté. Dire aujourd'hui d'une personne qu'elle est *enn Blyth* (« un Blyth ») signifie par extension qu'elle occupe un emploi facile et grassement rémunéré.
 18. Dans d'autres cas, cet énoncé pourrait également se traduire par « un Blanc est un Blanc ». Il renverrait alors à la conception substantialiste de l'identité ethnique à travers laquelle se perçoivent spontanément la très grande majorité des Mauriciens.
 19. La rhétorique militante est plus radicale en ce qu'elle conteste l'interprétation initiale et présente les Blancs comme déclassés, dans des énoncés typiques comme *Blan ne pli vo naryen dan sa pei la* (« Les Blancs ne valent plus rien dans ce pays », sous-entendu tel que le pays a évolué depuis l'indépendance). Ce verdict est très contestable tant au plan économique que symbolique et ceux qui l'énoncent le savent bien.

Longtemps la dichotomie Blanc/Noir a fonctionné comme principe structurant de la société mauricienne. En même temps qu'elle a réglementé concrètement les relations sociales, elle a institué les perceptions symboliques en valeurs absolues. La ligne de couleur découpant le continuum sociétal en deux segments opposés, Créoles et Indiens se sont vus condamnés à jouer leur antagonisme sur une toile de fond dessinée par leurs dominateurs.

LE SOUMIS ET LE VANTARD

La plupart des moqueries ethniques qu'on entend aujourd'hui s'appuient sur des maximes datant de la période qui a suivi l'abolition de l'esclavage, quand les travailleurs indiens, engagés sous contrat, sont venus remplacer les esclaves affranchis d'origine malgache et africaine sur les plantations sucrières appartenant à la minorité blanche. Parmi les mieux ancrées, une de ces moqueries résume le reproche que les Créoles adressèrent aux derniers arrivants. Son jugement est sans appel : *Malbar kone nek kurbe* « l'Indien n'est capable que de soumission ».

L'idée selon laquelle le *Malbar* manque de fierté, accepte servilement sa domination, courbe l'échine devant les détenteurs du pouvoir est devenue une évidence généralisable à tout comportement de subordination et d'obéissance. Pour preuve, une formule routinière employée par quiconque veut signifier à son interlocuteur qu'il lui manque de respect : *to kwar to pe koze ek to Malbar la ?* (« est-ce que tu crois que tu parles à ton Indien ? »).

La représentation qui émerge de cette rebuffade reste surtout fixée sous forme de boutade dans l'intersubjectivité mauricienne contemporaine. Du temps de la société de plantation, elle se doublait d'une vision conforme à l'organisation stratifiée qui assimilait les Indiens à des meubles ou à de simples forces productives, à peu de chose près comme les esclaves qui les avaient précédés, mais en aucun cas à des interlocuteurs ayant voix au chapitre. Plusieurs formules créées autour de la symbolisation de la non-personne ont recours au même signifiant ethnique. C'est ainsi que voulant taquiner quelqu'un à la mine abattue, on s'enquerra de son état par une question du type : *alor ki arive, tonn perdi enn tabisman ek so Malbar ?* (« alors qu'est-ce qui t'arrive, tu as la mine de quelqu'un qui a perdu sa propriété sucrière avec ses Indiens ? »).

Elaborée à partir de la locution *perdi enn tabisman ek so Malbar* (littéralement « perdre une propriété sucrière avec ses Indiens » mais,

par extension « perdre n'importe quelle entreprise avec ses machines et son personnel », assimilés à des objets inertes et prêts à tout endurer), cette phrase trouverait sa contrepartie positive dans la locution *aste enn tabisman ek so Malbar* (littéralement : « acheter un domaine sucrier avec ses Indiens »), traduisant la satisfaction et le sentiment de bonheur.

Paragon de la résignation, de l'honneur perdu et de l'invisibilité sociale, le *Malbar* est autant connu pour son excessive docilité qu'il est réputé pour son manque de résistance à l'effort et pour sa tendance à se lamenter sur son sort et sur son état de délabrement physique. Des expressions conventionnelles construites autour de ces traits stéréotypés comme *Malbar lopital* (littéralement « Indien l'hôpital », autrement dit « individu plaintif, malade ») ou, sur le modèle analogique, *plenyé kuma enn Malbar malad* (« geindre, gémir, pleurnicher comme un Indien malade ») font du mot *Malbar* un qualificatif pour toute personne qui manque de virilité, caractéristique dont beaucoup d'histoires drôles tirent parti.

À la soumission du *Malbar* répond la forfanterie et le non-respect des règles du *Kreol* conformément aux dictons *vantar kuma Kreol* (« vantard comme un Créole ») et *voler kuma Kreol* (voleur comme un Créole). Plusieurs maximes fabriquées à partir de ces deux traits sur le modèle *Kreol si li pa vantar, li voler* (« s'il n'est pas vantard, le Créole est voleur ») enferment l'identité créole dans une fausse alternative qui résonne comme une fatalité. Repris de justice, vagabond hors-la-loi ou crâneur affichant à l'envi son estime de soi, il demeure, en dépit des apparences, un affranchi en marge de l'ordre social institué. Sans fondement, sa présomption ne peut se révéler que vaine, son orgueil à jamais illusoire.

Productif, le paradigme permet de générer des variantes de la même pseudo-alternative. Certaines tournures telle *Kreol si li pa voler li fezer* (« le Créole est soit voleur soit arrogant ») sont presque identiques à la précédente. Mises bout à bout, elles servent à amplifier l'effet de circularité de la parole moqueuse.

D'autres comme *Kreol si pa badinn menot* (« soit le Créole (comme les élégants) tient une badine à la main, soit il porte les menottes »), témoignent par leur vocabulaire de l'ancienneté de la formule. Il existe également des versions réactualisées comparables à *Kreol, si so foto pa dan stidyò, li dan stasyon* (« si la photographie du Créole n'est pas exposée dans la vitrine du photographe, elle l'est au poste de police ») qui remettent au goût du jour la même vision des choses. Certaines réinterprétations produisent des glissements

sémantiques significatifs. Ainsi, dans la formulation moins littéraire *Kreol si li pena menot li mars ar (ek) baton* (« le Créole si il n'a pas de menottes, il se promène avec un gourdin »), le Créole n'est plus ce prétentieux qui cherche à imiter les élégants mais devient un malfaiteur qui, s'il n'est pas en prison, sème la terreur dans les rues. Ne dit-on pas d'ailleurs *taper kuma Kreol* (« violent (gros bras) comme un Créole ») ?

TRANSPARENCE ET OPACITÉ

La locution *viv kuma x* et les stéréotypes qu'elle sous-tend dévoilent une conception essentialiste des identités ethniques. Elle met les autres en scène moins pour cerner leur singularité culturelle que pour permettre à celui qui l'emploie d'affirmer qu'il n'est pas ce qu'il déclare que les autres sont. Moins existentielle qu'ontologique, sa visée permet de soutenir la croyance que les *un tel* sont décrits comme vivant de la sorte, en raison de ce qu'ils sont. Les caractéristiques conçues comme définissant la substance d'une catégorie ethnique sont pourtant transférables aux membres d'une autre catégorie. C'est alors que, l'espace d'un jugement, un Indo-mauricien se retrouve dépensier comme un *Kreol*, un Blanc avare comme un *Malbar* et un Créole riche comme un *Blan*.

Les portraits des protagonistes sont tellement stabilisés dans une configuration symbolique que les ethnonymes sont devenus opaques et revêtent des valeurs fixes. Intégrés à des phrases toutes faites, ils ne réfèrent plus à des classes d'individus concrets mais désignent des positions impliquées dans un système de relations idéal, des types d'humanité dans le carnaval de la vie. Ils étiquettent les personnages d'une comédie dont les rôles peuvent être endossés par chacun le temps d'une fiction. Témoin encore, cette scène où deux Indo-mauriciens interrompus dans leur conversation par un des leurs le réduisent au silence par la formule figée : *Kan de Blan pe koze enn Malbar pa rant ladan* (« quand deux Blancs sont en discussion, un Indien n'a pas à s'immiscer »).

L'effet comique n'est toutefois pas toujours garanti. En dépit de leur caractère standardisé, les maximes ne parviennent jamais à gommer entièrement leur référent ethnique. Le sens littéral laisse une trace qui peut surtout s'actualiser dans les occasions où ce qui est dit colle à la réalité contextuelle. Il y a en effet fort à parier que deux Blancs s'adressant en ces termes à un Indo-mauricien auront bien des difficultés à faire passer la blague pour autre chose qu'une

insulte personnelle²⁰ ; c'est pour cette raison qu'ils prendront probablement la précaution de ne pas utiliser cette formule en de telles circonstances, sauf précisément dans l'intention de menacer la face de leur interlocuteur.

Lorsque l'opacité linguistique résulte de pratiques de minorisation sociale et culturelle, les signes peuvent à tout moment retrouver leur transparence, dès lors que les conditions de cette situation de domination se trouvent modifiées ou simplement remises en question. Des tentatives de relexicalisation de locutions à connotations ethniques sont là pour le rappeler. Un exemple significatif concerne l'expression *bred malbar* dénommant une plante sauvage à feuilles comestibles, très populaire dans la cuisine des Indo-mauriciens. Eu égard à la place prépondérante occupée aujourd'hui par ces derniers et à la revendication d'honorabilité qui en découle, il a été jugé préférable de la rebaptiser *bred nasyonol*. Force cependant est d'admettre que cette initiative, née de la politique de décommunalisation menée dans les années quatre-vingts, n'a guère affecté les pratiques langagières courantes, si ce n'est à l'occasion, pour amuser l'auditoire.

RIRE DE SOI

Les tares peuvent se transformer en vertus et tout stéréotype sait virevolter au gré des circonstances. Les reproches réciproques joués sur le modèle de la fable de la cigale et de la fourmi que se renvoient Créoles et Indiens impliquent des valeurs positives qui ne font toutefois qu'affirmer l'autre face des mêmes clichés. Les Indiens ont alors le sens de la dépense à bon escient, connaissent la modération et le contrôle de soi, sont admirables pour un acharnement à la tâche justement récompensé. Ils sont sérieux, respectueux de l'ordre établi et ont le sens du devoir. Les Créoles quant à eux sont généreux, ont le sens de la fête, savent profiter des bons côtés de la vie et ont l'amour des plaisirs. Ils sont gais, imaginatifs, libre-penseurs, révoltés contre les injustices et insoumis. Même si l'attitude qui prévaut est plutôt favorable à la dérision, ces images positives ne sont pas toujours évoquées par ceux qui en sont bénéficiaires. Elles servent aussi parfois d'autocritiques.

Il est également des situations où l'on sait utiliser les stéréotypes dirigés contre soi de façon impertinente. C'est ainsi que

20. Cf. la distinction de Labov (1978) entre insulte rituelle et insulte personnelle.

peut s'interpréter la situation où un Indo-mauricien, s'apercevant, au moment de payer sa consommation, qu'il a oublié son porte-monnaie, s'excuse auprès de ses collègues de bureau, en devançant leur quolibets par la formule à laquelle tout le monde pense que les autres pensent : *sa normal sa kuyon, zot kone ki Malbar tuzur bizen ramas kas !* (« c'est normal bande d'idiots vous savez bien que les Indiens doivent toujours économiser leur argent ! »). Il en va de même dans le cas de ce Créole, quittant son travail à l'heure pile en déclarant à son collègue de bureau indien, attelé à la tâche, qui le regarde s'en aller d'un air déconcerté : *Kreol tuzur deryer midi !* (« les Créoles n'attendent que la pause de midi ; ne pensent qu'à manger »)²¹.

Ces deux exemples sont construits sur le même procédé. Assumé par le moqué, le stéréotype négatif pivote sur lui-même pour apparaître sous sa face positive en affirmant : trop bête celui qui ne sait thésauriser et profiter de l'argent des autres, trop stupide celui qui ne sait écouter sa faim et économiser sa peine.

Prenant de vitesse une parole connue de tous, mais rarement formulée ouvertement en présence de la victime, ces petites bravades viennent désamorcer un jugement dénigrant. Court-circuitant l'attaque présumée, elles interceptent la flèche qui pourrait être adressée et dévient sa trajectoire.

21. Dans cet exemple, en réalité assez complexe, l'image du jouisseur avide de plaisirs immédiats et toujours prêt à satisfaire ses instincts s'efface derrière celle du crève-le-faim (*krever*) à la recherche de nourriture. Il faut, pour comprendre cette nouvelle figuration savoir que les Créoles, pris « en tenaille » (comme le dit la formule *kreol dan pens*) entre le pouvoir économique des Blancs et le pouvoir politique des Indiens, se considèrent comme les laissés-pour-compte d'un pays en pleine expansion. Beaucoup souffrent d'un dénuement qu'ils attribuent à une compétition ethnique jouant en leur défaveur. Conformément à ce raisonnement, la plaisanterie consiste ici à faire entendre que « de toute façon privé du fruit de son labeur, mieux vaut écouter sa faim que se tuer à la tâche ».

Invoquant le favoritisme ethnique, les membres de la communauté créole se montrent sceptiques sur leurs chances d'ascension sociale. La démobilisation est particulièrement manifeste parmi les pauvres et les moins éduqués. Les plus résignés justifient leur conduite en incriminant l'inexistence d'un soutien et en dénonçant l'absence de protection des Blancs, également chrétiens, quand leurs contempteurs les plus aveugles n'hésitent pas à retrouver dans ce comportement une preuve de paresse inhérente et congénitale. Obsédés par le reproche qu'« on a la place qu'on mérite », les défenseurs de la cause attribuent en revanche le malaise créole à un manque de combativité et de solidarité coupable. Un militantisme communautaire, soutenu par une partie des milieux ecclésiastiques, tente d'ailleurs difficilement de s'organiser pour lutter contre les méfaits de la situation actuelle.

Mais il y a plus. Se gausser des stéréotypes adressés à son propre groupe constitue une façon de signaler qu'on a conscience de leur valeur caricaturale, qu'on les considère comme dérisoires et non pertinents. C'est en fin de compte une manière de faire porter la moquerie sur les stéréotypes eux-mêmes et non sur celui qui s'en affuble en se faisant le porte-parole moqueur de voix qu'il parvient ainsi à tourner en ridicule.

APPROXIMATION PURIFICATRICE

La définition courante des identités ethniques par les membres d'une société repose pour une large part sur des conceptions préfabriquées, prêtes à l'emploi. Les paroles moqueuses contre l'altérité participent de cette organisation routinisée des relations interethniques. Hérités des prédécesseurs, les énoncés qui sont proférés répètent souvent dans une forme identique ce qui a été dit et entendu à maintes reprises. Comme déliés de l'histoire, ils puisent dans un dispositif de portraits imaginaires, disponibles pour la raillerie. Les ethnonymes et les stéréotypes qui leur sont attachés représentent la matière première de ce jeu de masques où le *soi* emprunte aux *eux* le tracé de sa définition.

Même si les matériaux qui servent de support à cet arrangement carnavalesque nous renseignent « plus sur les mécanismes de la perception populaire de l'altérité que sur les caractéristiques véritables des groupements humains qui leur servent de cibles », « les stéréotypes se fondent sur une ébauche de constat ethnographique, enregistrent, sur le mode de la caricature, des traits fondamentaux de comportement et, à ce titre, constituent de précieux indices pour l'investigation anthropologique » (Bromberger 1986 : 90). Rudiment de vérité, ils « mettent en exergue des traits de différenciation qui forment le code quasi universel du blason populaire » (Bromberger 1986 : 86). Si dans le cas qui nous occupe, ils constituent avant tout des témoignages du passé, ils n'en demeurent pas moins en phase avec le présent. En eux se sont cristallisés des antagonismes anciens, dans leurs occurrences viennent se nicher et se réinterpréter les conflits du présent.

Instrument de régulation des dynamiques sociales, la moquerie déplace les conflits dans le champ des affrontements symboliques. Son rôle purificateur a souvent été souligné depuis les travaux des anthropologues structuro-fonctionnalistes sur les relations à plaisanterie. Radcliffe-Brown (1968) estime que la nature même de la

vie sociale exige à la fois une coopération entre les membres et un compromis entre intérêts divergents. Avançant une théorie basée sur les aspects fonctionnels, cet auteur voit dans les relations à plaisanterie des moyens de réduire ou de prévenir le conflit à certains points cruciaux de la structure sociale. Griaule (1948) pense également que la raillerie sert à dénouer les tensions et à concilier les intérêts contradictoires entre les membres de groupes qui sont en situation de dépendance réciproque et va même jusqu'à attribuer une valeur cathartique à l'insulte.

Cette vision est pertinente mais restrictive. Procédé de réglage des relations interpersonnelles, la moquerie reste une arme à double tranchant. Elle constitue un puissant catalyseur des tensions sociales qu'elle est toutefois capable d'alimenter dangereusement. Entièrement subordonnée aux caprices de l'intercompréhension, elle est une ressource interactive incertaine qui implique dans toute situation une extrême vigilance de la part des protagonistes. Une plaisanterie qui menace la face d'un participant risque de mettre en péril l'équilibre rituel de l'interaction et demande, si l'on veut éviter les dérapages fâcheux, que la définition de la relation soit clarifiée ou que l'injure soit réparée. Lorsqu'une raillerie affirme un principe inégalitaire ou asymétrique, elle prend l'aspect d'un procédé d'humiliation qui culmine dans les rapports de domination structurelle. Elle ouvre des blessures symboliques et alimente le ressentiment. En d'autres circonstances, elle peut être un instrument de résistance qui permet de tourner en ridicule les dominants et leur volonté de domination.

OUVERTURE

Les sentiments envers l'altérité sont ambigus. La différence attire autant qu'elle repousse. Les moqueries constituent alors un puissant moyen de fabriquer des différences culturelles inoffensives pour la stabilité de l'identité ethnique. Mais tournée du côté de la communication interethnique, la plaisanterie est aussi une façon d'interagir en affirmant qu'on peut vivre et rire ensemble, en survolant les frontières de l'indifférence ou de l'hostilité silencieuse.

À Maurice, la compétition ethnique est sévère et très présente dans la conscience des individus. Tout se passe comme si chacun s'efforçait de rester sur ses gardes : les notions de défaillance et de perte de vigilance exploitables par d'autres constituent la trame imaginaire des relations interethniques. La retenue et la prudence

constituent des règles d'interaction valorisées et considérées comme indispensables. Mêmes si les infractions sont parfois appréciées, l'agressivité frontale doit être évitée.

Cette attitude défensive ne favorise pas l'auto-dérision. Il est pourtant des situations où l'on sait se regarder et se présenter aux autres de manière distancée. Sorte d'appel à la connivence fondé sur la compréhension mutuelle, cette conduite suppose la réciprocité du rire de soi, fidèle au principe du chacun son tour. Plus que dans tout autre situation de plaisanterie, des indices métacommunicatifs doivent indiquer clairement que l'intention est dirigée vers le jeu, ou comme le disent dans une belle formule les enfants de chez nous « que c'est pour juste rire ».

La mise en scène de sa propre moquerie en contexte pluriethnique est facilitée si une volonté d'instaurer des relations égalitaires s'accompagne de pratiques concrètes et fait l'objet de mesures officielles. Malgré des à-coups, le monde social mauricien évolue dans cette direction. Les avancées de cette orientation ont entraîné de nouvelles manières de considérer et d'expérimenter les relations interethniques. L'auto-dérision semble devenue plus fréquente. Son procédé privilégié est significatif : elle recycle, réinterprète, reformule des paroles anciennes en leur conférant une valeur dérivée. C'est une moquerie qui opère au deuxième degré pour affirmer l'existence mieux assumée d'une nation pluraliste. Une moquerie qui se moque de la moquerie pour indiquer que de ces moqueries typifiées, en fin de compte, on s'en moque.



BIBLIOGRAPHIE

- ALBER, Jean-Luc, 1992 : « Métissage et verrouillage ethnique à l'île Maurice : emplois d'une notion et pratiques sociales », in Jean-Luc Alber et al., (éds), *Métissages 2 : linguistique et anthropologie*, Paris : L'Harmattan, pp. 83-94.
- ALBER, Jean-Luc, 1993 : « Emploi de la pensée et pensée mode d'emploi en contexte pluriethnique », in : Hainard, Jacques et Kaehr, Roland (éds) : *Si... Regards sur le sens commun*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, pp. 89-114.
- ALBER, Jean-Luc, 1995 : « Multiculturalisme, ethnicité et créolisation à l'île Maurice : entre construction nationale et pensée ordinaire », in Wicker, Hans-Ruedi, et al. (éds) : *Das Fremde in der Gesellschaft/L'étranger dans la société*, Zurich : Seismo-Verlag.

- BAKER, Philip et HOOKOOMSING, Vinesh Y., 1987 : *Dictionnaire du créole mauricien*, Paris : L'Harmattan.
- BASSO, Keith H., 1988 : *Portraits of « the Whiteman » : linguistic play and cultural symbols among the Western Apache*, Cambridge ; New York : Cambridge University Press : [1^e éd. 1979].
- BASTIDE, Roger, 1970 : « Le rire ou les courts-circuits de la pensée », in Maranda, P. et Pouillon, J. (éds) : *Echanges et communications*, La Haye, Mouton, pp. 953-963.
- BERGSON, Henri 1985 : *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris : PUF [1^e éd. 1940].
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1988 : « Bataille et le rire de l'être », *Critique* 488-489, pp. 16-40.
- BRIGHAM, J.C., 1971 : « Ethnic Stereotypes » in *Psychological Bulletin*, 76 (1), pp. 15-38.
- BROMBERGER, Christian, 1982 : « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes » in *Langages* 66, pp. 103-124.
- BROMBERGER, Christian, 1986 : « Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran », in *Cahiers de littérature orale*, 20, Paris, pp. 73-101.
- BRUNER, Jérôme 1991 : ...car la culture donne forme à l'esprit : de la révolution cognitive à la psychologie culturelle, Paris, Editions Eshel.
- CAHIERS DE LITTÉRATURE ORALE, 1983 : Numéro spécial : Proverbes à l'affût : *Cahiers de littérature orale*, 13, Paris.
- CAHIERS DE LITTÉRATURE ORALE, 1986 : Numéro spécial, La facétie : *Cahiers de littérature orale*, 20, Paris.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1965 : *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard.
- CHAZAL, Malcolm (de), 1951 : *Petrusmok*, Port-Louis (Ile Maurice), Standard Printing Establishment.
- CENTLIVRES, Pierre, 1988 : « Identité et image de l'autre dans l'anthropologie populaire », in : Centlivres, Pierre et Centlivres-Demont, Micheline, *Et si on parlait de l'Afghanistan ?*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, pp. 31-45.
- CERTEAU (de), Michel, et GIARD, Luce, 1983 : *L'ordinaire de la communication*, Paris, Dalloz.
- CLASTRES, Pierre, 1974 : « De quoi rient les Indiens ? », in Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, pp. 113-132.
- DOUGLAS, Mary, 1968 : « The Social Control of Cognition : Some Factors in Joke Perception » in *Man* 3, pp. 361-376.
- DOUGLAS, Mary, 1981 : *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro.
- DUVIGNAUD, Jean, 1985 : *Le propre de l'homme. Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Hachette.
- GRIAULE, Marcel, 1948 : « L'alliance cathartique », *Africa* XVIII (4), pp. 242-258.
- GUMPERZ, John, 1989 : *Engager la conversation*, Paris, Minuit.
- HERZFELD, Michael, 1992 : « La pratique des stéréotypes ». *L'Homme* 121, XXXII (1), pp. 67-77.
- HANDELMAN, Don, 1990 : *Models and Mirrors : Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HANDELMAN, Don, et KAPFERER, Bruce, 1972 : « Forms of Joking Activity : a Comparative Approach » *American Anthropologist*, 74, pp. 484-517.
- KENNEDY, John, G., 1970 : « Bonds of Laughter among the Tarahumara Indians : Toward the Rethinking of Joking Relationship Theory », in Goldschmidt, Walter et Hoiijer, Harry (éds), *The Social Anthropology of Latin America : Essays in Honor of Ralph Leon Beals*, Los Angeles, University of California Press, pp. 36-68.

- LABOV, William, 1978 : « Les insultes rituelles », in William LABOV, *Le parler ordinaire : la langue des ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Minuit, pp. 391-456.
- LE MONDE ALPIN ET RHODANIEN, 1988 : Numéro spécial : La moquerie. Dires et pratiques in *Le Monde Alpin et Rhodanien*, Grenoble, 3-4^e trimestres.
- MANNONI, Maud, 1985 : « Le rire » in : Contreras Josée et al. : *Le moi et l'autre*, Paris, Denoël, pp. 194-218.
- MORIN, Violette, 1966 : « L'histoire drôle » in *Communications*, 8, Paris, pp. 102-119.
- PELEN, Jean-Noël, 1988 : « De la moquerie et de ses états », in *Le Monde Alpin et Rhodanien* numéro spécial : La moquerie. Dires et pratiques, Grenoble, 3-4^e trimestres, pp. 7-21.
- POUTIGNAT, Philippe, et STREIFF-FÉNART, Jocelyne, 1995 : *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- RADCLIFFE-BROWN, A., R., 1940 : « On Joking Relationships » : *Africa* 13, n° 3, pp. 195-210.
- RADCLIFFE-BROWN, A., R., 1949 : « A Further Note on Joking Relationships » in *Africa* 19, N° 2, pp. 133-140.
- RADCLIFFE-BROWN, A., R., 1968 : *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.
- SCHUTZ, Alfred, 1987 : *Le chercheur et le quotidien*, Librairie des Méridiens, Paris, Klincksieck.