

Ta'izz, Yemen

LE « ZA'IM » ET LES FRÈRES DU QUARTIER

Une ethnographie du vide.

Vincent Planel, juin 2004.

Mémoire de maîtrise d'ethnologie à l'université Paris X-Nanterre.

Directeur : Jean-Charles Depaule.

*Je remercie Ziad d'avoir rendu possible l'enquête
en décidant de « faire avec » l'ethnologue.
Je le remercie d'avoir accepté l'idée que je centre
mon étude sur sa personne.
Je le remercie enfin de ne pas avoir changé d'avis
lorsque, après des désaccords et des disputes
violentes, il est apparu évident que je n'écrirai pas
la version de l'histoire qu'il aurait souhaitée. Ziad
m'a simplement demandé d'écrire avec dignité;
j'espère y être parvenu.*

Introduction

Pendant les mois d'août, septembre et octobre 2003, j'ai mené un terrain au Yémen. J'avais choisi un thème de recherche : la perspective du mariage chez les jeunes. J'avais choisi une ville, un peu au hasard. Il ne fallait pas qu'on y trouve beaucoup de Français car je voulais une « vraie immersion » ; Ta'izz, capitale régionale d'importance, m'attirait. On m'avait parlé d'une ville dynamique, presque bourgeoise, la patrie d'origine des légendaires biscuits secs *Abu Walad*, fleuron de l'industrie agro-alimentaire yéménite.

La ville s'avère séduisante, elle s'étend au gré d'un relief mouvementé sur le flan du Djebel Sabir. La ville haute, plus ancienne, occupe plusieurs promontoires et domine la ville basse qui s'étale dans la plaine. C'est une ville escarpée, presque un San Francisco...¹

Seulement la ville est sale. Le ramassage des ordures ne se fait pas, elles s'entassent dans les coins. Le revêtement des routes est aléatoire. La chaussée est percée de larges fossés et les rues adjacentes sont revenues à l'état de chemins de terre. Dans la ville basse, certaines avenues sont remplies de cailloux que la mousson arrache à la montagne et qui s'échouent là, chaque année. Tahir, mon guide des premiers jours, peste contre le régime de Sanaa qui confisque à Ta'izz les revenus de son activité. Le minimum dans la ville n'est pas fait ; elle se dégrade d'année en année. Même les fous ne sont pas soignés dans des asiles, tous ces hommes chassés des pays du Golfe en 91² et dont certains errent en guenilles sur les boulevards. L'âge d'or est révolu, la ville est en crise.

Par le hasard des rencontres et des affinités, je me trouve directement confronté aux retombées sociales de cette crise économique. Lorsque je rencontre Ziad, il vient de terminer brillamment ses études de comptabilités mais fait face à des difficultés pour trouver du travail. Après deux semaines infructueuses de recherche d'emploi dans la capitale, il revient à Ta'izz parmi ses voisins et amis. Ziad retrouve à contre cœur la vie de cette jeunesse touchée de plein fouet par la crise et dont il avait pensé s'échapper par les études.

Ziad réinvestit la position d'autorité qui était la sienne, à l'époque où les jeunes du quartier, plus ou moins constitués en bandes, se livraient à la petite délinquance et aux bagarres avec les quartiers voisins. Seulement les temps ont changé, comme il tient à le souligner lui-même. Le petit local aménagé en salle de musculation a fermé depuis longtemps ; à présent les jeunes autour de Ziad se rassemblent dans sa pièce, son « Mamlaka³ » comme il l'appelle, où ils adaptent à leur goût les règles de civilité en vigueur dans les salons de la société établie. Ziad est toujours Leader -*za'im* en arabe -, non plus *caïd* par les poings mais *za'im* par la vertu. Ces

¹...si ce n'est qu'elle est située à 1400m d'altitude. La montagne qui surplombe Ta'izz, le djebel Sabir, culmine à 3000m.

²Selon Tahir, l'apparition dans les rues de la ville de clochards (appelés « fous », *maganin*) coïncide avec la crise provoquée par la ligne « pro-Saddam » adoptée par le Yémen au Conseil de Sécurité et l'expulsion soudaine de 2 millions de travailleurs yéménites (voir l'article de Marc Lucet [29]). Quoi qu'il en soit cet événement symbolise, avec la guerre civile de 94, le début de la crise que subit Ta'izz.

³*Mamlaka* veut dire Royaume. J'interprète cette appellation au chapitre 8.3.

jeunes « bons à rien » le suivent et l'écoutent, ils se pressent autour de lui et se plient à ses désirs. C'est qu'il est une bonne influence, une sorte de grand-frère juste et aimant pour ses amis de toujours. Il les conduit sans peine à devenir respectables et à obéir aux commandements de l'Islam. Il est conseiller et médiateur, leur modèle et leur représentant.

Nous nous proposons dans cette étude de comprendre l'origine de cette autorité.

Manifestement, l'analyse exige que nous allions au-delà des explications qui sont fournies par Ziad, même si nous devons en tenir compte : pourquoi Ziad est-il un « grand-frère » ? En quoi consiste cette vertu dont il s'enorgueillit ? Quant à son entourage, la déférence qu'il lui accorde est-elle feinte ? Est-elle sincère ? Et d'ailleurs, cette question a-t-elle un sens ?

Aller simplement à la rencontre de ses « frères » du quartier ne nous sera pas d'un secours immédiat : tant que cette autorité est respectée et perçue comme légitime, leurs discours ne peuvent qu'abonder dans le sens de cette aura mystérieuse que nous cherchons à élucider.

Mais les observateurs extérieurs ne nous aiderons pas énormément non plus : à partir du moment où je commence à enquêter aux alentours du quartier, je suis confronté à une interprétation « sociologisante » expéditive. J'interroge mes interlocuteurs dans l'espoir de comprendre sur quoi repose l'autorité Ziad et on me répond : « Ne t'en occupe pas, ce sont les effets du vide ! »

Le « vide » (« *al-faragh* » en arabe), c'est une façon un peu imagée de désigner l'oisiveté ; c'est avoir le loisir de son temps. Mais dans le quartier, le « vide » est aussi marque de « désespoir » (*ia's*). Effectivement, cette population est en proie au chômage et n'a souvent aucune perspective d'avenir. Néanmoins la vie sociale y est soumise à des turbulences qui ne sont pas vraiment compatibles avec l'idée de vide... Comment expliquer qu'en l'absence d'enjeux significatifs, le quartier est soumis à des rivalités et des luttes de pouvoir intenses ?

Comprendre l'autorité de Ziad, cela passe par s'intéresser à la réception de son discours de légitimation : il nous faut saisir ce qui fait sa pertinence et son efficacité au sein de cette population désœuvrée. En particulier nous serons amenés à nous interroger sur l'écho que reçoit chez ces jeunes l'idéologie portée par l'islam politique : en quoi « l'islamisme » a-t-il des affinités avec le « vide » ?

Bien évidemment, nous devons également aborder de front la question des difficultés inhérentes à « l'observation du vide » : quel est l'impact de l'intrusion d'un observateur étranger au sein d'un milieu où il représente une « infrastructure économique » dont l'importance est d'ordre comparable à celles qui lui préexistent. En fait la question ne se limite pas à la dimension économique : sur le plan symbolique, la présence d'un enquêteur occidental représente un événement important, clairement de nature à polariser pour un temps la vie de quartier. Si l'étude a néanmoins pu être menée, c'est que l'ethnologue a sans le savoir occupé la « place⁴ » qui lui était en quelque sorte destinée dans les logiques sociales locales.

⁴Nous faisons référence à la réflexion de Florence Weber ([39]).

Nous n'aborderons ces questions que dans la dernière partie. En effet, afin d'épargner au lecteur les longs méandres qu'a empruntés la mise au clair des phénomènes observés, nous renonçons à une stratégie d'exposition purement narrative. D'ailleurs la compréhension des quatre premières parties ne nécessite pas l'explicitation détaillée des conditions d'observation : non pas parce que l'observateur y était invisible, mais parce qu'il y occupe une « place » relativement déterminée⁵ au sein d'une situation relativement formalisée ou que, pour une fois, il se passe dans le quartier quelque chose de plus important que la présence d'un étranger⁶.

Néanmoins la narration des événements de l'enquête nous semble indispensable, non seulement parce qu'elle apporte une « vie » que l'analyse anthropologique amène à perdre de vue, mais aussi parce qu'elle permet de reconstituer les conditions sociales de production des données et des prises de positions qui ont guidé nos interprétations. En somme cette dernière partie permet de restituer la cohérence des points de vues et des « raisons pratiques », souvent dénaturée par la perspective « omnisciente » adoptée par le chercheur⁷.

⁵Ce qui revient à dire que les paramètres expérimentaux liés à l'observation sont contrôlés : je suis l'étranger, le riche, l'hôte, le chrétien « de service »...

⁶Je pense à des situations de crise, comme lorsque deux jeunes ont menacé de s'entretuer (10).

⁷Voir Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique [5]

Trame de la démonstration.

Dans une première partie, nous nous fixons pour objectif de comprendre une impression tenace : celle d'avoir eu à faire au cours de l'enquête à deux « mondes » distincts, l'un centré sur le carrefour, l'autre sur le quartier d'habitation. L'approche consiste à décrypter les implications symboliques de l'espace urbain, afin de donner sens aux usages qu'en font les acteurs et de les mettre en relation avec leurs conditions socioéconomiques.

1 : La vie sur le Rond-Point.

Manière de planter le décor de cette étude, nous décrivons rapidement la vie de jeunes Ta'izzi investis dans une activité professionnelle. Ces personnes n'appartiennent pas au milieu étudié mais leur mode de vie nous intéresse dans la mesure où il constitue la norme de réussite économique que la ville autorise et encourage. En cela il représente pour nos jeunes chômeurs à la fois une référence niée et un horizon inaccessible.

(Pages 8 à 16)

2 : Le quartier, entre les âges de la vie.

Nous abordons le mode de vie d'une jeunesse confinée malgré elle dans une enfance interminable. Selon nous cette condition sociale inassumable se manifeste par un usage singulier de l'espace urbain : on observe la recreation, au sein de l'espace familial du quartier d'habitation, d'un substitut d'espace public.

(Pages 16 à 25)

3 : Visions du monde et usages de l'espace.

En étudiant la coexistence des uns et des autres au sein du quartier d'habitation, nous montrons comment se mettent en place deux modes de sociabilité distincts qui s'ignorent mutuellement. Nous décrivons sommairement une sous-culture propre aux « gars du quartier » (*ashab al-hara*) qui met l'accent sur l'identité urbaine, au sein d'une ville où l'appartenance rurale reste pourtant prédominante.

(Pages 25 à 30)

Dans les trois parties suivantes, nous progressons dans l'exposition au fil de sept *situations* qui dévoilent graduellement ce dont est fait l'autorité de Ziad.

4 : Ziad, le prodige.

Ziad est sur le point de se lancer dans la vie active ; il se lie d'amitié avec un Occidental de passage.

Nous retraçons l'histoire récente de Ziad qui l'a vu rompre avec une jeunesse tumultueuse et sortir premier de son université. Nous insistons sur la complémentarité entre son investissement scolaire et l'investissement simultané d'une pratique religieuse assidue.

(Pages 30 à 33)

5 : Le Mamlaka : un enjeu familial.

Qui va hériter du Mamlaka ?

Le contentieux sur l'avenir de la pièce cristallise les oppositions entre les générations et au sein de la famille de Ziad.

(Pages 33 à 41)

6 : Ziad en société.

Ziad semble condamné à rester à Ta'izz. Il s'investit à nouveau dans la sociabilité de quartier.

Une brève description du caractère de Ziad tel qu'il apparaît dans son milieu d'origine illustre à quel point Ziad *habite* sa fonction d'autorité. Celle-ci n'est pas seulement assumée, revendiquée explicitement et affichée par ostentation des attributs formels du pouvoir : elle produit également sa propre théorisation d'elle-même.

(Pages 41 à 44)

7 : *Ya ez-Za'im!* : subtilités d'un terme d'adresse et de déférence.

Je croise Bassam sur le Rond-Point; il me donne une interprétation qui prend à rebours la présentation de Ziad.

En relevant les signes d'ironie, nous « cartographions » les limites de l'autorité de Ziad : la condition économique apparaît comme un facteur déterminant dans la réception de son discours.

(Pages 44 à 52)

8 : Le Mamlaka, une « société de cour ».

Chaque après-midi, le Mamlaka reçoit à la fois des jeunes voisins du quartier et des amis personnels de Ziad.

La subtilité avec laquelle Ziad joue de l'hospitalité fait du Mamlaka le pilier de son autorité.

(Pages 52 à 63)

9 : Occuper le terrain.

Le soir, les jeunes du quartier se retrouvent entre eux sur le trottoir de Shari' al-Mashru'.

La vie nocturne des jeunes chômeurs est le lieu où se trament toutes les intrigues. Cette *scène sociale*, animée par eux-seuls et pour eux-seuls, occasionne l'émergence de perspectives originales sur la vie en société.

(Pages 63 à 67)

10 : *As-Sulh* ou la production symbolique des catégories.

À la suite d'une bagarre entre Abdallah et Wa'il, Ziad préside solennellement une médiation.

L'analyse de la mise en scène montre comment le statut d'aîné que Ziad s'octroie est préparé par un *travail symbolique* portant sur la différence d'âge et sur l'instauration d'une parenté de *représentation* entre les membres du quartier.

(Pages 67 à 78)

Nous pouvons alors tenter de donner réponse à la question qui a motivé à la fois la recherche de terrain et notre réflexion : sur quoi repose l'autorité de Ziad ?

11 : Persuasion, coercition et collaboration.

De la suggestion mentale à la violence légitimée, nous concluons sur les phénomènes sociaux qui président à l'établissement de la « *Pax Ziadiyya* ».

(Pages 78 à 82)

12 : L'enthousiasme de Ziad.

L'ensemble des mécanismes sociaux mis au jour dans cette étude ne trouve pas sa cohérence dans l'intelligence machiavélique d'un froid manipulateur. Certes, Ziad se distingue par son habilité à « jouer le jeu social ». Mais son action s'inscrit avant tout dans une cohérence idéologique propre à traduire les aspirations d'une génération.

(Pages 82 à 89)

Enfin un retour sur le déroulement de l'enquête nous permet d'affiner nos analyses en restituant des conditions réalistes de recueil des données. Nous relatons les « perturbations » induites par l'observation : elles seules ont permis la compréhension de l'autorité de Ziad en même temps qu'elles l'ébranlaient.

13 à 15 : Une trajectoire ethnographique.

La compréhension ethnographique n'est possible qu'à partir du moment où la présence de l'ethnologue laisse entrevoir aux enquêtés la perspective d'une collaboration dans le jeu social local. Revenir sur le déroulement de l'enquête, c'est expliquer *a posteriori* les motivations qui ont permis l'établissement « d'alliances » successives. C'est situer et contextualiser socialement les différents points de vue contradictoires qui se sont exprimées dans le tableau qui est proposé ici. C'est enfin s'efforcer d'accéder à une plus grande authenticité dans la description des états d'esprits et des affects, parce que fondée sur des interactions vécues en mon nom propre.

(Pages 89 à 116)

Première partie

Du carrefour au quartier : condition sociale et citadinité.

« *Celui qui demeure trop à la maison pendant le jour est suspect ou ridicule (...). L'homme qui se respecte doit se donner à voir, se placer sans cesse sous le regard des autres, les affronter, faire face (qabel) »*

Pierre Bourdieu, *Trois études d'ethnologie kabyle* ([5], p.70).

1 La vie sur le Rond-Point.

1.1 Le Hawdh, un quartier soumis à la circulation.

Au centre du carrefour un pot de fleur monumental est couvert de mosaïques vieilles et de plantes grasses. Un policier fait la circulation, incessante, qui ne se calme que vers 3 ou 4 heures du matin. Les *dabbab* (minibus collectifs) qui sillonnent la ville se croisent en permanence autour de ce rond-point : les uns s'engagent dans la grande avenue commerçante sur laquelle se succèdent magasins de vêtements et vendeurs de portables jusqu'à l'autre bout de la ville ; d'autres redescendent vers la ville basse qui se développe dans la plaine. C'est ici aussi que débarquent les taxis collectifs en provenance de Sana'a ou d'Aden, ainsi que des campagnes environnantes.

Bon nombre de Ta'izzi passent par le Hawdh quotidiennement, ne serait-ce que quelques instants le temps de passer d'un taxi collectif à un *dabbab* ou d'un *dabbab* à un autre.

Le pic de circulation s'observe en fin de matinée, heure à laquelle un des marchés de qat de la ville, le Souk as-Samil (voir la carte de l'activité commerciale page 18), draine une grande part de la population citadine qui vient s'approvisionner pour l'après-midi. C'est là que les *motor* sont le plus sollicités : pour peut qu'on soit en retard à son rendez-vous et qu'on n'ait pas encore acheté son qat, on peut emprunter un de ces « taxis-moto » et faire un détour par le souk. Pour les plus pressés, quelques vendeurs s'installent à même le trottoir sur un bord du rond-point (H7), mais le marché proprement dit se trouve dans les rues secondaires de l'intérieur du pâté de maison (H8 et au delà). On y trouve une foule dense d'hommes qui prospectent, de vendeur en vendeur, dans le vacarme du marchandage et des *motor* qui chauffent leur moteur. ⁸

Sur les bords du Rond-Point on trouve toute sorte de commerces : coiffeurs, tailleurs, épiceries... mais la moitié des commerces sont des restaurants ou des *bufia*, où l'on sert à toute heure du jour et de la nuit du thé, des jus de fruits frais, des sandwiches et des beignets. Beaucoup

⁸...à l'exception des très remarquées Sabriat du Djebel Sabir qui vendent leur qat et ne se voilent pas le visage. D'une manière générale au Yémen, l'espace public est exclusivement masculin mais les voies de communication sont traversées par des femmes, voilées entièrement.



FIG. 1 – Le Rond-Point.

d'hommes des quartiers environnants y ont leurs habitudes et s'y retrouvent spontanément. On passe aussi beaucoup de temps à discuter sur les trottoirs, devant les boutiques, on regarde passer les gens. Du fait de la déclivité, un des bords du Rond-Point est surélevé d'un mètre, on y a une vue surplombante sur la circulation. L'endroit est particulièrement prisé des hommes qui s'y rassemblent.

Le rond-point est aussi l'endroit où l'on peut vendre sa force de travail. Au petit matin, des dizaines d'ouvriers occupent ce trottoir surélevé, munis d'un rouleau à peinture ou d'une truelle : ils attendent qu'on les embauche à la journée pour effectuer des travaux chez des particuliers. Le soir on voit souvent les mêmes ouvriers dormir sur place, sur des cartons.

1.2 Tahir, Khaldun : la citadinité dans une métropole régionale.

C'est Tahir qui m'a accueilli à Ta'izz, et c'est lui qui m'a amené au Hawdh. Nous logeons dans un autre quartier (Tahrir), situé à vingt minutes en empruntant deux *dabbab*. Tahir n'habite pas là par choix : il a l'opportunité d'occuper gratuitement cet appartement, mais le quartier lui déplait profondément. Ne fréquentant que les commerces de premières nécessités, il a gardé toutes ses habitudes dans le quartier du Hawdh et au Souk as-Samil si bien que Tahrir prend des allures de « cité-dortoir ». Dès le matin, nous empruntons ensemble les deux *dabbab* qui mènent au Hawdh et il me montre « son quartier » : ses restaurants, ses commerces, ses amis... Tahir pourtant n'est pas originaire de Ta'izz mais de Qadas, un village des environs. Il n'est



FIG. 2 – Le Yémen.

arrivé à Ta'izz qu'en entrant à l'université. Au Hawdh il a quelques membres de sa famille, plus ou moins éloignés. Mais surtout il a tissé tout autour du rond-point de bonnes relations avec l'ensemble des hommes qui « viennent du même village » que lui. Bien que Qadas, ledit « village », compte quelques dizaines de milliers d'habitants⁹, cette appartenance commune suffit à instaurer une certaine familiarité : deux Qadasi « se connaissent », c'est-à-dire qu'ils savent au moins vaguement qui est l'autre. Ces relations constituent bien évidemment des ressources mobilisables : la majorité des magasins et restaurants que Tahir fréquente sont tenus par des Qadasi. C'est aussi un Qadasi qui lui donnera un travail pour quelques temps dans un magasin de vêtements.

En travaillant dans le magasin de vêtement, Tahir a fait la connaissance de Khaldun et de son grand frère qui réparent des montres dans l'échoppe attenante. Lors d'un passage dans le quartier il me les présente ainsi que Na'if, le fils du nouveau propriétaire du magasin de vêtements. Sur le carrefour, c'est avec eux que j'ai passé le plus de temps. C'est depuis le comptoir de ces deux échoppes que j'ai observé à toute heure la vie du rond-point. Khaldun en particulier a été pour moi un ami attentionné et constant, qui a joué un rôle majeur dans mon enquête, tant par l'importance de son point de vue que par le soutien qu'il n'a pas cessé de m'apporter.

Le quartier de Khaldun : Khaldun a 25 ans. Il est l'avant-dernier garçon d'une famille installée au Hawdh, dans un îlot situé à 300 mètres du rond-point vers l'est. Tous ses autres

⁹Au Yémen on parle de « village » (*qariya*) pour désigner un massif montagneux. Un village peut compter plusieurs dizaines ou plusieurs centaines de milliers d'habitants.

frères ont travaillé avant lui dans ce magasin acquis par le père, qui travaillait comme ingénieur à Ta'izz. Les plus grands sont aujourd'hui employés dans les ateliers d'une grande firme à Mokha et à Sanaa. Parallèlement à son travail dans la boutique, Khaldun termine des études d'avocat. Il s'éclipse quelques heures par jour pour travailler comme stagiaire dans un cabinet ; c'est alors le grand-frère qui prend la relève, mais globalement ce dernier travaille moins à l'échoppe car il s'est marié récemment et passe beaucoup de temps avec sa femme. . .

Chaque matin, Khaldun est à son poste dès 8h et démonte, épousète, remonte, diagnostique les montres qu'on lui amène, jetant régulièrement un regard vers le fourmillement de la rue par-dessus le comptoir. Il s'arrête de temps en temps pour lire le journal, demander un thé au serveur du restaurant voisin ou pour prier.

Vers 9h, Na'if ouvre son magasin de vêtements. Il replie les volets et y suspend des mannequins aux longues robes multicolores qui surplombent le trottoir, faisant office d'enseigne. Na'if a 21 ans, il vient de passer son bac et doit bientôt s'inscrire en fac d'anglais. Les affaires marchent pour lui et pour son père, agent immobilier au service des Yéménites émigrés. A droite de Na'if un ami tient un magasin de casseroles, et encore à droite une épicerie tenue par cinq frères originaires de Qadas. Enfin il y a Al-'Udayni (littéralement « celui de la région de 'Udayn »), le vendeur ambulancier qui pose chaque matin sa brouette devant le magasin de Khaldun. Ce dernier vend des chewing-gum et des cigarettes au détail, avec l'aide de son fils de douze ans lorsqu'il n'est pas à l'école.

Tout ce monde vit ensemble au quotidien. A midi, le petit frère de Na'if amène des plats préparés par sa mère, ou bien on achète une boîte de conserves qu'on fait préparer par le restaurant voisin. Khaldun et Na'if partagent les repas, mais il y a toujours au moins le vendeur de casseroles, quelques uns des frères de Qadas et un ami de passage, comme Tahir. On mange ensemble accroupis dans le magasin. Ensuite Khaldun et Na'if mâchent un qat de qualité qu'ils ont acheté le matin chez leur vendeur attitré du Souk as-Samil. On qate derrière le comptoir de Na'if, la tête perdue dans les robes et les soieries qui tombent des murs et bien calé « comme il faut » sur des accoudoirs et des couvertures. Seul Na'if est dérangé de temps en temps par un client ; lorsque c'est une cliente, les convives tombent dans un silence gêné. Khaldun ne qate que jusqu'à la prière de l'après-midi, vers 15h. Ensuite il crache sa boule de qat et va chez l'avocat ou se remet aux montres. Vers 19 heures un ami d'école de Khaldun sort de la banque où il travaille et les rejoint pour dîner. Khaldun ferme ensuite son atelier et ils qatent tous les trois derrière le comptoir de Na'if jusqu'à 22 heures. Alors seulement Khaldun rentre chez lui.

Voilà donc la vie quotidienne de Khaldun, une vie bien occupée. Mais le travail de Khaldun est aussi le centre de sa vie sociale ; on peut dire que Khaldun « vit » sur le Rond-Point, tant il passe peu de temps à la maison. Le cas de son grand-frère, marié, est nettement différent, mais comme jeune célibataire, la vie de Khaldun se déroule entièrement en dehors de la maison.

De manière tout à fait remarquable, Khaldun vit côte à côte avec des non-citadins, des cam-

Le qat.^a

Le qat est un arbuste qu'on cultive au Yémen et en Afrique de l'Est. Les Yéménites consomment les pousses encore tendre en les « emmagasinant » (Takhzin) : l'une après l'autre, chaque pousse est mâchée brièvement et va rejoindre la boule de qat accumulée dans le coin de la bouche, derrière la joue. On conserve cette réserve de qat mâchouillé quelques heures. Son effet est celui d'amphétamines naturelles qu'il contient naturellement : une plus grande vivacité intellectuelle qui se traduit en société par une discussion animée, suivie d'une période plus paisible au cours de laquelle chaque convive se retrouve dans l'intimité de ses pensées (*khalwa*). Cependant les effets physiologiques du qat sont inséparables des logiques sociales et des formes de civilité que la séance de qat met en œuvre (Jean Lambert va même jusqu'à parler de « drogue imaginaire »).

Le qat est consommé massivement par les Yéménites. Beaucoup qatent quotidiennement ; ceux dont l'activité professionnelle les retient l'après-midi mâchent seulement le vendredi ; très rares sont ceux qui ne qatent pas régulièrement. La séance de qat est le lieu par excellence de la sociabilité yéménite, si bien que les relations entre hommes (et largement aussi entre femmes) s'organisent et se donnent à voir à l'occasion des séances de qat. La capacité de réception et le luxe du *diwan* d'une maison est le signe de son rang social et de son ambition. Au Yémen, la richesse matérielle va de pair avec la richesse de *relations*. . .

^aSur cette question, voir notamment Weir [42], Lambert [27] et Depaule [10].

pagnards d'immigration récente : Na'if, le vendeur de casserole et lui-même sont *Ta'izzi* de naissance, Al-'Udayni, Tahir et les frères de Qaqa ont leur famille au village. La seule différence entre les lieux de sociabilité des premiers et des seconds s'observe le vendredi, jour de repos. Ce jour-là Khaldun ferme boutique de 12h à 18h et va qater avec ses frères et amis dans le *diwan* (salon de qat) de son père. Bien-sûr les autres commerçants ferment eux-aussi boutique, mais ils n'ont pas de *diwan* propre où aller qater (voir encadré page 12). D'ailleurs la séance de qat du vendredi est l'occasion pour Khaldun comme pour Na'if de réactiver les liens avec des amis qu'il ne fréquente pas sur son lieu de travail, en particulier des amis d'école et des voisins. Pour les frères de Qadas, la plupart de leurs amis sont au village ou à l'étranger.

Ainsi il nous a semblé frappant de constater que Tahir et Khaldun ont, dans une large mesure, le même rapport à la ville, en dépit du fait que l'un est citadin de naissance et l'autre pas. Cette remarque va nous servir à introduire une distinction d'une grande importance dans cette étude : celle entre le quartier d'habitation, ou îlot, et le quartier d'activité.

1.3 *Al-Hara* : de quel « quartier » parle-t-on ?

Le quartier de Hawdh al-Ashraf (approximativement « le bassin des nobles ») tire son nom d'un lieu-dit situé à environ 1km des anciennes fortifications. Il se situait donc encore à l'écart de la ville au début du XX^e siècle, mais aujourd'hui il fait partie des quartiers centraux. Le nom provient d'un bassin de retenue des eaux de pluie situé sur le flan de la montagne à 200 mètres en amont de l'actuel rond-point (au bout de la rue qui part par H3)¹⁰. A l'heure actuelle c'est

¹⁰Ta'izz est construite sur le flan nord du Djebel Sabir ; j'ai retourné la carte pour que les références spatiales soient plus intuitives. La déclinaison est en moyenne de 5 à 10% , mais localement elle peut-être beaucoup plus importante.

là qu'on trouve le poste de police. Le bassin n'existe plus mais l'emplacement est signalé par un grand arbre à l'ombre duquel se trouve un café crasseux. L'endroit est bien moins fréquenté que le rond-point et a mauvaise réputation.

Administrativement, Le « Hawdh al-Ashraf » désigne un secteur de 50 hectares centré sur ce lieu-dit et qui ne comprend que la moitié sud du rond-point (la moitié supérieure sur le plan, celle qui est annotée). Cependant cette limite n'est pas reconnue par l'usage. Il semble que le lieu-dit se soit déplacé de 200 mètres pour se confondre avec le rond-point, ses cafés et ses boutiques, son souk, et surtout son importance comme nœud de circulation. On parle de « Hawdh al-Ashraf » ou de « el-Hawdh » pour désigner une zone de taille comparable, mais centrée sur le carrefour. On dit aussi *gawlat* al-Hawdh ou simplement al-Gawlat (littéralement « le Rond-Point ») pour désigner plus spécifiquement l'espace commercial qui entoure le rond-point.

Le terme arabe *hara* (« quartier ») est peut parfois être utilisé pour désigner une entité telle que le Hawdh, en particulier pour l'opposer à d'autres régions de la ville. Mais l'origine du mot est un concept à mi-chemin entre la ruelle et le quartier ; dans la pratique c'est plutôt en ce sens qu'il est utilisé. *Al-hara*, c'est une zone d'habitat beaucoup plus petite, recouvrant à peu près ce qu'on appelle en français un « voisinage ». Celui qui nous intéresse dans cette étude a une taille d'environ un hectare. Il s'étend entre le carrefour et l'enceinte de la Préfecture (*muhafaza*) et d'une usine (littéralement le « projet ») de traitement de l'eau (*mashru' al-ma'*). Il se trouve que dans ce cas ses limites sont marquées par des obstacles évidents mais, en général, le problème de sa délimitation précise ne se pose pas. Le nom lui-même n'est pas nécessairement établi de façon très stricte. On s'accorde à peu près pour l'appellation *harat* al-'Adawi¹¹, « quartier des al-'Adawi » du nom de la première famille à s'y être installée, ou *harat* Wadi Bana, région d'origine des al-'Adawi, mais certains disent *harat* Al-Rahidi, du nom d'une autre famille qui compte plusieurs maisons dans le bas du quartier¹². En somme le mot ne renvoie pas à une entité clairement définie, mais à une réalité sociale centrée sur l'habitat : on parle de « mon quartier » ou du quartier d'un tel.

Bien entendu, *harat* al-'Adawi ainsi que les quartiers alentours font partie du Hawdh, cependant on aurait tort de considérer qu'entre ces deux entités qui se superposent, seule l'échelle varie. Il ne s'agit pas simplement de deux découpages successifs dont l'un serait inclus dans l'autre. Ces deux conceptions du quartier sont diversement investies par ses habitants car elles renvoient à des âges, des domaines et des *genres* différents de la vie urbaine. Commençons par une lecture symbolique de cette dichotomie.

1.4 La frontière de l'intime dans l'espace urbain.

Il est tout à fait significatif que la première entité, le Hawdh, se centre sur un carrefour, tandis que la seconde, *harat* al-'Adawi, se centre sur des zones d'habitation. Dans un cas l'avenue mène

¹¹Le nom du quartier est fictif, comme tous les noms de famille.

¹²La première est la famille d'Abdallah, la seconde celle de la mère de Ziad... (voir plus loin)

au cœur du quartier, dans l'autre elle en marque la frontière. Parallèlement l'une est désignée comme lieu de commerce, d'échange, de transit, l'autre comme lieu d'ancrage de la famille, du domestique, de la permanence.

Bien qu'elles aient été élaborées à des milliers de kilomètres en Kabylie, qui plus est en milieu rural, les dichotomies dégagées par Pierre Bourdieu dans son étude sur la maison Kabyle ([5]) restent largement opératoires pour dégager en première approximation les implications symboliques de la division sexuelle des tâches et des espaces. « Considérée dans son rapport avec le monde extérieur, monde proprement masculin de la vie publique et du travail agricole, la maison, univers des femmes, monde de l'intimité et du secret, est *haram*, c'est-à-dire à la fois sacrée et illicite pour tout homme qui n'en fait pas partie » (p. 69).

En milieu urbain, c'est le carrefour et le souk qui remplacent l'assemblée des hommes du village kabyle. L'activité commerciale, propre à la ville, implique la communication avec l'extérieur, le contact avec l'étranger. La ville donne donc au travail des hommes une dimension supplémentaire, particulièrement marquée pour ceux qui habitent à proximité d'un carrefour tel que le Hawdh.

Si les termes de ces oppositions entre sphère masculine et sphère féminine restent globalement inchangés, leur réalisation spatiale diffère. Au sein d'un village de petite taille, l'homme le plus étranger qu'une femme puisse croiser est un homme qui appartient à un lignage distinct implanté à quelques dizaines de mètres dans le même village. La ville au contraire est lieu de passage : le Hawdh draine des voyageurs de tout le Yémen. Par conséquent l'espace urbain s'organise de façon à protéger la sphère familiale : le seuil de la maison, qui prend dans l'analyse de Bourdieu une importance considérable, est remplacé selon nous par une succession de seuils qui marquent graduellement le passage de la sphère masculine à la sphère domestique.

Dans la plupart des villes du monde arabo-musulman, le tracé-même des rues, des ruelles et des impasses suggère une gradation du caractère domestique. Mais en ce qui concerne notre carrefour, qui jouxte immédiatement un carrefour de première importance, ses frontières sont marquées de manière flagrante par l'organisation de l'espace commercial (voir figure 4). Pour le passant inattentif, le rond-point est bordé de tous cotés par des fronts impénétrables de boutiques ; l'œil attiré de vitrine en vitrine, il ne prend pas garde aux passages étroits qui s'enfoncent de temps en temps entre deux commerces (voir photo 3). C'est là un véritable seuil dont la discrétion protège à elle-seule les ruelles du quartier. Ainsi un étranger qui souhaite monter vers l'université emprunte-t-il naturellement les rues commerçantes, bien qu'a priori la rue du centre de traitement des eaux (Shari' al-Mashru') offre un accès tout aussi direct. En outre la présence des commerçants fait office de contrôle social, de même que les hommes de tout âge appartenant au quartier pour lesquels cette marge surélevée constitue un point stratégique de la vie sociale.

Ainsi *al-hara*, le voisinage, est essentiellement un lieu de passage protégé : passage des femmes qui circulent de maison en maison, passage des hommes qui rejoignent leur foyer. C'est également le lieu des enfants, des jeux de ballons et des marelles, pour les garçons ainsi que



FIG. 3 – Façade de l'îlot al-'Adawi vu depuis le Rond-Point. Le front resserré de boutiques donne au quartier un caractère impénétrable.

pour des petites filles. Protégés en permanence par le voisinage qui veille, la présence des enfants contribue à faire de la Rue du Mashru' une extension de l'espace domestique et familial¹³.

Cela a une conséquence directe pour les non-citadins : trouver à se loger est extrêmement difficile pour les hommes loin de leur famille et qui ne vivent pas maritalement (l'ethnologue en a fait l'expérience). La plupart des logements leur sont inaccessibles du fait de cette tendance à sanctuariser l'espace du quartier. Il est impensable qu'un étranger occupe seul un appartement sur le même palier qu'une famille, mais également qu'il loge dans la même ruelle.

Une première solution qui s'offre à ces hommes est de louer une chambre d'hôtel. De fait les hôtels sont nombreux (il y en a quatre autour du rond-point) malgré le coup d'arrêt récemment porté au développement embryonnaire du tourisme et en dépit d'une économie peu génératrice d'affaires. Les hôtels hébergent essentiellement des étudiants qui louent les chambres à l'année. Mais cette solution est très onéreuse, elle est plutôt adoptée de manière transitoire ou par des étudiants étrangers (Djiboutiens, Syriens, Palestiniens). Dans bien des cas l'alternative s'offre aux Yéménites de loger chez un parent ; souvent la cohabitation se révèle conflictuelle et rentre en résonance avec des tensions familiales préexistantes. La solution qui est la plus répandue est donc la location d'un local commercial non occupé par une boutique mais situé dans une rue

¹³Anticipons sur notre propos en citant Jean-Charles Depaule : « Au delà des territoires familiaux, l'espace à proximité du domicile où traditionnellement les enfants jouent, la rue et la ruelle où se tiennent adolescents et jeunes gens, à la fois sujets et agents de contrôle social du voisinage » ([9], p.154).

passante, donc débouchant directement sur l'espace public.

Les cinq frères de Qadas, âgés de vingt-sept à dix ans, logent dans un tel local. Il s'agit d'une pièce rectangulaire, le bout qui donne sur la rue est fermé par des volets de fer ; au fond un muret délimite un coin-toilettes doté d'une arrivée d'eau. La pièce, sans fenêtre, contient pour tout mobilier quelques couvertures, des cartons en guise de matelas, un Coran, un dictionnaire Anglais-Arabe (l'aîné est diplômé) et un poster de la Mecque. Pendant un temps ils hébergeaient Tahir, lui aussi un *Qadasi*. A l'heure actuelle partagent à sept cette pièce de 15 mètres carrés.

Ces conditions de logement sont particulièrement impressionnantes pour un Français, surtout lorsqu'il n'est pas encore habitué au mode de vie qui va avec. Il faut faire la part des choses entre les conditions imposées par le statut d'étranger et celles qui caractérisent généralement la vie des hommes au Yémen. Comme on l'a vu, Khaldun et Tahir ont à peu près le même mode de vie : ils mènent leur vie sociale sur le carrefour, domaine masculin de la transaction et de la vie professionnelle, qu'ils investissent selon des usages de l'espace similaires.

Il faut d'ailleurs garder à l'esprit que Ta'izz est une ville au développement très récent (voir encadré page 17). Mais surtout, le rapport dialectique qui unit villes et campagnes (théorisé par Ibn Khaldun) est caractéristique de la plupart des villes du monde arabe. Opposer citadins et non-citadins n'a peut-être pas vraiment de sens, dans la mesure où les appartenances revendiquées sont surtout des appartenances villageoises (notamment pour le mariage : les jeunes prennent généralement épouse dans le village d'origine de leurs parents ou grands-parents). L'espace public de la ville est tout entier tourné vers les campagnes environnantes, surtout le Hawdh où débarquent les taxis collectifs. Si Tahir passe tant de temps autour du Rond-Point, c'est aussi parce que c'est là que ses amis du village viennent le chercher quand ils passent en ville. Aussi faut-il voir le Hawdh al-Ashraf comme un des centres d'une métropole régionale où s'articulent sans s'exclure les différentes appartenances villageoises. Par certains aspects, le Hawdh s'oppose à Qadas comme la maison kabyle à l'assemblée des hommes ; ils sont séparés par la frontière de l'intime, propre à la ségrégation sexuelle des espaces.

Pour les citadins, cette frontière est matérialisée par la façade commerciale qui borde les avenues et entoure le rond-point. En quelque sorte, le « quartier » des hommes est « l'endroit » de cette façade commerciale, les ruelles et les maisons du quartier d'habitation en sont « l'envers » ou les « coulisses ».

2 Le quartier, entre les âges de la vie.

2.1 Shari' al-Mashru' : un espace indéterminé.

Intéressons nous maintenant à une rue particulière, celle qui traverse le quartier al-'Adawi (Voir plan 4). Les habitants nomment cette rue Shari' al-Mashru', la rue de l'usine, à cause du centre de traitement des eaux (*mashru' al-ma'*) qui y est installé. Cette appellation est

Emigration, villes et campagnes^a.

La ville de Ta'izz compte 300 000 habitants et elle se trouve au coeur de la région la plus peuplée du Yémen : 2 millions d'habitants dans le seul gouvernorat. La structure démographique de la ville de Ta'izz se comprend bien à la lumière de l'histoire économique et migratoire du pays. Schématiquement, on peut distinguer deux vagues d'émigration successives.

A l'époque du protectorat à Aden, l'influence britannique s'étendait à l'intérieur des terres dans toute la région côtière de l'océan Indien et dans le Wadi Hadhramawt, c'est-à-dire dans toute la région qui deviendra ensuite le Sud Yémen. Mais ces régions peu élevées en altitude sont très peu peuplées, à l'inverse des régions montagneuses de Ta'izz où l'on trouve les plus hautes densités. Ce sont ces régions qui, à partir de la première guerre mondiale, fourniront massivement la main d'œuvre nécessaire au fonctionnement du port et s'embarqueront dans les navires. Aujourd'hui à Ta'izz, il n'est pas rare de croiser des hommes âgés qui connaissent Marseille pour y avoir été docker...

Après son indépendance en 1967, le Sud-Yémen adopte le modèle soviétique d'économie planifiée. De nombreux petits entrepreneurs se replient avec leurs capitaux sur Ta'izz, situé au Yémen du Nord. C'est de cette époque que date l'expansion économique de la ville, qu'incarne la figure du grand homme d'affaire et industriel Ha'il Sa'id (1908-2002), premier employeur de la ville. Le développement démographique de Ta'izz va de pair avec l'émergence d'une nouvelle bourgeoisie urbaine, qui s'installe en ville avec femmes et enfants et dont sont issus les jeunes, Ta'izzi de naissance, auxquels cette étude s'intéresse.

A partir du choc pétrolier de 1973, l'émigration vers l'Arabie Saoudite et les pays du Golfe devient massive. Le Yémen est le principal réservoir de main d'œuvre arabe ; ses ressortissants bénéficient à ce titre d'un statut privilégié, en comparaison à la main d'œuvre pakistanaise ou philippine qui n'a aucun droit. Les populations de la région de Ta'izz sont les premières à partir, grâce aux réseaux d'émigration déjà implantés. Dans certains villages, c'est plus de la moitié des hommes en âge de travailler qui sont à l'étranger ; les devises qu'ils renvoient au pays révolutionnent en profondeur la société yéménite.

Cette seconde vague d'émigration entretient et prolonge le développement économique de Ta'izz : la ville est la capitale d'une région dont la population se retrouve soudainement dotée d'un pouvoir d'achat. Le boom économique est alimenté par les immigrés qui investissent massivement, notamment dans l'immobilier. La ville s'étend en gagnant sur la plaine, comme le long de l'avenue de la Libération (Tahrir) surnommée « *shari' al-mughtaribin* », « avenue des Immigrés ». Souvent ils investissent également dans un petit commerce en ville : les uns après les autres, leurs jeunes fils partent en ville en assurer le fonctionnement. Certains mènent simultanément des études, d'autres préparent leur émigration prochaine.

Ce cycle de croissance économique est brutalement interrompu au début des années 90 par les retombées de la guerre du Golfe. 2 millions de travailleurs immigrés sont renvoyés chez eux en un week-end, à cause de la position « pro-Saddam » défendue par le Yémen réunifié au conseil de sécurité, où il siège en qualité de membre temporaire. Au sortir de la guerre inter-yéménite de 1994, le Yémen entre dans une conjoncture économique beaucoup moins favorable à Ta'izz. Le gouvernement de Sanaa assoit sa domination en asphyxiant économiquement Aden, la ville rivale vaincue, ainsi que Ta'izz.

^aNous présentons ici une tentative d'extrapoler l'histoire migratoire propre à la ville à partir de l'histoire yéménite telle que l'écrit Paul Dresch dans « A history of Modern Yemen » ([14]) et des discussions menées sur place. Nous avons principalement relevé les données susceptibles d'éclairer la différence de perspective observée au sein d'une génération entre les familles issues de trajectoires migratoires différentes.

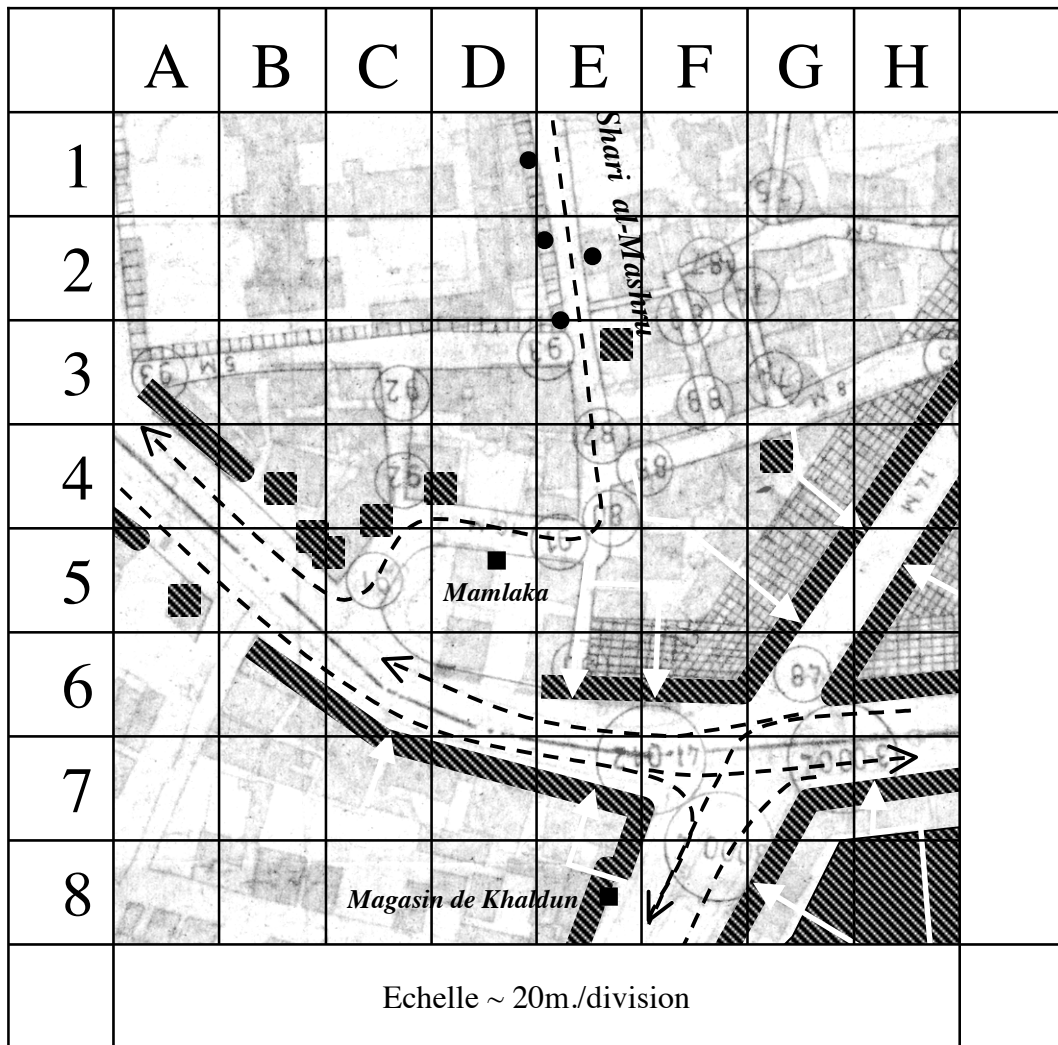


FIG. 4 – Plan du Rond-Point et du quartier al-'Adawi. L'activité commerciale est indiquée en grisé; le trajet des « bus » en pointillés; les locaux commerciaux loués à des étrangers (sur Shari' al-Mashru') par des points noirs. Les passages étroits qui s'enfoncent dans le quartier sont figurés par des flèches blanches.

assez heureuse car elle emprunte par un jeu de mot un procédé stylistique fondamental dans la langue arabe : la dérivation (en général on reprend en complément d'objet le substantif dérivé du verbe). Littéralement, « *shari'* » est ce qui s'engage, d'où l'artère et la rue¹⁴, tandis que « *mashru'* » est ce dans quoi on s'est engagé, l'aboutissement, d'où le projet et l'entreprise. Cette rue est un des lieux-clés de notre étude. Parmi les habitants, on désigne Shari' al-Mashru' comme un lieu-dit : en tant qu'artère principale de l'îlot, elle est le théâtre privilégié de la vie de quartier. Cependant elle jouit d'un statut intermédiaire, comme le montrent plusieurs indices :

Tracé : La rue du *Mashru'* empreinte une ligne qui part vers le sud depuis le rond-point (plan page 18). Pourtant elle ne débouche pas directement sur celui-ci mais se termine par un lacet et tombe dans une rue adjacente. Quelques passages étroits permettent d'accéder directement au rond-point mais, comme on l'a vu, ceux-ci sont peu empruntés par les passants, à la fois parce qu'ils sont peu repérables et parce qu'ils mènent aux espaces privés. Pour monter vers l'université, c'est la rue commerçante voisine qu'on emprunte (par H4).

Parcours des *dabbab* : Par initiative municipale, Ta'izz est dotée depuis deux ans d'un système de lignes numérotées sur lesquelles se répartissent les *dabbab* (minibus). L'un de ces parcours fixes emprunte Shari' al-Mashru' en descendant de l'université pour repartir ensuite vers l'est, évitant ainsi le rond-point déjà assez embouteillé. Cette ligne de minibus pourrait provoquer le passage incessant d'étrangers. Pourtant les voyageurs qui se rendent au carrefour quittent le *dabbab* non pas en E5, à proximité des petits passages, mais en C5, c'est-à-dire déjà sur la marge extérieure du quartier. De même ceux qui quittent le rond-point attendent le *dabbab* en C5, et non pas à l'intérieur du quartier.

Activité commerciale : L'activité commerciale se limite aux sites qui sont visibles depuis l'avenue (un tailleur et l'agence d'un distributeur de médicaments en C4, un garage en D4) ; l'intérieur du quartier ne compte pas de commerce, si ce n'est deux petites épiceries de proximité en E3 et G4.

Logements d'étrangers : Néanmoins plusieurs immeubles du haut de la rue sont dotés de locaux au rez-de-chaussée (surtout en E1 et E2) prêts à accueillir des commerces. Pour l'instant ils accueillent des jeunes hommes célibataires étrangers à la ville.

Ainsi Shari' al-Mashru' constitue-t-il un espace liminaire, à mi-chemin entre sphère domestique et sphère publique, entre monde de l'enfance et monde des hommes établis. C'est là qu'il nous faut mettre en scène nos *shebab*¹⁵, les jeunes auxquels cette étude s'intéresse.

2.2 Les nuits de l'oisiveté.

Shari' al-Mashru' est doté de l'éclairage public. A partir de l'heure du dîner, les adultes ont regagné leur domicile, la ligne de minibus ne circule plus. Les enfants et les adolescents sont rentrés, ce n'est que vers 20 ans qu'on les autorise à sortir le soir. Les seuls à être encore

¹⁴Voir l'article de Depaule dans l'encyclopédie de l'islam [12].

¹⁵*shebab* : terme générique qui désigne les jeunes dans tout le monde Arabe.

dehors sont des jeunes hommes. Il est 23 heures, une heure, deux heures du matin ; on les trouve attroupés au pied d'un immeuble situé à mi-hauteur. Là, les jeunes sont abrités des éventuelles averses par les balcons surplombants. Une dizaine d'habitues sont presque systématiquement présents. Certains qatent, à même le sol ou adossés à des parpaings recouverts de cartons ou de couvertures. On discute. On dit beaucoup de poésie. On manigance aussi, dans les affaires internes au quartier. . .

Les éclats de voix qui durent jusqu'à tard dans la nuit gênent en particulier les travailleurs dont le local donne sur la rue. Ils se plaignent parfois, sans succès : ces jeunes hommes sont des enfants du quartier, ils sont chez eux.

Présentons ici deux d'entre eux, les autres viendront dans la suite.

Mohammed Faysal : il cultive avec coquetterie son allure de *qabili*¹⁶ (voir figure 5), non seulement à travers l'habillement mais aussi par le regard fixe de ses yeux sombres et son port de tête. Mohammed Faysal compose des poèmes. Il ne les déclame pas mais les écrit sur mon petit carnet de terrain (voir encadré page 23). Il reste à l'écart des discussions mais semble toujours attentif, dans une posture de vigilance alerte, même alors qu'il qate plusieurs heures durant. De temps en temps il bascule rapidement la tête d'un coté puis de l'autre, à la manière des boxeurs qui se tiennent échauffés au cours d'un combat. Ce geste, intériorisé au point de devenir un tic, témoigne de la prégnance d'un état d'esprit qui dirige en permanence son comportement. Mohammed Faysal est un *qabili*, un dur et un homme, tout entier défini par son soucis « d'être là quand on a besoin de lui ».

Mohammed Faysal a déménagé il y a quelques années à al-Kamp, un quartier distant d'un bon kilomètre, mais il passe beaucoup de temps au Hawdh où il garde tous ses amis. Son père travaille en Arabie Saoudite où il possède un magasin de vêtements. Lui-même a 23 ans et a terminé l'école secondaire il y a quatre ans mais n'a jamais travaillé depuis. Son unique frère est encore à l'école.

Nashwan : A mon arrivée et durant les semaines qui suivent, Nashwan me prend vivement à parti dès qu'il me voit : il veut épouser ma sœur et travailler avec moi au Mossad. « Eh Mansour¹⁷ ! Moi, tu sais, je suis avec vous, l'Islam c'est des nuls ; *Saddam, Tuzz!* Saddam, mes fesses ! Vive Bush, vive Sharon ! »... Ces prises de positions déclenchent invariablement des protestations ulcérées qui s'élèvent pour défendre le nom de l'Islam ; il est fou, m'assure-t-on gravement, il ne sait pas ce qu'il dit ! Et je finis par le croire. . .

A l'inverse de Mohammed Faysal, Nashwan représente l'opposé de l'idéal *qabili*. Impulsif, bavard, sans honneur, il est constamment en décalage par rapport aux logiques qui prévalent dans son groupe de paires. Il a en quelque sorte le statut du bouffon, influent mais marginalisé, parce qu'il dit tout haut ce que les autres pensent tout bas. À 24 ans, Nashwan habite avec sa mère dans la rue du Mashru', là où la chaussée est barrée d'un grand

¹⁶Homme des tribus.

¹⁷Mansour est le nom que j'utilise dans les pays arabes, beaucoup plus prononçable pour un arabophone que ne l'est Vincent.



FIG. 5 – Mohammed Faysal pose devant l'entrée du Mamlaka. Il porte l'habit des hommes de tribus : le *mawwaz* porté assez haut, juste au-dessous des genoux, enserré dans la ceinture d'une *gambiya* de valeur (poignard d'apparat recourbé sur le coté dont la dague est rivetée à une large ceinture travaillée ; La *gambiya* est portée systématiquement par les hommes du Nord du Yémen).



FIG. 6 – Poèmes de Mohammed Faysal et de Arafat (traduction page 23).

« *Sharoun* » marqué à l'huile de moteur. C'est devant son immeuble qu'on se rassemble la nuit venue. Nashwan est un grand amateur de Fayrouz, un rêveur, le seul romantique du quartier. Il évoque souvent son histoire d'amour avec une jeune fille du quartier, amour que, paraît-il, tout le monde lui jalousait. La fille fut promise à un autre et le mariage eut lieu. Les *shebab* se jurèrent de gâcher la noce pour venger l'honneur de leur ami, mais Nashwan les en dissuada. Depuis il rêve à cet amour perdu.

Nashwan non plus ne travaille pas. Sa seule expérience professionnelle, un emploi dans une grande société de Ta'izz, n'a duré que six mois. Nashwan a également connu l'échec scolaire au cours du secondaire, en dépit du fait qu'il vient d'un milieu très instruit (nous y reviendrons).

2.3 Éléments pour une contextualisation sociologique.

Dressons rapidement le profil sociologique commun à la plupart de ces jeunes.

Tous sont véritablement du quartier al-'Adawi : ils y sont nés ou y habitent depuis leur plus jeune âge. Il faut percevoir ce que cette donnée implique au niveau sociologique : l'installation en ville est synonyme d'ascension sociale. Comme le développement de la ville est très récent, ce sont leurs parents ou leurs grands-parents qui se sont installés à Ta'izz. Au Yémen il est courant que les hommes partent travailler en ville ou dans le golfe, tandis que la famille reste

La poésie, une forme gratuite d'éloquence.

Les *shebab* sont de grands amateurs de poésie. Ils en disent énormément, cela fait partie des distractions les plus appréciées lors des grandes séances de qat interminables de la nuit. Parmi les nombreux poèmes qu'ils ont notés sur mes carnets d'observation, j'en ai choisi deux qui illustrent bien la problématique propre à ces jeunes. Face à un vide de perspectives matrimoniales et professionnelles, ils oscillent entre une conscience résignée de leur condition, évoquée avec humour, et son refoulement pur et simple par la mise en avant de valeurs qui leur sont propres et au regard desquelles ils sont plus valorisés.

Le premier est écrit par Mohammed Faysal (page 21). Il y célèbre la supériorité des valeurs viriles guerrières sur le romantisme et l'amour.

*« Dans mon entourage, une gazelle m'a demandé :
Aimes-tu la passion dans les yeux d'une jeune fille ?
J'ai répondu : "Je n'aime ni beauté ni laideur !
Celle que j'aime est une poitrine pleine,
Qui ne craint pas la mort : sa gloire est le trépas."
Elle comprit mon secret... ma gazelle me dit :
"Tu n'aimes donc que le fusil..."
C'est un destin difficile vers lequel je marche,
Sur un chemin où tremble même le plus courageux. »*

Le second est écrit par Arafat, un des meilleurs amis de Nashwan. Les deux ont des caractères très similaires, ils ont mené ensemble une vie d'insouciance et de rêverie, provoquant sans cesse la rage du père de Arafat, jusqu'à ce que ce dernier décide de renvoyer son fils à la campagne et de l'y marier.

*« Au nom de Dieu, clément et miséricordieux,

Moi, Arafat Ibn Mansour, je déclare, abattu,
Pleurant encore mon songe interrompu :
En rêve la nuit dernière, des gardes du corps s'alignaient derrière moi...
Comme mes frères je partais pour l'Amérique, je rapportais dollars et parfums...
Le président m'accueille, lui, toute sa cour, et puis le Cheikh Mohammed
Mansour...
Ils me serrent la main, le Gouverneur, le Sénateur et le Commissaire...
Je prononce mon discours pour l'agriculture : "A chaque paysan son groupe
électrogène..."
Et les paysans me remercient : "Longue vie à toi, Leader du Peuple !"
J'élève sur nos terres douze somptueuses demeures...
...mais mon père me réveille : "Debout, Fripouille^a !" »*

^aLe mot utilisé est *Turtur*, un équivalent de notre « racaille ».

au village ; si c'est la famille entière qui s'est déplacée, c'est que le mari avait un emploi stable en ville. Or à l'heure actuelle ce n'est plus le cas : les pères de ces jeunes exercent généralement des métiers très peu qualifiés (chauffeur de taxi-collectif, paysan), sont chômeurs ou ont émigrés. Manifestement, beaucoup d'entre eux sont victimes du ralentissement économique. Dans certains cas l'installation en ville remonte à la branche maternelle, le père étant originaire de la campagne (voir plus loin page 38) ; souvent d'autres branches de la famille maternelle s'en sont mieux sorties et continuent de les soutenir. Au-delà des particularités propres à chaque cas, ce qui est commun à tous ces jeunes, c'est que leur famille a connu une phase d'ascension sociale interrompue, c'est-à-dire que la position actuelle de leurs parents est inférieure à celle atteinte par le passé ou par des branches collatérales.

Les jeunes issus de ces familles ont des parcours assez homogènes : à 23 ou 24 ans, ils n'ont jamais travaillé, ou alors de manière très occasionnelle dans des métiers non-qualifiés, à la faveur de la prise d'une bonne résolution qui ne dure pas. Peu d'entre eux sont allés au bout de l'école secondaire, souvent à cause d'une jeunesse « turbulente ». Le ralentissement de l'activité économique et l'affluence des chômeurs provoque la dévaluation de la main d'œuvre, en particulier de la main d'œuvre non-qualifiée. Moins disposée qu'une autre à vendre son labour pour des salaires de misère, cette jeunesse urbaine préfère souvent « faire durer » la période de dépendance, au crochet de leurs parents.

Pour comprendre ce manque de motivation, il faut aussi percevoir les implications de la stagnation économique sur le marché matrimonial. Avec la crise de l'économie domestique, les familles yéménites sont de plus en plus tributaires des ressources envoyées par les travailleurs émigrés, au pouvoir d'achat incomparable avec ceux des yéménites restés au pays. Par souci de bien marier leur fille autant que pour s'enrichir, les pères de famille s'adonnent à une inflation spectaculaire du prix de la mariée : il atteint régulièrement cinq années d'un salaire de professeur à l'université. Autant dire qu'un travailleur non qualifié peut aussi bien s'arrêter de travailler en espérant trouver un jour l'occasion d'émigrer. Cette dimension matrimoniale joue comme circonstance doublement aggravante à la crise telle qu'elle est vécue par les jeunes, car non seulement la perspective d'un mariage impossible ne les motive pas à travailler, mais également sur le plan symbolique, le statut de chômeur se double de celui de célibataire attardé. Le corollaire de la condition de chômeur est l'incapacité à payer le prix de la mariée et de nourrir une famille. Le fait de rester au quartier *sanctionne* donc symboliquement la condition d'*impotence* économique et matrimoniale, tandis que le rond-point, véritable « carrefour des mobilités sociales », symbolise la réussite et l'idéal urbain de consommation.

3 Visions du monde et usages de l'espace.

3.1 Une coexistence dans l'ignorance.

A travers les exemples de Khaldun et de Tahir, nous avons évoqué des figures d'ascension sociale rapide. Observées sur plusieurs générations, leurs familles illustrent la réussite sociale dont la ville est synonyme, simplement à des stades différents : Khaldun ne fait que poursuivre une progression entamée par son père qui était déjà ingénieur ; à l'université, Tahir convertit en capital scolaire les économies de son père et de ses frères, travailleurs émigrés. Nous avons vu que l'activité commerciale du Rond-Point rassemble citadins et nouveaux venus sans que la différence d'origine soit marquée.

Par contre il est clair que les jeunes nés en ville qui subissent la crise sont dans une position radicalement différente des nouveaux arrivants. Ils sont ceux qui échouent à s'intégrer dans le monde du travail, un échec d'autant plus douloureux qu'il contraste souvent avec l'espoir qui était celui de leurs parents, arrivés en ville dans sa période de pleine croissance. Au contraire, pour un villageois qui débarque à Ta'izz, la ville est encore synonyme de travail (ceux qui ne travaillent pas restent au village) et de réussite sociale. Ne serait-ce qu'on niveau symbolique, l'arrivée en ville est une rupture avec l'enfance, un pas vers l'âge adulte, tandis que les jeunes chômeurs sont ceux qui ne sont pas encore partis de chez leur mère.

Tout cela converge pour produire des *visions du monde* radicalement opposées. Il faut également invoquer tout ce que le mode de vie urbain peut impliquer en termes de rapport au monde, notamment l'exposition prolongée à l'institution scolaire qui, comme le remarque Jean-Charles Depaule ([9]), contribue à former des « individus ». Lorsque villageois et citadins de naissance sont socialisés dans un milieu commerçant, comme autour de Khaldun, ces différences ne semblent pas se manifester. Mais face aux jeunes désœuvrés du quartier, la distance devient flagrante. De fait, ces deux populations ne se mélangent pas. Allons même jusqu'à dire que les travailleurs du Rond-Point et les jeunes de l'îlot ne vivent pas dans le même monde, car c'est ce que l'on constate à l'examen de la cohabitation de ces deux populations sur Shari' al-Mashru'.

Nous avons vu que cette rue abrite des locaux commerciaux désaffectés qui sont loués à des étrangers. C'est en fait dans un de ces locaux que vivent les cinq frères de Qadas, et dans le local voisin quatre vendeurs ambulants et leurs étalages dont Al-'Udayni et son fils : ils sortent chaque matin vers 7 heures et vont poser leur brouette devant le magasin de Khaldun, et ce jusqu'à 21 heures. D'une manière générale, ces travailleurs isolés de leur famille n'investissent pas l'espace de Shari' al-Mashru'. Tout au plus il arrive qu'ils laissent un battant de leur porte ouvert sur la rue lorsque l'un d'entre eux se tient à l'intérieur. On peut d'ailleurs se demander s'il est tout à fait fortuit que les jeunes se rassemblent dans Shari' al-Mashru' précisément à la hauteur de ces logements d'étrangers. Les jeunes imposent leurs rires et leurs cris et ne font aucun cas de leurs rares protestations. Il a d'ailleurs été intéressant que je connaisse certains d'entre eux, car cela a provoqué quelques situations de quiproquo. Un après-midi par exemple,

alors que je descendais la rue du *Mashru'* avec l'aîné des frères de Qadas, nous croisons Ammar, un jeune du quartier que je connais. Celui-ci me salue et, après un instant d'hésitation, ils se saluent l'un l'autre. Ils se mettent à rire devant moi parce qu'ils portent le même nom, Ammar, comme s'ils venaient de le découvrir... En fait en temps normal lorsque le Qadasi remonte la rue, il ne salue pas les jeunes et les jeunes ne le saluent pas ; ils se connaissent de vue et de nom, mais cohabitent dans l'ignorance réciproque.

Comme le remarque Gilson ([20]), « space means relationship » : dans l'espace du quartier d'habitation, des normes d'interaction spécifiques sont instaurées, qui reposent sur une régularité des situations. La présence d'un homme à l'intérieur du quartier implique soit un but (s'il est invité), soit un droit reconnu d'être là (s'il est habitant). Mais les étrangers ne sont ni l'un ni l'autre véritablement. En tant qu'anomalie, leur présence est simplement ignorée.

3.2 Socialisation de carrefour, socialisation de quartier.

J'ai effectué l'enquête dans une zone très restreinte, strictement limitée au rond-point et à ses abords tels que figurés sur le plan 4. La richesse de la sociabilité dans l'espace public semblait intarissable. Peu à peu je m'attachais à ce rond-point, prenant plaisir à circuler d'un groupe à un autre en traversant simplement la rue, m'enfonçant dans une ruelle, tombant par hasard sur un « ami », découvrant de nouveaux liens entre les uns et les autres. Je me faisais instinctivement l'idée d'un quartier centré sur le Rond-Point. Comme tout le monde semblait un peu se connaître, l'image de la place de village me paraissait pertinente, à condition de faire abstraction des étrangers qui traversaient le Rond-Point à toute heure du jour et de la nuit. Cependant, il s'est rapidement avéré que mes connaissances formaient deux groupes distincts : ceux que je connaissais autour du Rond-Point, par l'intermédiaire de Khaldun et de Tahir, ceux que je connaissais dans le quartier al-'Adawi, par l'intermédiaire de Ziad et de Nabil (voir plus loin). En fait j'avais à faire à deux conceptions différentes du quartier, correspondant à des usages et des cercles de sociabilité distincts.

Pour Khaldun comme pour Tahir, le seul quartier qui fait sens et auxquels ils se réfèrent, c'est le Hawdh ou « al-Gawla », le Rond-Point. Le quartier d'habitation n'est pas un domaine social que Khaldun investit, que ce soit avec les familles voisines (il n'est pas marié, n'a pas d'enfants) ou avec les *shebab*, qui investissent ses rues et ses ruelles. Khaldun s'est détourné de cette jeunesse depuis longtemps, préférant s'investir dans des relations nouées à l'école secondaire, puis à l'université et parmi les commerçants du Rond-Point. Khaldun comme Tahir ont des sociabilités à l'échelle de Ta'izz, si bien que l'entité territoriale qui fait sens pour eux et dans laquelle ils s'inscrivent, c'est le quartier d'activité, le district, et non pas simplement le petit îlot et ses ruelles.

Sur le plan identitaire, Khaldun ne revendique absolument pas l'appartenance au quartier d'habitation. Mais nous ne pensons pas non plus qu'il soit pertinent de parler « d'identité » de quartier à propos de l'attachement au Hawdh : Khaldun met surtout en avant son appartenance

villageoise, comme Tahir. Le Rond-Point est par nature un lieu où s'articulent les différentes origines, ne serait-ce qu'en lien avec l'activité commerciale ; il ne promeut pas un sentiment d'appartenance commune. On parle du Hawdh pour désigner le lieu où l'on vit, pas pour revendiquer une identité de « *hawdhi* », alors qu'on se dira volontiers *qadasi* ou *'udayni*. Si Tahir prend conscience, devant moi, de son appartenance au « quartier » du Hawdh (il dit « *harati* »), c'est seulement parce qu'il se trouve isolé dans un quartier nouveau et qu'il constate que cet éloignement relatif le coupe *de facto* d'une grande part de sa sociabilité.

Au contraire pour les jeunes désœuvrés, c'est la *hara* proprement dite qui est investie, le quartier dans le sens de quartier d'habitation. Leur vie sociale est *centrée* sur Shari' al-Mashru', ils fréquentent peu les abords du Rond-Point, si ce n'est pour aller chercher du qat. Ils ne vont jamais aux cafés ou alors très tard dans la nuit pour prendre un thé, et encore ils le prennent souvent « à emporter » (*safari*) et repartent le boire sur le trottoir de Shari' al-Mashru'. Pour ces jeunes, l'appartenance de quartier prend une grande importance. Les « frères du quartier » (*ikhwan al-hara*) sont un collectif véritablement institué socialement, auquel on fait régulièrement référence. Il correspond à une appartenance valorisée, notamment à travers une rhétorique qui fait l'éloge de la solidarité entre les membres du quartier : « Nous sommes une seule main ! » (*nahnu iad wahid*).

Bien entendu, cet investissement du quartier d'habitation va de pair avec un rayon de sociabilité relativement restreint. La plupart de leurs relations se concentrent au sein de la *hara*, formant un groupe d'interconnaissance particulièrement resserré. Il faut souligner ce qu'avoir grandi dans le même quartier peut signifier en terme de lien social. D'abord les mères et les sœurs de ces jeunes se connaissent entre elles. Par conséquent les relations sociales qui unissent les uns et les autres se jouent également dans le monde social des femmes... sans qu'il soit possible pour l'ethnologue de savoir toujours de quoi ces relations particulières sont faites (nous y reviendrons en 5.2)). Cela signifie également qu'un jeune connaît la mère et les sœurs des autres, pour les avoir fréquentées durant sa tendre jeunesse. Or dans la société yéménite, le nom de la mère comme celui des sœurs relève du tabou : il est indécent de parler des femmes de sa famille, indécent même qu'un nom soit prononcé. Cette familiarité profonde est soulignée avec pudeur : « Celui-là est du quartier, *on sait bien qui il est...* »

Évidemment la question se pose de ce qu'un ethnologue de passage pour trois mois peut comprendre de relations vieilles de 20 ans. Si l'étude des formes de sociabilité propres à cette petite société de jeunes désœuvrés à un sens, c'est que cette familiarité intime n'exclut pas des manifestations remarquablement formelles en son sein. Elle ne l'empêche pas non plus d'être traversée de conflits parfois violents.

3.3 Le quartier : un « îlot ».

Du point de vue des formes et des codes de sociabilité, le quartier présente une autonomie surprenante. C'est un milieu qui semble *isolé*, dans lequel se développe une sous-culture qui

participe elle-même de cet isolement parce qu'elle *pense* le quartier comme un « îlot ».

Au premier abord, cette sous-culture ne se manifeste qu'à travers ce que j'appelle une « ambiance », qui me semble très différente de celle qui prédomine dans les lieux fréquentés par Tahir et par Khaldun. Notamment les discussions se distinguent par les sujets abordés : chez Khaldun, la discussion est souvent plus légère, nonchalante, privilégiant le comique à répétition. Dans le quartier, on apprécie beaucoup le lyrisme de la poésie et la grandiloquence de la politique.

Les deux milieux divergent également par l'approche vis-à-vis de questions importantes, et d'abord la question des femmes. Chez Khaldun, le sujet est abordé avec humour : le thème du jeune célibataire qui se lamente est repris dans des blagues récurrentes ; il occasionne des parodies grotesques où l'on joue avec pathos son propre rôle et celui d'un père insensible aux supplications du fils. . . Dans le quartier, la question n'est quasiment pas abordée, c'est un quasi tabou. Le thème de la sexualité dévie systématiquement vers celui de l'homosexualité : « Ma petite femme c'est toi. . . », « Walid, il veut se marier avec un homme ! », . . . ; on s'amuse à sous-entendre de l'un et de l'autre qu'il est du « troisième sexe » (*al-gins ath-thalith*).

Une autre question est abordée de manière radicalement différente d'un côté et de l'autre, celle de l'argent. Khaldun et Na'if sont des commerçants qui gagnent pour leur famille plus qu'ils ne dépensent. Ils tiennent une comptabilité rigoureuse et établissent une certaine réciprocité entre eux, notamment à l'occasion des repas. Na'if en particulier fait devant moi l'éloge des coutumes occidentales pour les questions d'argent : « Que chacun fasse ses comptes et paye pour soi, c'est beaucoup plus clair ! » L'un comme l'autre, ils fustigent ceux de leurs amis de jeunesse qui ne pensent qu'à leur demander 200 rials à chaque fois qu'ils les croisent dans la rue.

Les *shebab* du quartier sont dans une position très différente : ils sont dépendants financièrement du bon vouloir de leurs parents. En outre ils meublent leur inactivité en qatant le soir et l'après-midi, ce qui représente une dépense d'au moins 600 rials (3 euros) par jours. A titre de comparaison, un salaire moyen *officiel* est de l'ordre de 20 000 rials (100 euros) par mois. Selon Waddah, « généralement les parents donnent au jeune un peu d'argent, surtout pour éviter qu'il ne fasse des problèmes dans le souk dont ils seront ensuite tenus responsables. . . Mais ils donnent avec des mots blessants (*kalam garih*) : "Tu es un bon à rien, tu devrais avoir honte. . ." Du coup certains refusent, par fierté, ils veulent se débrouiller par eux-mêmes. » Les *shebab* dépendent de leurs parents, mais aussi et surtout de ressources officieuses, de proches ou « d'amis » qui peuvent les entretenir.

A ce stade, il nous faut préciser un point crucial concernant la circulation de l'argent au Yémen (en nous limitant à une présentation schématique minimale de la question).

La condition de dépendance vis-à-vis de « sources secondaires » est le lot d'une majorité de Yéménites, pas seulement des chômeurs. A ce que j'ai pu constater, il est rare qu'un employé gagne suffisamment pour vivre de son salaire officiel. La rémunération effective dépend en pratique de la capacité de tout un chacun à tirer profit de son poste, notamment en rendant des services moyennant bakchich.

La première ressource monétaire du Yémen est l'argent envoyé par les émigrés. L'argent n'est donc pas aux mains des « personnes morales », de l'état ou des entreprises, mais dans celles d'individus, de familles et surtout de producteurs de qat (la consommation de qat joue un rôle énorme dans la redistribution monétaire domestique. Voir Weir [42]). L'argent circule de main en main, de proche en proche, selon des canaux officieux mais qui n'en sont pas pour autant moins bien établis parce qu'ils participent du lien social. En l'occurrence c'est donc plutôt les jeunes commerçants qui font exception... Toujours est-il que fatalement, le rapport à l'argent (et sa *valeur* comme construction sociale) est marqué par son mode informel de circulation.

Au sein du quartier, cette réalité est compensée par un discours qui la transfigure en éthique de la solidarité (*ta'awun*) et de « l'amour » (*hob*) qui unit entre eux les « frères » du quartier. Lorsque je fais part à Abderrahman de cette ambiance différente de celle du Rond-Point, il m'explique en ces termes : « Ici, le matériel ne gouverne pas nos vies. C'est le bien qui gouverne parce qu'on se connaît tous, on a grandi ensemble. Alors que dehors, c'est l'esprit de compétition qui règne, le même qu'en France. Mais nous, *conformément à l'idéal islamique*, on partage sans compter. On ne se livre pas à la planification de ses dépenses (*takhtit*) et on s'en remet à Dieu (*'ala allah*) ».

Il faudra bien entendu nous interroger sur les effets sur le milieu étudié de ma présence, en tant qu'étranger et occidental, aux capacités financières élevées relativement, mais nous y viendrons en dernière partie. Pour l'instant contentons-nous de noter que la sous-culture du quartier se distingue aussi par une conception différente de l'hospitalité, de ce qu'on dit à l'étranger, de ce qu'on attend de lui et de la place qu'on lui donne. Pour s'en tenir à l'aspect financier, disons simplement que chez Khaldun et Na'if il est absolument impensable que je participe aux dépenses communes, tandis que dans le quartier, mon statut d'hôte n'est pas incompatible avec une nette contribution.

Deuxième partie

Le faux départ de Ziad.

4 Ziad, le prodige.

C'est à l'occasion du mariage d'Abderrahman, un ami de Tahir, que je pénètre pour la première fois dans le quartier al-'Adawi. Je suis alors au Yémen depuis trois semaines, depuis deux semaines à Ta'izz ; je les ai passées à rencontrer beaucoup de jeunes étudiants en suivant Tahir à des séances de qat. J'ai progressé très rapidement au plan linguistique mais ai fait peu de découvertes intéressantes pour mon sujet sur le mariage. Au fil des conversations, je suis confronté à l'omniprésence de la crise du marché matrimonial : il faut s'endetter pour dix ans afin de se marier ! Voilà un problème socio-économique dont l'étude dépasse le cadre de mon ethnographie de jeunes célibataires et je ne sais comment accéder à d'autres discours sur le mariage.

La lassitude commence à s'annoncer. Répondre aux mêmes questions sur les mœurs occidentales et la laïcité ne m'amuse plus. Peu à peu la progression linguistique devient un objectif en soi, tandis que je me sens de plus en plus étranger aux modes de sociabilité des jeunes Yéménites.

C'est une rencontre que je fais au mariage qui transforme radicalement les perspectives de mon enquête de terrain.

Ziad est âgé de 25 ans. Il est né à Ta'izz et habite le quartier al-'Adawi depuis l'enfance. Lorsque je le rencontre, à l'été 2003, Ziad vient de terminer avec éclat ses études de comptabilité : il a obtenu de loin les meilleurs résultats de sa promotion et a provoqué l'admiration de ses professeurs en atteignant la note de 100 % à l'une des épreuves. Il s'apprête à chercher du travail et donc à partir pour Sanaa où les opportunités sont nombreuses.

4.1 Les origines du Mamlaka.

Quatre ans auparavant, lorsqu'il recommençait pour de bon les études après deux années ratées en Physique, Ziad a obtenu de sa mère qu'on mette à sa disposition une pièce de la maison afin qu'il puisse y étudier tranquillement¹⁸. On a donc muré la porte qui communiquait avec l'intérieur du foyer pour ne laisser qu'une ouverture donnant sur l'extérieur. Cette pièce est devenue sa pièce, *ghurfat Ziad*, un chez-soi quasi-indépendant, espace de liberté qu'il surnomme *al-Mamlaka* (le Royaume), avec une fierté tempérée d'humour. Ziad y vit et y dort, il y travaille et y reçoit ses amis¹⁹. Ses cahiers et ses livres de cours s'accumulent dans le coin de la porte murée, à côté de la place qu'il occupe invariablement, au fond de la pièce.

¹⁸Cette pratique est relevée en Egypte par Jean-Charles Depaule, qui note à propos de l'école comme facteur d'émancipation : « elle exerce des contraintes objectives qui justifient la revendication d'un lieu et d'un temps autonomes. » [9], p. 157.

¹⁹Conformément à la plurifonctionnalité de l'espace relevée notamment par Gilsenan ([20]).

Le Mamlaka est meublé de quelques tapis usés jusqu'à la corde, de matelas poussiéreux, de coussins en lambeaux. Quelques parpaings servent d'accoudoirs supplémentaires, quelques cartons pour s'asseoir s'il ne reste plus de place sur les matelas. Vers l'extérieur, le Mamlaka donne sur un mur peu élevé et la rue du *Mashru'*. Pour voir si Ziad est là, il suffit de jeter un coup d'œil par-dessus le mur car la pièce n'a plus de porte. D'autres jeunes du quartier viennent y qater, l'après-midi, le soir et jusqu'à tard dans la nuit. Lorsque Ziad veut dormir, il accroche une vieille couverture qui fait office de rideau.

Au cours des années précédentes, Ziad passait des après-midi avec ses amis de l'université venus qater et travailler²⁰ ensemble. D'ailleurs il est arrivé à Tahir d'y passer, par le hasard des relations, sans qu'il ne connaisse Ziad personnellement. Fuwwaz, un des meilleurs amis de Ziad, étudie la « Direction de Projet » au département d'Administration. Il me raconte comment lors de ces séances, les compétences mathématiques des uns complétaient les compétences sociologiques des autres. Mais lorsqu'il évoque le Mamlaka de leurs années d'études, c'est sur un ton empreint de nostalgie et d'ironie rétrospective, car l'endroit n'était pas seulement un lieu de travail studieux. Pour lui qui habite dans un autre quartier²¹ du Hawdh, le Mamlaka représente l'ivresse des premiers moments d'émancipation, lorsque vers 21 ans sa mère l'autorise à faire sa vie, à sortir tard le soir et à dormir dehors. Il évoque en riant un « camp de scouts » (*mukhayyam al-kasshafa*) planté dans une forêt peuplée de bêtes sauvages : « tu essayais de dormir, là, quasiment dehors dans la rue, et voilà le chat de Ziad qui te saute dessus... ».

Mais lorsque j'arrive, cette époque est sur le point de disparaître. Fuwwaz, comme Ziad et les autres amis de sa promotion, s'apprête à « passer à un autre âge de la vie », celui de l'activité professionnelle et salariée, puis le mariage et la construction d'une famille. Dans cette perspective, le Ziad que je rencontre est particulièrement sûr de lui et valorisé par ses résultats de fin d'étude. Il s'attend à trouver le poste qu'il mérite et à quitter le quartier sous peu. Parmi ses voisins et amis du quartier, dont la plupart n'ont pas de telles perspectives d'avenir, ces résultats provoquent une certaine admiration. J'assiste à des discussions en l'absence de Ziad au cours desquelles on rapporte encore et encore des anecdotes qui illustrent les capacités de Ziad pour le calcul mental, telle épreuve qu'il a bouclée en un temps record, telle erreur commise par son professeur qu'il a localisé immédiatement. On disserte également sur la mauvaise foi des enseignants qui préfèrent rabaisser les rares élèves qui leur font ombre et l'on conclut, finalement, sur la médiocrité générale des élites corrompues qui gouvernent le pays.

4.2 Un nouveau départ.

Apparemment Ziad ne s'est vraiment mis à travailler sérieusement que six mois avant les examens finaux, mais il se consacre alors à l'étude avec une détermination totale. Il passe le plus

²⁰Les amphétamines naturelles contenues dans le qat, loin de provoquer la somnolence, éveillent l'attention et facilitent la concentration.

²¹Par un hasard total, Fuwwaz est le voisin de Khaldun.

clair de son temps isolé dans sa pièce, noircissant des cahiers d'exercices jusqu'à tard le soir. La comptabilité devient une passion, sans cesse raffermie et alimentée par la maîtrise qu'il acquiert dans ce domaine. En quelques mois, il se plonge dans tous les livres traitant de comptabilité qu'il peut se procurer et regrette encore devant moi qu'il ne puisse lire que ceux écrits en arabe. Sur le moment j'ai cru avoir mal compris, tant il me paraissait invraisemblable qu'on pût se passionner à ce point pour de la comptabilité²². Ziad en parlait comme il aurait parlé de Philosophie, avec un plaisir et une ferveur sans bornes. La systématique et l'exactitude de la comptabilité l'enthousiasmaient au-delà des enjeux propres à la discipline, elle prenait des accents d'idéologie. La pratique du calcul comptable s'en trouvait sublimée.

Ce brusque investissement intellectuel est allé de pair avec une vie spirituelle particulièrement investie : en quelque sorte l'un faisait écho à l'autre. La régularité des prières rythmait les longues journées de travail, il les observait rigoureusement. Au moment où je le rencontre, un mois après la fin des examens et l'assouplissement de cette discipline, il se reproche de rater régulièrement la prière du petit matin : autrefois il se réveillait automatiquement à quatre heures et demie ! L'été, période de fête, l'a vu se remettre à mâcher du qat après une longue interruption de six mois. Or le qat, un excitant, bouleverse inmanquablement le cycle de sommeil. Le qat est aussi un puissant stimulant intellectuel. Plus d'un Yéménite soutiendra qu'il rend le peuple du Yémen plus intelligent et en effet, les séances de qat sont invariablement le lieu des grandes discussions de politique générale, des polémiques idéologiques, des dissertations interminables sur un certain nombre de sujets obligés qui constituent la *falsafat al-qat*, la philosophie du qat. Le Coran et la religion sont de loin le domaine le plus abordé après la politique ; pour Ziad, son statut récent de diplômé lui offre une éloquence nouvelle en la matière. Il faut dire aussi qu'objectivement, Ziad étudie le Coran comme il étudie la comptabilité, avec passion. Plus encore, la lecture simultanée des préceptes religieux et des livres de comptabilité, fait des premiers un champ de réflexion pour l'examen critique hérité de la rigueur aride des seconds (nous y reviendrons en 12.1). Ziad est maintenant libre de se livrer à l'obligation faite en principe à tout musulman, celle de se convaincre par la raison (*bil-'aql wal-mantiq*) de la vérité divine, avant de s'en persuader par le cœur (*bil-'awatif*). Lorsque je le rencontre, Ziad est tout entier mobilisé vers les perspectives nouvelles qui s'offrent à lui, celles de pouvoir se réaliser dans une vie professionnelle, sociale et spirituelle, menée selon une sorte de « comptabilité religieuse » (*muhāsaba diniya*), à la sagesse infaillible.

4.3 Les origines d'une alliance d'enquête.

Je bénéficie également de cet enthousiasme, qui devient rapidement un enthousiasme réciproque. Ziad est très disposé à m'aider dans ma recherche, bien que la démarche lui soit

²²Néanmoins un tel enthousiasme est tout à fait compréhensible et même révélateur de la situation de Ziad, à condition de comprendre que dans le contexte de l'université yéménite la comptabilité est une discipline tout à fait noble, puisqu'elle donne accès à des qualifications qui correspondent aux besoins immédiats du pays. De fait les maths n'y sont pas enseignées en tant que tels, ni même la philosophie... quoi qu'elle le soient à travers l'apprentissage des sciences islamiques.

particulièrement étrangère et, qu'à ce stade, je ne sache pas moi-même très bien ce que je cherche. Pour autant Ziad se montre très intrigué par ce que je raconte, qu'il s'agisse de Darwinisme²³ ou d'habitus social. Par ailleurs il s'avère tout à fait prêt à me parler de ce qui, moi, m'intrigue profondément, à savoir sa foi musulmane. Tout au long de discussions interminables, il m'expose les principes de sa foi, les énigmes que l'Islam lui pose. Je réponds en énonçant les réserves que m'impose mon athéisme, obstacles que la discussion s'attache à surmonter. Mais Ziad ne cherche pas à me convertir, si ce n'est par ce long échange qui ne prend jamais les formes d'un ultimatum. Nous confrontons les savoirs dits-occidentaux aux théories islamiques et inversement, avec une objectivité et une communauté d'approche miraculeuse.

Durant une semaine, nous menons ces discussions dans une sorte « d'apesanteur polémique », sans que nous rappellent à nos camps respectifs les oppositions préétablies. Sans doute est-ce là le fruit de dispositions convergentes, elles-mêmes liées à des circonstances bien particulières pour chacun de nous deux. Il faut dire aussi que ces discussions se déroulent pour la plupart à Sanaa où nous sommes montés, moi pour assister au mariage d'un ami, lui, enfin, pour chercher du travail. Sanaa constitue en quelque sorte un terrain neutre qui viendra à disparaître par la suite.

Au bout d'une semaine à Sanaa, je retourne à Ta'izz seul et commence pour de bon à enquêter dans le quartier du Hawdh. La rencontre avec Ziad me rend plus entreprenant lors des nouvelles rencontres : même si je ne sais pas encore trop ce que je cherche, ce précédent atteste que je peux établir des relations privilégiées avec des jeunes Yéménites qui ne manqueront pas de m'orienter. C'est à ce moment que, d'une part, je me rapproche de Khaldun et je « traîne » dans son magasin et celui de Na'if, d'autre part, que je fréquente le Mamlaka qui, en l'absence de Ziad, est investi par son grand-frère Nabil et d'autres jeunes qui avaient assisté au mariage. La différence d'atmosphère entre ces deux lieux me frappe, sans que je sache encore la qualifier.

5 Le Mamlaka : un enjeu familial.

5.1 Un contentieux entre cousins.

lorsque je commence à fréquenter le Mamlaka à mon retour de Sanaa, tous les « habitués » ne sont pas présents. En l'absence de Ziad, les seuls qui fréquentent continûment la pièce sont Walid et Ammar, deux cousins de Ziad. En tant normal ils sont les seuls membres de la famille Al-Rahidi à « traîner » chez Ziad, et également les plus jeunes d'entre tous : ils ont 20 ans alors que les autres en ont au moins 23.

Ammar : Élégant et habile, il parle très peu et reste en retrait des discussions enflammées et de la surenchère. Cela est sans doute à mettre en relation avec son jeune âge par rapport aux autres du Mamlaka. Néanmoins Ammar est terriblement rusé : on dit qu'il se tait

²³Les théories de Darwin ne sont pas abordées en sciences naturelles ; elles le sont par contre en classe de sciences religieuses, pour exposer en quoi ces théories sont « erronées ».

pour mieux arriver à ses fins et on le surnomme *Ammar ash-sharir*, Ammar le diabolique. Ammar a arrêté l'école après l'école élémentaire et n'a jamais travaillé depuis. Il a un frère un peu plus jeune que lui qui suit l'école secondaire, mais je ne le connais que de vue : il compte parmi les plus petits qui ne fréquentent jamais le Mamlaka et qui sont trop jeunes pour sortir le soir. Je sais que Ammar compte beaucoup d'amis parmi cette jeune génération, car je le vois souvent avec eux en matinée ou en cours d'après-midi (voir photo 7). Ammar est en quelque sorte entre deux âges, non seulement à cause de la liberté que lui donnent ses parents divorcés, mais aussi parce que son lien de parenté avec Ziad le prédispose à s'intégrer à ce groupe d'amis plus âgés.

Par ailleurs Ammar est en fait « chez lui » dans le Mamlaka, la pièce appartient à la mère d'Ammar : elle lui a été attribuée avec la moitié de l'étage supérieur, au moment du partage de l'héritage du père. Cette pièce est potentiellement louable à des étrangers puisqu'elle débouche directement sur la rue du mashru' (voir plus haut section 2.1), mais elle a accepté de la céder à Ziad pour ses études sous la pression de sa sœur.

Walid : Il passe lui aussi énormément de temps au Mamlaka, beaucoup moins dans les rues du quartier : lui n'a pas grandi ici mais dans un quartier distant de 300 mètres. C'est en quelque sorte une « pièce rapportée », bien qu'il connaisse très bien la plupart des autres habitués. Pour lui le Mamlaka est symbole de liberté : c'est un endroit relativement à l'écart du contrôle de ses parents, où ceux-ci l'autorisent néanmoins à se rendre, même le soir. Walid est assez solitaire ; on dit de lui qu'il n'a qu'un seul vrai ami et qu'il ne peut le voir qu'en restant au Mamlaka (sans doute ses parents ne veulent-ils pas qu'il fréquente ce dernier). Ainsi le Mamlaka présente-t-il pour Walid l'intérêt d'être à la fois une extension du domaine familial et un local affranchi du contrôle social, notamment du fait de sa proximité au rond-point.

Walid vient de finir l'école secondaire et déclare vouloir s'inscrire à l'université en comptabilité. Encore faut-il qu'il soit accepté, ce dont Ziad doute car il a été jusqu'à présent un élève médiocre. Si Walid tente de suivre pas à pas les traces de Ziad, c'est en fait qu'il espère obtenir le Mamlaka à sa suite. Il déclare à qui veut l'entendre qu'il va « louer le Mamlaka pour ses études » et s'efforce d'occuper le terrain. A l'intérieur, il singe l'attitude de Ziad sans avoir ni son charisme ni son habileté, ce qui produit une sorte de caricature pathétique. Walid s'assoit systématiquement à la place de Ziad et exige qu'on la lui cède si quelqu'un s'y tient déjà. Ne pouvant prétendre au titre de Za'im, déjà revendiqué par Ziad, il exige celui de *Sheikh* et s'assure plusieurs fois par heure que l'ethnologue en a bien pris note : « Min el-Sheikh, ia Mansour ? », à quoi il me faut répondre : « Anta al-Sheikh, ia Walid ! »²⁴. Il essaie d'imposer son autorité dès que l'occasion se présente, c'est-à-dire dès qu'il s' imagine en position de domination.

²⁴ - Mansour, qui est le Sheikh ?

- C'est toi le Sheikh, Walid !



FIG. 7 – Ammar, cousin germain de Ziad, est un habitué du Mamlaka malgré son jeune âge (20 ans). Il pose ici avec les plus jeunes de ses amis que je ne connais pas, une fin d'après-midi proche de mon départ. J'ai pris la photo un peu à l'avance, Ammar est encore en train de rameuter tous les enfants qui jouent dans Shari' al-Mashru'. L'insouciance qui règne parmi les adolescents tranche avec la dimension formelle des modes de sociabilité mises en place par leurs aînés dans le Mamlaka.

Anecdote du 27 août : En fin d'après-midi, Walid, Nabil et moi sommes dans le Mamlaka.

Nashwan jette un œil en passant depuis la rue puis entre et m'interpelle de manière bruyante et maladroite, comme à son habitude : « Mansour ! Il faut qu'on parle toi et moi, . . . je veux me marier avec une Française, . . . l'Islam c'est nul . . . ». Walid s'énerve et lui reproche ses mauvaises manières : selon lui Nashwan n'a aucun égard pour les personnes déjà présentes, il se permet d'entrer sans même saluer les convives et d'interrompre leur conversation. D'une manière générale, Walid déclare ne pas supporter le va-et-vient des *shebab* qui passent dans la rue.

Walid ne fait en fait que reprendre à son compte les plaintes de Nabil, qui trouve que les jeunes du quartier se sentent beaucoup trop chez eux dans cette pièce. Pourtant en l'occurrence, ce dernier prend le parti de Nashwan : il considère ce dernier comme un frère qui est ici chez lui. « Et puisque vous ne vous entendez pas, Walid, tu iras qater ailleurs demain après-midi ! »

Car Nabil ne compte pas laisser Walid s'approprier le Mamlaka. A 29 ans, il est encore à l'étroit dans l'autre moitié du premier étage qu'il occupe avec sa femme et ses trois enfants²⁵, si bien qu'il voudrait faire du Mamlaka son *diwan* personnel, indépendamment du *diwan* de ses parents. Seulement cela nécessiterait des travaux importants : mettre une porte, des tapis, meubler la pièce de banquettes dignes de ce nom, repeindre, et surtout doter la pièce de WC indépendants (pour l'instant des invités ne pourraient qu'utiliser les toilettes des ouvriers du garage d'en face, sans éclairage ni eau courante, très mal entretenues). Pour l'instant, Nabil se contente d'apporter quelques modifications censées dissuader les *shebab* d'entrer (et sur lesquelles nous reviendrons). Comme celles-ci s'avèrent inefficaces, il condamne l'entrée du Mamlaka le 1^{er} septembre.

Bien contrarié de voir l'embryon de mon sujet se dérober à l'étude, j'enquête sur les raisons de cette fermeture soudaine. Nabil évoque un incident qui aurait eu lieu la nuit précédente : des jeunes y auraient amené une « vierge ». . . En se démarquant des *shebab* et de leur irresponsabilité statutaire, Nabil s'affirme devant moi comme père de famille et homme respectable. . . J'ai également demandé à Wa'il, un autre jeune du quartier âgé de 26 ans. Il a rit à ma question et m'a répondu de manière énigmatique : « Nabil a fermé le Mamlaka parce que Walid est fou ! ».

5.2 Note : l'ethnographe masculin face aux affaires de famille.

Le Mamlaka fait l'objet d'un différent entre trois branches de la famille Al-Rahidi. De ce conflit je n'observe que les manifestations « publiques », à travers les querelles de Nabil, Walid, Ziad et Ammar. Nous tentons ici de rendre compte de la position de chacun de ces acteurs, ainsi qu'en dégager la logique en la confrontant à leurs situations individuelles.

²⁵Nabil a obtenu très tôt un poste à la municipalité, au sein de la police du souk du qat, c'est-à-dire un poste hautement stratégique. . . Il a eu un fils d'un premier mariage qui a aujourd'hui 8 ans. Après son divorce, il s'est remarié et a eu deux petites filles.

Pour prendre un exemple simple, considérons l'attribution d'une pièce inoccupée à Ziad pour qu'il y fasse ses études. Au fur et à mesure que je percevais l'importance de cette pièce dans le jeu social des *shebab*, Ammar me racontait comment il s'était opposé à son cousin dans cette affaire : il l'avait défié d'occuper la pièce, allant jusqu'à le menacer d'un pistolet. Finalement il s'était incliné devant la décision de sa mère, trompée par la fourberie de Ziad... Pour autant à présent que Nabil souhaite investir cette pièce, Ammar ne manifeste pas vraiment son opposition. On peut l'interpréter par le fait que Ammar, à la différence de Walid, ne s'imagine pas prendre la place de Ziad, mais ce n'est pas une explication suffisante.

Il est notable que tous ces acteurs masculins présentent une version de l'affaire qui met en scène des individus masculins s'opposant pour leurs intérêts personnels. Pourtant il est tout aussi justifié d'interpréter cette querelle comme un conflit d'intérêt entre des sœurs (voir encadré page 38). On peut raisonnablement voir, dans l'occupation de la pièce par Ziad, un signe de la faiblesse de la mère de Ammar, divorcée et isolée dans la branche issue du premier mariage avec sa sœur, elle-même mariée avec quatre enfants et trois fils dont l'aîné est lui-même marié et a trois enfants. Pourtant rien ne nous permet de savoir si cette position de faiblesse est vécue de manière conflictuelle ou si la mère d'Ammar accepte de bon gré de céder partie de son espace aux enfants de sa sœur qui en ont pour l'instant plus besoin.

Ici il est difficile de savoir si les conflits d'intérêts masculins (et qui incluent les enjeux propres à la vie sociale masculine) sont des sources de conflits ou s'ils ne sont que les *mises en scènes* masculines de conflits privés féminins.

Évoquons un autre contentieux du passé dans lequel les rapports familiaux interviennent évidemment, mais qu'on me présente en réduisant la dimension familiale à une sorte de contingence. Comme beaucoup d'autres, cette histoire de quartier trouve sa logique propre dans les enjeux de domination interne à cette petite société de jeunes chômeurs célibataires. On comprend que si le Mamlaka est un enjeu de famille, c'est que la famille constitue un terrain stratégique, où peut se jouer « en coulisses » des avantages déterminants.

Nous avons déjà vu le cas de Walid, cousin de Ziad, qui voudrait succéder à Ziad sans avoir les ressources politiques nécessaires, entre autre à cause du fait qu'il vient d'un autre quartier. Son grand frère de 22 ans, Waddah, est un jeune homme à la personnalité autrement plus fine et habile. Je le rencontre à Sanaa où il travaille comme employé de banque. Waddah a déjà quitté Ta'izz depuis un an mais il se fait un plaisir de me raconter l'épopée des luttes d'influence qui l'opposaient à son cousin, à l'époque où il n'avait pas quitté l'arène.

Comme Walid, Waddah habite à quelques centaines de mètres dans un quartier voisin. Ce quartier aussi possède ses fortes têtes, ses figures, que Waddah respecte et sur lesquels il ne tarit pas d'éloge : ceux-ci ont vraiment une bonne influence sur le quartier, ils instaurent une vraie solidarité ; grâce à eux son quartier est « comme une seule main »...

Fort de cette affiliation imposante, Waddah se permet de tenir tête à Ziad. Il traîne de plus en plus dans le quartier, en séjournant officiellement (pour ses parents) chez une

La famille de Ziad.

Ziad « est » d'Al-Shuwayfa, un village située à 25 minutes de Ta'izz sur la route d'Aden. Toute sa famille est originaire de cette région, mais la branche maternelle est en ville depuis deux générations.

Al-Rahidi, le grand-père maternel de Ziad, s'est installé à Ta'izz après s'être enrichi considérablement dans le commerce du qat à Aden. Un premier mariage avec une femme d'Al-Shuwayfa lui a donné deux filles, la mère de Ziad et celle de Ammar. Il prend une seconde épouse issue d'une grande famille turque de Sanaa, fille d'un conseiller personnel de l'imam. Walid se vante encore devant moi de ces origines turques héritées de sa grand-mère maternelle, tandis que ses amis clament leur indifférence avec dédain : la Turquie est le pays qui s'est le plus éloigné de l'Islam !

La famille Al-Rahidi est une famille relativement reconnue au Hawdh, si bien que nos jeunes sont connus sous les noms de Ziad Al-Rahidi, Ammar Al-Rahidi et Walid Al-Rahidi, bien que le Al-Rahidi en question soit dans les trois cas leur grand-père maternel. Le bas du quartier qui nous intéresse est pour bonne partie propriété Al-Rahidi : la mère de Ziad et celle de Ammar se partagent la maison où est située le Mamlaka, tandis que les enfants du second mariage ont hérité de deux autres maisons voisines.

Au sein de la première, la mère d'Ammar occupe une partie bien plus petite que celle de la mère de Ziad : seulement la moitié de l'étage supérieur, l'autre moitié étant occupée par Nabil, le frère de Ziad, et le rez-de-chaussée par les parents. Il semble qu'initialement, c'était en guise de compensation qu'une pièce avait été murée et ouverte sur la rue : elle reviendrait à la mère d'Ammar qui pourrait la louer. Il semble que Ziad – ou la mère de Ziad- lui ait forcé la main. . .

Manifestement les enfants du premier mariage ont moins hérité du capital social acquis par leur père que ceux du second mariage. Parmi les trois fils issus du second mariage, deux ont très bien réussi et travaillent dans de grandes entreprises à Sanaa (entreprise pétrolière) et au Caire. Leurs enfants étudient dans de grandes universités américaines. Du côté des filles, peut-être les premières ont-elles fait de moins bons mariages que les suivantes. Le père de Walid jouit à Ta'izz d'un poste de fonctionnaire du ministère du pétrole, auquel il est maintenu malgré le chômage technique. . . Le père de Ziad est agriculteur à Al-Shuwayfa ; celui de Ammar, un neveu d'Al-Rahidi venu du village, est au chômage depuis quelques années après avoir travaillé dans les bureaux d'une compagnie aérienne. Divorcé depuis trois ans il vit seul, dans un appartement en rez-de-chaussée qui débouche quasiment sur le rond-point (en E6 sur le plan 4). Il gagne de quoi vivre par la débrouille, par exemple en s'improvisant dénicheur d'appartement pour les nouveaux-venus, avec plus ou moins de bonne foi et d'efficacité. . .

de ses tantes qui habite une maison voisine. Ce « pied à terre » lui permet d'occuper le Mamlaka au sein duquel il a de plus en plus d'influence. Peu à peu, c'est à lui qu'on demande conseil, lui qu'on vient voir pour une médiation. Cette ascension rapide lui vaut l'animosité de Ziad qui lui interdit de venir le soir dans le Mamlaka. Mais les cousins sont pris par les « liens du sang », Ziad ne peut rien faire contre Waddah sans s'exposer aux critiques. Alors ce dernier passe outre ses interdictions : de temps en temps il se glisse nuitamment dans le Mamlaka et s'endort à ses côtés, provoquant la rage de Ziad à son réveil...

Finalement Ziad parviendra à mettre un coup d'arrêt à l'ascension de son cousin : ne pouvant l'intimider directement, il neutralisera ses bases arrières en racontant à ladite tante que Waddah ne fait rien à l'école et qu'il ne fait que traîner avec des bons à rien. Waddah, chassé, est contraint de revenir vivre dans son quartier.

Encore aujourd'hui, lorsqu'il descend à Ta'izz le temps d'un week-end, on me le présente en tant que « le deuxième Za'im ». Mais dans les faits il n'a plus depuis longtemps les moyens de maintenir son influence²⁶.

C'est entre autres ce phénomène qui rendait difficile à mener une enquête sur les stratégies matrimoniales des jeunes hommes telle que je la projetais à l'origine. Le problème se pose également lors d'une enquête au sein d'un quartier d'habitation, puisque le réseau d'interconnaissance de mes enquêtés se double d'un réseau d'interconnaissance féminin, branché « en dérivation », qui impriment dans leurs comportements des logiques auxquelles je n'ai pas accès. De tous mes enquêtés, seul Nashwan me parlera de sa mère et du monde féminin auquel il a accès (nous interprétons ce fait en 14.5). Par exemple il m'expliquera que les femmes du quartier ont leur « choucho » : lorsqu'il est malade, elles viennent toutes lui rendre visite en lui apportant des gâteaux. A l'inverse, m'assure Nashwan, les femmes du quartier n'estiment pas Ziad et elles ne feraient jamais un tel geste pour lui.

Un tel témoignage est extrêmement intéressant car il m'offre une perspective radicalement différente sur la vie du quartier. Pourtant son utilité est limitée par le fait que je ne peux pas le confronter à d'autres points de vue : seul Nashwan est assez fou pour me parler des mères des uns et des autres...

Mon enquête ne m'a pas souvent confronté directement à des interventions manifestes de la sphère féminine, ce qui ne veut pas forcément dire que ces interventions sont tout à fait négligeables. J'y verrais simplement le signe de ce que j'ai étudié des jeunes qui pensent leur vie sociale dans une rupture exacerbée d'avec la sphère familiale (et matrimoniale), en dépit d'une proximité objective.

Dans le Mamlaka, il arrive qu'à la manière des divinités antiques dans les temples égyptiens, la mère de Ziad se manifeste à travers la porte murée. Lorsque cela se produit, les jeunes présents tombent dans un mutisme gêné, attendent que le message soit passé, puis

²⁶Nous discuterons du lien entre occupation de l'espace et influence en 9.

reprennent la discussion avec soulagement.

Contentons-nous ici de suggérer que cette façon de faire abstraction de la sphère féminine, si elle obéit d'abord aux mœurs yéménites, est également renforcée par la situation particulière de ces jeunes chômeurs vis-à-vis du monde de l'enfance et du mariage (évoquée plus haut en 3). Cette ignorance volontaire participe d'une tendance générale de ce cercle d'amis de se penser comme îlot, à s'enfermer dans des logiques propres qui les détournent de la contemplation impuissante de leurs conditions objectives de dépendance et de leurs perspectives d'avenir inexistantes. Dans le même ordre d'idées, les *shebab* privilégient systématiquement les expressions *formalisées*, notamment au sein du Mamlaka.

Troisième partie

Le Mamlaka : un domaine.

Après deux semaines dans la capitale et après avoir déposé de nombreuses candidatures, Ziad n'a pas trouvé de travail à Sanaa. Il rentre à Ta'izz le 3 septembre à l'occasion, me dit-il, d'un entretien à la banque Tadammon. En fait il ne retournera pas à Sanaa, sans doute le marché de l'emploi lui semble déjà bouché et toutes les portes lui sont fermées. Le jour-même il démonte le mur de parpaings posé par son frère dans l'entrée du Mamlaka. La vie reprend à Ta'izz, comme si rien n'avait changé.

6 Ziad en société.

A voir Ziad dans sa ville, je suis frappé à quel point il fréquente peu les abords du Rond-Point. En fait il ne sort de l'îlot que le matin, à l'heure où le Hawdh est rempli par les clients du marché du qat et où les administrations sont ouvertes. Ziad se lève relativement tôt : de 9 heures à midi, alors que les autres *shebab* du quartier dorment encore, Ziad est debout. C'est l'heure à laquelle il fait ses formalités administratives et ses recherches d'emploi.

Mais à partir de midi et jusqu'au soir, il reste dans le quartier. Il déjeune chez lui, rapidement, puis mâche dans le Mamlaka un qat qu'il n'a souvent pas eu à acheter lui-même.

S'il a besoin de quoi que ce soit après avoir commencé à qater (bougies, boissons, cigarettes), c'est un autre qui s'en charge, à ses propres frais. Si je ne suis pas encore arrivé et qu'il veut me voir, par exemple, il envoie Nashwan ou Abdallah à la « télé-boutique » du Rond-Point pour me téléphoner. Ziad tient sa place, toujours la même, dans son Mamlaka. Il ne sort que pour ses besoins naturels, en rentrant dans la maison par l'autre côté. Les prières de l'après-midi et du soir, il les fait souvent au milieu du Mamlaka après avoir craché momentanément sa boule de qat dans un plastique et fait ses ablutions à l'entrée avec une bouteille d'eau. Certains convives le rejoignent dans la prière (collective, on dit la prière plus efficace), les autres se taisent.

La nuit venue Ziad allume une bougie, plusieurs si la discussion est encore animée. Peu à peu les amis (étudiants) de Ziad qui viennent d'ailleurs dans la ville rentrent chez leur mère, chez leur femme ou dans leur quartier. Ziad reste, seul ou avec quelques jeunes. Les uns et les autres s'éclipsent le temps de dîner chez leur mère, puis reviennent. On discute doucement, sur un mode plus détendu. En général le qat a depuis longtemps fait son effet, la quiétude a succédé aux discussions animées²⁷. La séance de qat s'étire, devient plus intime et plus décontractée, à la lumière vacillante de la bougie. Le Mamlaka est hors du temps alors qu'à quelques mètres, sur le rond-point, le flux des minibus s'intensifie, les hommes ressortent, font une course en passant, vont prendre un thé puis leur dîner, discutent assis sur le trottoir... Mais la séance de

²⁷Pour une description approfondie de la séance de qat dans ses différentes phases, voir la chronique vivante qu'en fait Jean Lambert dans [27].

qat du Mamlaka ne semble jamais devoir s'arrêter.

Ziad ne sort du Mamlaka que tard dans la soirée : à l'heure où les jeunes se retrouvent sur Shari' al-mashru', il va s'asseoir avec eux. Ce n'est qu'au milieu de la nuit que Ziad va éventuellement prendre un thé dans un des cafés du Rond-Point. Il se couche généralement vers une ou deux heures.

Je lui fais la remarque qu'il ne sort jamais du quartier. Il confirme : « Je ne me sens bien que dans le Mamlaka ! »

Lorsque je veux passer chez Khaldun, il dit invariablement : « Je t'attends dans le Mamlaka ». Une fois j'insiste pour qu'il m'accompagne. Ziad fait bonne figure quelques instants, il salue Khaldun et son ami de manière démonstrative, s'exclame : « Tu sais qu'on était ensemble à l'école ! ». Nous nous asseyons au fond du Magasin de Na'if, parmi les robes colorées. La conversation s'engage entre eux et moi, tandis que Ziad reste à l'écart, muet, visiblement très mal à l'aise. Au bout de cinq minutes, il insiste pour partir.

Na'if est vulgaire, me dira-t-il quelques jours plus tard, relevant quelques gros mots qui se sont ajoutés à mon vocabulaire. . .

Ziad mesure environ 1m70, ce qui est relativement grand pour un Yéménite, mais surtout il se tient très droit, en toute circonstance, avec un port de tête parfait. L'apparence de Ziad est toujours très soignée. Il va régulièrement chez le barbier qui dessine les contours nets de ses cheveux courts, ainsi que le collier de barbe rase et sa légère moustache. Il a le visage bien proportionné et gracieux, le regard fixe et intelligent. Le plus souvent il est habillé à l'européenne d'un pantalon de toile gris ou noir et d'une chemise, toujours propre et repassée. C'est une tenue qu'il adopte partout, aussi bien à Sanaa qu'à Ta'izz. Même dans son village d'origine, au milieu des paysans et des troupeaux de vaches, Ziad reste impeccable dans des habits de ministre. Le vendredi, jour de prière, il porte une tunique blanche qui descend jusqu'aux chevilles (*thawb*). Il porte également un keffieh (*mashadda*) mauve qu'il noue autour de sa tête avec une rapidité et une aisance rare, pour un résultat toujours très élégant.

Ziad ne bafouille jamais. Il parle clairement et distinctement, d'une voix sonore et bien placée. Sa parole est maîtrisée et toujours appuyée par un regard adéquat. Ziad n'hésite pas, jamais. S'il doit réfléchir, alors il ménage une pause et affiche sa concentration, puis il parle. Sa parole est définitive, répéter lui est pénible. Pour moi il accepte généralement, mais souvent il préfère changer de sujet ou demander à un tiers de m'expliquer.

Ziad sait rire. Lorsque la situation appelle un petit rire, le rire de Ziad est court, presque un sourire. Lorsque la drôlerie est éclatante, le rire est sonore. Ziad ne se cache pas pour rire, il rit à pleines dents et la tête renversée. D'ailleurs Ziad a le sens de l'humour, un humour fin. Mais son humour prend peu pour objet sa propre personne. S'il rit de lui-même, il le fait avec une finesse et une élégance qui compensent de loin la faiblesse exposée. Le grotesque, comme forme d'humour, lui est absolument étranger. Il est impensable que Ziad soit grotesque ; le grotesque des autres l'irrite souvent, surtout chez ses proches.

Ziad est un homme de parole et un homme d'honneur. Il assumera toujours ce qu'il a dit et exigera des autres la même rigueur. Par conséquent il est très rare qu'il parle des gens dans des termes dont il ne saurait se justifier par la suite. Il ne médite pas, tout au plus laisse-t-il les autres médire. Dans une situation d'interaction directe, il ne laissera jamais passer une critique qui lui soit adressée. Toute raillerie à son égard, si elle lui paraît déplacée, lui est intolérable. Nous pouvons sans réserve appliquer à Ziad le tableau que dresse Bourdieu de l'*ethos* de l'honneur. Citons par exemple : « l'homme d'honneur est défini essentiellement par sa fidélité à soi, par le souci d'être digne d'une certaine image idéale de soi. Pondéré, prudent, retenu dans son langage, il pèse toujours le pour et le contre (...), engage franchement sa parole et n'élué pas les responsabilités » (Bourdieu, 2000, *bourdieuhonneur*, p. 39).

Justement, Ziad a une grande responsabilité vis-à-vis de ses frères du quartier, à ses yeux du moins : il se doit d'être leur modèle. Cette responsabilité, il ne l'élué pas ; plus encore, il la revendique. Ziad se présente lui-même comme le « Za'im » du quartier, terme dont il me donne lui-même la définition :

Le Za'im, c'est celui qui, à l'image du Prophète, frappe les esprits de son entourage par sa vertu. Son excellence est telle qu'elle suscite spontanément l'amour de ses disciples.

Naturellement, l'entourage du Za'im suit son exemple et lui obéit. Ainsi le Za'im impose son autorité sans la forcer, il parvient en douceur à mener les autres vers plus d'excellence et de vertu.

Pour Ziad, le terme Za'im n'est pas simplement un titre, lancé au hasard d'une rencontre, dont on ne peut jamais vraiment savoir s'il est prononcé avec sérieux. Ce terme, Ziad s'en saisit et il en fait son propre vocabulaire politique et moral. Ziad en fait un concept, un mode de vie, une problématique qui focalise toute sa réflexion personnelle²⁸. Autour de cette figure du Za'im, Ziad élabore une pensée, une réflexion sur les relations humaines, une conception de la vie et de l'amour, une vision du monde.

De fait, Ziad bénéficie indéniablement d'un statut d'autorité. Comme je passe le plus clair de mon temps avec lui, j'ai l'occasion d'en constater l'étendue : son leadership s'exprime dans les situations les plus banales comme dans les situations graves. Lorsque deux jeunes du quartier, amis d'enfance, menacent de s'entretuer, c'est devant Ziad qu'on les présente et c'est lui qui les contraints à la réconciliation. Ziad est aussi celui qui fait la morale aux uns et aux autres, à ses amis les plus proches comme aux adolescents qu'il surprend à faire des bêtises la nuit tombée. Il peut également obtenir ce qu'il veut de quiconque, qu'il s'agisse de services (aller faire une course, une démarche, une commission) ou d'avantages en nature (un paquet de cigarettes, une dose de qat). Le plus souvent sa demande prend la forme d'un ordre et cela a l'air de sembler naturel. D'une manière générale, la parole de Ziad est parole d'autorité.

²⁸C'est un sujet de discussion récurrent entre nous car Ziad y tient : il est le Za'im, il doit être Za'im, je devrais être Za'im moi aussi...

Cette autorité m'intrigue, si bien que je me mets à enquêter autour de moi pour tenter d'en comprendre la logique. Je demande aux uns et aux autres : « Pourquoi Ziad est-il le Za'im ? ». Naturellement, j'utilise les termes dans lesquels cette autorité m'a été présentée : on m'a dit « Ziad est le Za'im », Ziad lui-même m'a expliqué qu'il est le Za'im ; dès le début ce terme s'impose, d'autant que je l'ai déjà entendu employé à propos de Wa'il, un autre jeune du quartier. Ziad n'a donc pas l'exclusivité de ce titre, même si c'est à lui qu'on l'applique le plus souvent. Pourtant le terme est en lui-même une curiosité.

7 *Ya ez-Za'im!* : subtilités d'un terme d'adresse et de déférence.

7.1 Quelques considérations sociolinguistiques.

Le terme *za'im* fait partie du vocabulaire « politique » propre à la jeunesse du quartier al-'Adawi. C'est généralement un terme d'adresse, par exemple on aborde Ziad en l'interpellant : « *Ya ez-Za'im Ziad!* ». Mais le mot n'est pas utilisé dans les quartiers voisins.

Za'im signifie simplement « leader » (il est dérivé du verbe *za'ama*, « prétendre », « déclarer »). En fait le terme de *za'im* remplace ici celui de *shaykh*, beaucoup plus fréquemment utilisé. Dans tout le monde arabe et y compris à Ta'izz, on parle du « *shaykh al-shabab* », le Cheikh des jeunes, pour parler des figures d'autorité de quartier (ce terme générique s'est sans doute imposé grâce à sa teneur humoristique, puisque le mot *al-shaykh* signifie d'abord le vieux, l'homme mûr, et par extension le chef, le sénateur, etc).

Cherchons à interpréter cette spécificité linguistique du quartier al-'Adawi et d'abord remarquons qu'on peut véritablement la qualifier d'*anomalie lexicale*. A l'exception des jeunes proprement de l'îlot et qui l'utilisent quotidiennement, tous mes interlocuteurs ont eu la même réaction et ne comprenaient pas que j'utilise ce terme, mettant souvent cette erreur au compte de mes difficultés linguistiques : « on ne dit pas Za'im, on dit plutôt *shaykh* ... » Insistons sur le fait que cette réaction était également celle de ceux qui connaissent directement Ziad et ses amis, voire de personnes résidant dans le quartier-même, simplement trop âgées pour être au courant de cet usage²⁹.

Du côté des *shebab*, on se rabat fréquemment sur le terme *shaykh* et on est bien incapable de me dire la différence entre les deux termes. Seul Ziad dispose d'une définition élaborée : le Za'im, c'est la voix de la raison, celui qui tire son entourage dans le bon sens parce qu'il est lui-même

²⁹Le terme a fait son apparition dans le quartier sous l'impulsion de Fuwwaz, cet ami étudiant de Ziad qui fréquente souvent le Mamlaka bien qu'il vienne d'un autre quartier voisin. Fuwwaz en avait fait son surnom ; c'était sans doute une manière de qualifier le statut spécial qu'il avait au sein du Mamlaka. En effet Fuwwaz fréquentait tellement souvent la pièce qu'on ne pouvait plus vraiment le considérer comme un visiteur mais, n'étant pas du quartier, il ne faisait pas non plus partie des *shebab*, des jeunes. Alors il était *ez-za'im*, le Grand. Connaissant Fuwwaz, il est clair que le terme avait un goût d'autodérision, une saveur ironique qui explique que le surnom soit resté. Quant à Ziad, nous analysons ici les raisons qui peuvent selon nous l'avoir poussé à investir à son tour ce titre.

doté de qualités qui le distinguent. Effectivement, le mot Za'im comporte l'idée d'un leadership mais, comme nous l'avons vu, Ziad place dans le mot une importance qui va au delà de son sens premier.

Le terme Za'im n'a pas le caractère évidemment ironique de '*shaykh*'. D'abord le mot *shaykh* appliqué à un jeune homme a une dimension absurde qui en limite la portée. Celui qui se fait appeler *sheikh al-shabab* ne peut être qu'un « mini-Cheikh ». . . et qui s'avoue quasiment comme tel, tant la contradiction dans les termes est flagrante. A l'inverse le mot Za'im préserve la potentialité d'une utilisation sincère, dénuée d'ironie, qui marque la déférence.

Cette distinction lexicale est redoublée par une différence d'ordre sociolinguistique : comme ce terme n'est pas utilisé en dehors du groupe des pairs, il n'est pas « usé » par l'ironie des autres, en particulier celle des hommes plus âgés. Parallèlement le mot Za'im, terme original et peu courant, donne un caractère exceptionnel à l'autorité qu'il désigne : il ne s'agit pas d'un Cheikh parmi d'autres, mais bien du Za'im. Comme il est spécifique, le mot acquiert un caractère *formel*.

Enfin le mot Za'im évoque les grands leaders révolutionnaires arabes, par opposition aux figures hiérarchiques traditionnelles telles que celle du *sheikh*. Ce sous-entendu idéologique n'a jamais été relevée devant moi sur le terrain et elle n'est ni soulignée ni vraiment assumée par Ziad lui-même³⁰. Une lecture strictement politique nous paraît donc excessive. Néanmoins il est important de rapporter cette connotation, dans la mesure où elle trahit la volonté d'une autorité qui ne s'inscrit pas dans la hiérarchie de l'ordre établi.

Ces remarques d'ordre sociolinguistiques ne valent pas pour preuve, mais il nous semble intéressant d'aborder l'autorité de Ziad à travers l'étude des mots. La problématique de la relation de Ziad à l'ordre établi est tout à fait cruciale, or nous voyons que cette problématique réside déjà à l'état latent dans les mots utilisés. Le fait que ce terme ne soit reconnu qu'au sein du groupe des pairs est extrêmement important en soi. Cet usage constitue une *barrière symbolique* qui met le titre *hors de portée*, dans une certaine mesure, de l'influence extérieure au quartier. C'est là un signe du cloisonnement remarquable qui s'observe entre les cercles de sociabilité centrés sur le rond-point et ceux centrés sur le quartier d'habitation.

Afin de mieux appréhender la nature de ce cloisonnement, intéressons nous maintenant aux prises de position d'un acteur intermédiaire, appartenant à la fois au « Monde » du Rond-Point et à celui du quartier.

7.2 Bassam et le Za'im : une relation ambivalente.

Voici comment Bassam m'explique l'usage du mot Za'im.

Bassam passe de temps en temps au Mamlaka, pas tous les jours mais régulièrement. Nous parlons la première fois chez Ziad. Il m'expose ce jour-là les raisons qui le poussent, lui

³⁰Nous aborderons l'aspect idéologique de l'autorité de Ziad en 11. Il nous semble que Ziad est partagé entre une ambition de conformisme lié à son besoin de reconnaissance sociale et un sentiment contestataire.

et les autres jeunes, à fréquenter le Mamlaka : « On essaie de venir qater régulièrement ici, parce que c'est un lieu qui nous apporte beaucoup, en particulier dans le domaine du comportement, des mœurs, de l'amour... Ziad est intelligent et plus éduqué que moi. Et puis c'est un endroit où il n'y a pas d'embrouille ». Bassam évoque une bonne ambiance : « on est bien les uns avec les autres ».

Quelques jours plus tard je croise Bassam sur les bords du Rond-Point, nous allons prendre un jus dans une *bufia*. La version qu'il me donne est alors toute différente. Alors qu'il confirmait la légitimité du Za'im, il affirme à présent : Mais personne n'est Za'im ! Celui qui veut être le Za'im, les autres le détestent...

Bassam insiste, le terme de Za'im ne correspond pas à un statut effectif : « Moi par exemple je travaillais dans une pharmacie, alors on m'appelait « *Ya Doktor!* » bien que je ne sois absolument pas docteur... Comme j'aidais les jeunes dans leurs démarches, on m'appelait « l'avocat » (*al-mahami*). Celui qui fait des études, on l'appelle « *Ya Ustadh!* » (Professeur)... C'est juste une marque d'affection et d'estime ! »

Selon lui, les seuls à prendre aux sérieux ces surnoms, ce sont les jeunes qui n'ont rien, qui sont dans l'oisiveté (*al-faragh*, littéralement « le vide »). Ils n'ont pas de travail, pas de rentrée d'argent, alors il se concentrent sur des histoires qui les valorisent. Ziad se prend au sérieux parce que tous ces jeunes « bons à rien » (*farighin*, de la même racine) se pressent chez lui. « Mais toi, si tu veux, tu prends une chambre et tu leur ouvres, il viendront tous ! Ils veulent juste un endroit pour qater, surtout par ce temps ! » (c'est la saison des pluies) .

7.3 *Al-faragh* (l'oisiveté) ou l'attraction du vide.

Nous avons développé en première partie les attributs symboliques attachés aux différents espaces urbains, notamment l'opposition entre le quartier, domaine féminin, monde de la famille et de l'enfance, et le carrefour, domaine masculin, monde de la transaction et du contact avec l'étranger. D'une manière tout à fait nette, cette signification symbolique se double d'une dimension économique en période de crise : le quartier, c'est aussi le domaine des hommes qui ne travaillent pas. Le fait de ne pas produire de richesse renvoie les chômeurs au monde féminin de l'enfance, d'autant qu'ils sont aussi célibataires.

Ce n'est donc pas par hasard que Bassam se targue de sa réussite sociale précisément lorsqu'il est à la table d'un café du Rond-Point. Jusqu'à récemment, Bassam travaillait dans un hôpital de Marib, au Nord du Yémen. Auparavant il avait également travaillé dans le commerce de ses parents, une agence de distribution de médicaments qui se situe à proximité du Mamlaka (D4 sur le plan 4). Bassam n'est certainement pas dépourvu de perspectives professionnelles. Son père a bien réussi dans cette entreprise de distribution, et à sa suite ses frères qui ont tous une bonne situation. Lui-même s'est essayé brièvement à la politique lors d'élections locales. Il bénéficie à ce titre d'une certaine reconnaissance sociale dans le quartier du Hawdh, et ses

fréquentations ne se limitent pas aux connaissances de voisinage.

Cette position sociale relativement bonne se traduit par le fait que Bassam fréquente tous les abords du rond-point, et pas seulement l'îlot dont il est issu. Je le croise souvent dans les *buffia* et des *locanda*³¹, des établissements que les « *farighin* » ne fréquentent pas. Bassam connaît la plupart des commerçants du carrefour, dont Khaldun. Comme ce dernier, Bassam a véritablement un usage de l'espace du rond-point comme « quartier » ; ses réseaux d'interconnaissance s'étendent à l'échelle du Hawdh, c'est-à-dire sur le quartier des hommes et de la vie publique.

En dépit de ces relations étendues, la situation de Bassam est plus critique qu'il ne l'insinue en se démarquant énergiquement des *farighin* (les « vides ») ; manifestement Bassam ne sait plus où il en est.

Il y a un an, les deux parents de Bassam sont décédés à quelques mois d'intervalle. Depuis Bassam ne travaille plus et n'a plus de salaire. Il me parle d'une pension qu'il est censé percevoir, mais l'administration de Sanaa bloque, il doit monter régler cette « affaire »... Il semble donc que le malheur qui s'est abattu sur lui est allé de pair avec une dégradation brutale de sa situation économique. Certains soirs je le rencontre cloîtré dans le Mamlaka en l'absence de Ziad, plein d'amertume et de rancœur. Abattu par le désespoir, les idées noires amplifiées par les effets du qat, il se tient silencieux parmi les *shebab* auprès desquels faire « bonne figure » n'a pas grande importance³².

En fait le cas de Bassam illustre bien le sens que peut avoir un *repli* sur le quartier d'habitation en période de crise. La compagnie des amis d'enfance, restés au quartier parce qu'inactifs, s'impose à celui qui se retrouve soudain lui aussi dans l'oisiveté.

Ce retour s'opère spontanément, par la logique de l'harmonisation des rythmes de vie : celui qui a tout son temps pour qater doit trouver parmi ses pairs ceux qui ont également tout leur temps. D'autant que le qat dérègle le rythme du sommeil : assez vite l'insomnie s'installe et l'on voit Bassam se promener dans la rue du *Mashru'* à deux heures du matin... L'heure du lever a tendance à reculer également : on se lève en milieu d'après-midi, il ne reste alors que quelques heures par jour pour fréquenter ceux qu'une activité professionnelle astreint à un rythme fixe³³. Evidemment, il faut également prendre en compte le malaise lié au changement de statut, de travailleur à chômeur, ressenti particulièrement autour du Rond-Point dans les cercles de sociabilité plutôt professionnelle ; au sein de son quartier, Bassam sera toujours Bassam... Et puis parmi les jeunes restés au quartier, chômeurs depuis toujours, Bassam conserve en partie les

³¹Les *locanda* sont des salons publics pour qater et fumer la chicha (*mada'a*). A Ta'izz à ma connaissance elles ne servent pas d'auberge, comme c'est le cas à Sanaa et comme le sous-entend l'origine (italienne) du mot.

³²A ces moments-là d'ailleurs, Bassam fait preuve d'une grande agressivité à mon égard : ma présence rend plus pénible encore sa situation.

³³Ce rythme de vie est extrêmement courant parmi les jeunes Yéménites, pas seulement parmi ceux qui traînent sur Shari' al-Mashru' mais également parmi les étudiants en vacances, notamment dans les cybercafés qui restent ouverts toute la nuit. Pour moi, il m'arrivait de guetter l'arrivée de Khaldun après des nuits passées à discuter dans les rues désertes. Nous prenions ensemble un thé, puis je rentrais dormir et tenir mon cahier de terrain.

Bien entendu, ce qui vaut pour Bassam vaut également pour l'ethnologue, plus disposé à s'intégrer dans un groupe de jeunes inactifs plutôt que d'observer à temps plein ses enquêtés travailler.

acquis symboliques liés à son ancien statut de « *Doktor* »! On peut donc voir dans ce replis sur le quartier³⁴ une manière de sauver la face à ses propres yeux, tout en pouvant invoquer un retour aux racines, aux amis d'enfance, etc... Le qat également fournit une sorte d'alibi, dans la mesure où il contribue « naturellement » à couper Bassam de ses anciennes relations en lui imposant un rythme constamment décalé. Ici comme souvent, les effets sociaux du qat se combinent aux effets physiologiques sans qu'il soit toujours facile de faire la part des choses.

En somme il ne faut pas prendre Bassam au pied de la lettre lorsqu'il affirme son dédain pour cette petite société de « bons à rien » (*farighin*). Il faut simplement comprendre cette façon de se démarquer comme une manière de préserver une image valorisante de soi... *selon les critères propres à l'espace du Rond-Point!* Si Bassam change de discours selon l'endroit où il se place, c'est parce que les différents espaces instaurent des valeurs et des normes de comportement différentes.

7.4 Le mépris social comme stratégie de contestation.

Ainsi ce double discours trouve partiellement sa cohérence vis-à-vis d'une problématique de réussite sociale, posée selon les termes propres aux Rond-Point (la réussite sociale comme réussite économique). Néanmoins il ne faut pas manquer de comprendre également sa cohérence vis-à-vis des problématiques internes au quartier, où la réussite sociale se pose également en termes d'influence, d'honneur et de respect.

Bassam, 24 ans, fait partie des jeunes du quartier. Mais cette appartenance n'est pas exclusive car en réalité il réside de l'autre côté de l'avenue d'al-Kamp, dans un quartier voisin d'une centaine de mètres (par A5 sur la plan page 18). Il a longtemps vécu dans la maison qui se situe en face du Mamlaka, au-dessus de l'agence de distribution de médicaments qui est aujourd'hui tenue par son oncle. Cette double appartenance de quartier a son importance dans la mesure où, durant toute son enfance, il a sans doute su jouer des ressources sociales propres à cette double socialisation de voisinage. Le fait d'avoir ses amis dans deux quartiers différents devait constituer une position stratégique, notamment dans le cadre des relations inter-quartier. D'une certaine façon ce double ancrage le prédisposait à jouer un rôle d'intermédiaire (« L'Avocat ») et à être plus socialisé sur le pourtour du Rond-Point.

On voit que cela procure à Bassam une certaine indépendance vis-à-vis de Ziad, dont un des aspects, et non des moindres, est d'avoir une diversité d'endroits où aller qater. Paradoxalement, cela accentue également sa dépendance à son égard, dans la mesure où il n'a pas de pied-à-terre véritablement dans le quartier. Il ne peut donc pas « occuper le terrain » comme le fait Ziad, exploiter au maximum le contrôle social et donc avoir les moyens de se rendre indispensable (voir plus loin page 63).

³⁴Nous reprendrons plus loin une comparaison intéressante avec les logiques mises en évidence par Stéphane Beaud parmi les « nouveaux bacheliers » issus de familles immigrées, qui préfèrent souvent réinvestir dans le quartier un capital scolaire qu'ils ne pourraient faire valoir sur le marché du travail en période de crise ([1], chapitre « Le replis sur le quartier » pp. 187-212)

Comme dans le cas de Waddah abordé en 5.2, la double appartenance de quartier est à la fois un avantage et un handicap ; tout dépend des phénomènes sociaux sur lesquels reposent les luttes d'influence internes au quartier. Le discours de Bassam est intéressant dans la mesure où il prétend changer les règles du jeu de cette hiérarchie, en les harmonisant avec celles du monde extérieur (dont il vient).

Bassam me fait part de son ironie quant à l'autorité de Ziad en insistant sur la condition misérable qui est celle des habitués du Mamlaka. Il interprète le titre de Za'im comme un produit de « l'imagination du vide », un simple délire, conçu pour leur faire oublier leur indigence personnelle. Il fait donc passer les jeunes du quartier pour des fous, au premier rangs desquels Ziad.

C'est là aussi une façon d'attaquer l'autorité de Ziad en remettant en question sa légitimité. Selon Bassam, l'autorité de quartier ne devrait pas se fonder sur les critères imaginaires d'une mascarade ridicule, mais plutôt selon des critères raisonnables de réussite sociale. En somme le leader, ce ne devrait pas être le Za'im, mais plutôt le *Mahami*, l'avocat, celui qui, par sa respectabilité acquise à l'extérieur, sait représenter les intérêts des jeunes du quartier.

Il faut donc interpréter le discours de Bassam comme une stratégie de contestation au sein des « luttes de pouvoir » internes au quartier³⁵. Cette stratégie consiste à utiliser le statut social inférieur des habitués du Mamlaka pour déstabiliser l'autorité de Ziad. Elles nous paraissent intéressantes dans la mesure où elles mettent en évidence *en négatif* la stratégie adoptée par Ziad : il s'agit précisément de mettre en place un ordre hiérarchique qui ne soit pas fondé sur les critères de réussite en vigueur à l'extérieur.

Bassam a beau jeu de remarquer que ces critères relèvent de l'imagination et qu'ils sont faits précisément pour faire oublier aux uns et autres leurs statut de « bon-à-rien ». Effectivement, à travers le terme spécifique de -Za'im-, Ziad s'emploie à instaurer une culture politique autonome.³⁶

³⁵**Note sur l'analyse politique indigène.**

Ici nous considérons les phénomènes sociaux internes au quartier en termes de luttes d'influence et nous proposons une analyse politique. Cette manière de considérer les choses ne va pas de soi. Elle est antithétique à la fois du sérieux avec lequel Ziad envisage son rôle dans le quartier et du dédain affiché par Bassam vis-à-vis des « histoires de quartier ». En fait cette analyse reprend largement le point de vue des acteurs les plus *dominés symboliquement*, c'est-à-dire en particulier Nashwan et Saïd (voir note 109) qui ne peuvent que subir ces luttes d'influence. Personne à part eux n'a intérêt à présenter les choses sous cet angle.

En somme s'il faut situer l'ironie de Bassam sur le Rond-Point et le formalisme de Ziad dans le Mamlaka, on doit placer cette lucidité acerbe sur le trottoir de Shari' al-Mashru'...

Nous reviendrons sur ces questions dans la dernière partie.

³⁶Saïd, qui fait partie des plus fins observateurs politiques du quartier, exprime bien la double dépendance symbolique qui lie Ziad à Bassam, au sein de laquelle Ziad domine nettement : « Bassam, c'est celui sur la tête duquel Ziad est monté! ».

Sans se hasarder à une reconstitution des chemins empruntés par Ziad lors de son ascension, on peut suggérer que Ziad a dû commencer par s'allier à Bassam en lui exprimant une déférence liée à son statut « public » sur le Rond-Point, pour mieux le marginaliser ensuite au sein du quartier en instaurant une idéologie qui ne lui laisse qu'un rôle mineur.

7.5 Les bords du quartier : une interface rhétorique.

Proposons maintenant une lecture spatiale de ces stratégies, en évoquant ici le comportement de Wa'il, un autre « rival » de Ziad. Comme Bassam, Wa'il fréquente peu le Mamlaka. Cependant ses relations avec Ziad sont faites de respect mutuel : lorsque nous le croisons, à l'intérieur ou à l'extérieur du quartier, il salue Ziad avec déférence, en l'appelant « - *Ya ez-Za'im Ziad!* » sans ironie particulière. Par contre lorsque je le rencontre seul, à l'extérieur du quartier, il me demande des nouvelles du Za'im avec une moquerie manifeste. Wa'il reprend le terme de Za'im à son compte, mais tourne le mot en dérision :

Un soir Wa'il, qui traîne toujours au bord du rond-point, interpelle à travers l'avenue déserte le serveur du bar d'en face, afin qu'il nous amène un thé. Je propose de descendre chercher le thé, mais il dit : « Non, non, il va nous l'amener. C'est moi le Za'im ici! » Et son ami de s'esclaffer : « Pour sûr... Za'im de mes fesses, oui! ».

Wa'il appartient à une famille du quartier qui se tire assez bien de la crise : si le père travaille maintenant comme simple peintre en bâtiment, ses fils en âge de travailler ont tous une bonne situation, notamment au sein de la société Hail Said. Pour sa part, Wa'il travaille dans l'armée mais il est basé à Ta'izz même.

Malgré cette occupation, Wa'il reste impliqué dans les affaires du quartier et il revendique une certaine autorité. Seulement son influence s'exerce sur un groupe très restreint d'amis proches ainsi que sur les plus jeunes. Comme nous allons le voir par la suite, Ziad réussit assez bien à le mettre « hors-jeu ». . . Pour l'instant Wa'il se contente d'une place de contestataire.

D'une façon tout à fait manifeste, ce positionnement de contestation se traduit spatialement dans une occupation de l'espace qui se démarque de celle adoptée par Ziad : Wa'il passe le plus clair de son temps sur la marge extérieure du quartier, assis avec ses amis devant les boutiques sur cette corniche surélevée (E6 à G6 sur le plan page 18). A cet endroit, Wa'il domine le Rond-Point, ce qui lui permet de réactiver ses nombreuses relations, tout simplement en interpellant ses connaissances à travers l'avenue. Il a également le quartier dans son dos, manière de s'afficher comme gardien du quartier et d'opérer une certaine forme de contrôle social. Comme Bassam, Wa'il tente de faire valoir ses affiliations dans le monde extérieur pour affirmer son autorité au sein du quartier.

Sur Shari' al-Mashru', il a également ses points de stationnement, distincts de ceux de Ziad et des habitués du Mamlaka : Wa'il se place en E5 (plan page 18) pour discuter avec ses amis, là où débouche la principale ruelle qui donne accès à la corniche du Rond-Point. Wa'il prétend donc exercer une influence sur la vie interne du quartier à *partir* de son ancrage dans la sociabilité du Rond-Point.

Cette stratégie politique particulière va de pair avec un discours qui prend à contre-sens celui défendu par Ziad : alors que ce dernier revendique un leadership fondé sur l'excellence et la vertu, Wa'il mobilise la symbolique guerrière du monde tribal, la solidarité des membres du même clan, le courage et l'honneur. Il s'habille un peu comme Mohammed Faysal (voir photo

page 21), notamment avec le poignard d'apparat (*gambiya*).

Au tout début de ma présence dans le quartier, je gâte avec les jeunes dans la maison du Cadi, le notable du quartier qui a hébergé la noce d'Abderrahman. Ziad est resté chez lui. Sur le ton de la blague, on me présente Wa'il en me disant : « lui, c'est le Za'im ! ». Je lui demande de m'expliquer pourquoi il est le Za'im, il répond : « Parce que je suis là quand on a besoin de moi. . . »

Ce à quoi Walid ajoute, en riant : « Ouais, surtout il est Za'im parce qu'il tape fort !!! ». Ainsi Wa'il se présente comme chef de bande, garant de l'intégrité territoriale du quartier : c'est là sans doute la meilleure façon de tirer localement profit de son statut de militaire. . . Mais cela n'empêche pas Wa'il de faire valoir symboliquement sa respectabilité aux yeux du monde extérieur, en s'affichant systématiquement sur les bords du Rond-Point. Par ailleurs Nashwan, qui fait partie de ceux qui commentent de l'intérieur les luttes de pouvoir internes au quartier, constate de Wa'il : « Il aimerait bien avoir de l'autorité dans le quartier, mais il n'est pas assez courageux. *Il a peur*³⁷. . . »

7.6 Ironie et domination symbolique.

Résumons temporairement notre propos.

A travers les exemples de Bassam et de Wa'il, nous avons été confrontés à des discours de légitimations très divers : alors que Ziad revendique une légitimité fondée sur l'excellence intellectuelle et la vertu, Bassam défend une conception plus proche de celle en vigueur sur le Rond-Point, fondée notamment sur la réussite économique. Wa'il, quant à lui, prétend régner au nom de valeurs tribales de solidarité, réadaptées au milieu urbain pour s'appliquer au quartier comme entité de *quasi-parenté*. Insistons simplement sur un point : chacun de ces discours comporte un positionnement par rapport à la situation économique des *shebab*, qu'elle soit explicitement mentionnée (Bassam) ou implicitement signifiée par le positionnement dans l'espace symbolique de la rue (Wa'il).

En nous intéressant aux significations prises par l'appellation –Za'im–, nous avons constaté à quel point l'ironie constitue un phénomène crucial pour la compréhension de l'autorité de Ziad. Ce n'est pas un hasard : l'ironie est la principale arme qu'utilisent les détracteurs de cette autorité car celle-ci s'appuie sur un discours et une idéologie, tout entières comprises dans le terme « Za'im ».

Mais Ziad ne fait pas que produire un discours, il fait aussi en sorte que ce discours soit respecté. L'autorité de Ziad se manifeste avant tout par sa capacité à dompter l'ironie des autres et à exiger d'eux les *manifestations formelles du respect*.

Ainsi il ne faudrait pas se laisser tromper par l'apparente rationalité du discours de Bassam

³⁷Nous aborderons plus loin la question de la violence urbaine, pour comprendre dans quelles mesures les rivalités se sont soldées par des bagarres, aujourd'hui et par le passé, et évaluer l'importance de la peur dans les phénomènes de domination.

et conclure avec lui que l'autorité de Ziad n'est qu'une plaisanterie à laquelle seul Ziad veut croire. Ses propos ouvertement sarcastiques prouvent tout au plus que l'autorité de Ziad a des limites qu'il nous faut appréhender en termes spatiaux, sociaux et symboliques. A cet égard, Bassam n'échappe pas à cette autorité puisque lorsqu'il se trouve dans le Mamlaka (et par extension dans le quartier al-'Adawi), il fait taire la dimension ironique de son discours de manière à préserver l'apparence formelle de la déférence.

Le respect de l'autorité de Ziad ne consiste pas en une obéissance absolue mais en un respect *formel*. Là réside précisément l'habileté de Ziad : il connaît les limites de son autorité et n'exige jamais que ce dont il est sûr qu'on est disposé à le lui donner. Cette prudence pragmatique permet à Ziad de ménager les apparences d'une autorité absolue sur le plan symbolique.

L'utilisation du terme *Za'im* est tout à fait caractéristique de ce fonctionnement formel : Ziad peut sans peine obtenir de ses amis qu'ils l'appellent « *al-Za'im* » en exploitant la propension naturelle des *shebab* à attribuer des surnoms. Néanmoins le terme en lui-même, pris au sens propre, suggère une autorité absolue. Ziad peut tout à fait décider d'ignorer l'ironie que le surnom renfermait à l'origine ; c'est ce qu'il fait lorsqu'il m'explique très sérieusement les qualités supérieures du *Za'im* qui fondent sa légitimité.

Du côté de ses disciples, ceux qui ont les ressources symboliques nécessaires pourront toujours manifester leur ironie, assis à la table d'un café du Rond-Point ; l'important est qu'ils ne le fassent pas au sein du Mamlaka et du quartier, là où Ziad instaure des modes de sociabilité fondés sur le respect de normes qui le placent au sommet de la hiérarchie locale.

Ainsi, la plupart des acteurs du quartier participent malgré eux à l'assise symbolique de l'autorité de Ziad, grâce à une appellation dont il exploite très habilement l'*ambiguïté*.

8 Le Mamlaka, une « société de cour ».

Aujourd'hui, Ziad est diplômé, brillamment diplômé. Comme Bassam et comme Wa'il, il dispose d'une certaine respectabilité, d'un certain crédit qu'il pourrait mettre en jeu autour du Rond-Point.

Difficile de dire pourquoi, comme il le dit lui-même, Ziad n'est à l'aise que dans le quartier. Une analyse purement stratégique supposerait qu'il doit rester pour « occuper le terrain », c'est-à-dire à des fins de contrôle social (voir plus loin page 63). Nous proposons plutôt une analyse en termes d'interactionisme symbolique : Ziad se cantonne dans la zone dans laquelle il est en mesure de produire la « présentation de soi » la plus valorisante.

De manière assez paradoxale, c'est au sein de son propre quartier que Ziad déploie une « mise en scène de soi » des plus développées, alors même qu'il se sait entouré de proches, de pairs qui « savent qui il est » pour l'avoir connu depuis le plus jeune âge. Nous avons déjà décrit combien il importe à Ziad de tenir une apparence irréprochable, notamment sur le plan vestimentaire. Cette élégance remarquable contraste fortement avec l'état de décrépitude de la



FIG. 8 – La maison de Ziad. En bas à gauche, le Mamlaka ; en haut à gauche, le logement de Nabil ; en haut à droite, celui de la mère de Ammar.

pièce où il habite et dans laquelle il reçoit. Faut-il voir là simplement un artifice de mise en valeur, une manière de briller plus encore sur un fond crasseux ?

Pour mener dans le Mamlaka une analyse de type goffmanien, qui « explicite l'implicite » en décryptant les ficelles de la mise en scène, il est indispensable de prendre en compte le passif culturel, c'est-à-dire les schèmes de perception spécifiquement yéménites qui *font* la situation sociale. En ce qui concerne les salles de réception où l'on mâche le qat, *mafraj* ou *diwan*, elles ont été abondamment étudiées³⁸.

Nous reprenons ici les idées qui nous serviront dans l'analyse en nous concentrant sur la question du confort. Car l'absence relative de confort est selon nous un point clé dans le fonctionnement social du Mamlaka.

8.1 La culture des aises : l'hospitalité comme forme de civilité.

Il existe au Yémen une véritable culture spécifique liée au déroulement de la partie de qat, et celle-ci attache une importance primordiale à la notion d'*aise* (*raha*). Tout doit être fait pour satisfaire les hôtes durant les quelques heures que durera la partie de qat, selon des normes reconnues qui règlent en détail l'ensemble des domaines concernés :

³⁸Voir Depaule [10] et [11], Lambert [27] et Weir [42], ainsi que Dazi-Heni [8].

- Pour les boissons, il faut au moins une bouteille individuelle d'eau fraîche par personne, ainsi qu'une glacière d'appoint, mais aussi des sodas (souvent les hôtes en apportent d'eux-mêmes), du café souvent, et du thé au lait à la fin de la partie, après qu'on a craché sa boule de qat.
- Il faut aussi des cigarettes en profusion, suffisamment de cendriers répartis entre les places, des crachoirs...
- Le qat provoque la sudation ; à partir d'une certaine heure il faut fournir à ses hôtes des mouchoirs en papiers. Une boîte est toujours à portée de main, décorée de vues des lieux saints de Jérusalem. Souvent un garçon de la maison, ou même celui qui reçoit, fait le tour des invités en leur fourrant un ou plusieurs mouchoirs dans les mains. Ce geste est mené avec cérémonie (l'hôte étranger à le plus souvent droit à une avalanche de mouchoirs dont il ne sait généralement que faire. . .).
- La pièce doit contenir une atmosphère chaude et confinée. La lumière directe du soleil est arrêtée par des rideaux. Mais rien n'est plus redouté que les courants d'air : sur les visages couverts de sueur, le moindre courant d'air est censé provoquer un terrible mal de tête. Lorsque l'on sort, c'est la tête couverte d'une *mashadda*, sorte de keffieh noué à la manière de sa région d'origine.
- Enfin on n'apprécie vraiment le qat qu'en étant confortablement installé, le corps bien calé entre cousins, dossiers, accoudoirs rehaussés de couvertures. On préfère aussi avoir les jambes à l'aise dans une *futa* ou un *mawwaz* (sorte de jupe fendue ou non), plutôt qu'à l'étroit dans un pantalon européen. Celui qui reçoit propose éventuellement à son hôte de se changer, surtout si ses habits sont mouillés par la pluie.

Ainsi la consommation de qat dans le *diwan* donne lieu à la mobilisation de normes communes qui définissent ce qui fait une bonne partie de qat. Toutes ces règles sont énoncées au nom d'un seul et unique mot d'ordre, le *confort*, qui se trouve réaffirmé le plus souvent possible. Systématiquement, l'invité se verra interpellé régulièrement : *Murtah ?* Es-tu bien à l'aise, détendu ?

Cette revendication omniprésente au caractère franchement hédoniste ne doit pas être prise pour du laisser-aller, de la nonchalance ou pour une absence de règles de comportement. Souvent en France, l'idée de confort se présente comme un affranchissement des codes de conduite existants, comme négligence délibérée à l'égard de la bienséance. Ici à l'inverse, le confort et la politesse ne se donnent pas pour contradictoires : la politesse existe, bien entendu, mais elle est subordonnée à l'idée de confort, elle se manifeste et est évaluée à travers elle.

Plus généralement on peut dire que le thème du confort, qui se décline à l'infini dans la culture yéménite, fournit la matière de ce que sera la partie de qat comme événement social. La nécessité impérieuse du confort ne reste pas « en l'air », comme une injonction abstraite, elle est au contraire investie par les participants : on s'en saisit *selon des modalités déterminées par la position sociale de chacun*. Ainsi l'impératif du confort devient obligations du maître de maison envers ses hôtes, obligations d'eux envers lui, obligations des invités entre eux, selon qu'ils viennent en tant que voisin, cousin, ami ou en tant qu'invité d'honneur.

Un visiteur étranger qui ne retient que l'aspect décontracté de la partie de qat et qui se met simplement à son aise provoque inmanquablement l'incompréhension. Bien sûr certaines choses « ne se font pas », par exemple le fait de laisser visible le dessous de ses pieds. Mais les formes

spécifiques qui règlent la posture des convives ne se limitent pas à la proscription d'un certain nombre de gestes considérés ici comme grossiers. Un exemple frappant concerne l'usage qui est fait de l'accoudoir, accessoire plus incontournable encore que le coussin qui sert de dossier. L'invité qui ne s'en sert que comme accoudoir, y posant simplement son bras gauche à reposer, provoque sans le savoir l'insatisfaction persistante de ses hôtes qui ne cessent de lui tendre des coussins supplémentaires qui s'accumulent sous ses bras, sous ses fesses et derrière son dos. A plusieurs reprises, le maître de maison se lève et l'invite lui-même à se lever pour rempiler convenablement les innombrables coussins, coiffant le tout d'une couverture soigneusement dépliée sur l'ensemble. L'invité peut alors se rasseoir, mais si, littéralement, il ne s'avachit pas de tout son long sur l'accoudoir gauche, alors rien n'y fera, on persistera à s'inquiéter de son confort.

Ainsi le confort qui est requis lors d'une séance de qat est un confort *formel*, c'est-à-dire codifié à travers un certain nombre de formes culturellement établies. Il serait excessif de dire qu'il ne repose pas sur une sensation « objective » de confort, mais ce confort-ci n'est nullement soumis aux inclinaisons arbitraires de chacun des convives. Car le confort n'est pas simplement une des obligations qui s'imposent à qui veut recevoir convenablement ; c'est au contraire l'affaire de tous, car c'est à travers la question du confort que se manifestent des attitudes qui disent la reconnaissance pour chacun de la configuration sociale mise en jeu. A travers une posture qui *exprime* ostensiblement la sensation de confort, un invité dit la gratitude envers son hôte ; en se préoccupant lui aussi du confort de l'invité de marque, un autre convive revendique une certaine familiarité avec le maître de maison. A celui qui se tient mal, l'injonction impérative *Irtah!* (Détends-toi !) pourra paradoxalement prendre une tonalité de rappel à l'ordre.

Pour conclure ce rapide point, nous conviendrons que le confort suscite des formes d'expressions spécifiques, normalisées par une culture qui en fait un enjeu social. En allant un peu plus loin, on pourra se demander si ce n'est pas la sensation-même de confort qui est normée culturellement. De fait le corps yéménite est tout à fait disposé à conserver des heures durant cette position qui pour un Français se révèle à la longue très inconfortable. Il y a convergence, au sein de la culture du *diwan*, d'un confort d'ordre corporel et d'un confort d'ordre relationnel, une attention reconnue des uns aux autres, presque une *civilité*.

La séance de qat yéménite occasionne la mobilisation de logiques sociales instituées, immédiatement disponibles parce qu'inscrites dans une *hexis corporelle* au sens de Bourdieu : l'*hexis* est le mythe réalisé, *incorporé*, devenu disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser* » ([5], p. 291).

8.2 Le Mamlaka « squaté ».

Ce confort à la fois corporel et social du convive, Jean Lambert le définit par « l'adéquation entre son statut et les gens qu'il peut être amené à fréquenter » ([27]). Il est clair que dans le cas de nos jeunes du quartier, leur statut de « bons à rien » (*farighin*) les rend proprement infréquentables au sein d'un *diwan*. La réciproque du confort corporel et social mis en place

dans la séance de qat, c'est la gêne profonde qu'aurait un jeune chômeur au sein d'une assemblée d'hommes établis.

Je cherche à me renseigner sur les figures d'autorité du quartier, parmi les hommes établis. Nashwan me parle d'un notable du quartier en ces termes : « Son *diwan* est juste en face de l'épicerie. On peut aller chez lui quand tu veux, je le connais bien ! Mais moi je n'y vais plus : tous ceux qui qatent là-bas sont mariés, ont un boulot et des enfants. . . Alors forcément, il n'y a pas d'entente possible ! »

Les jeunes chômeurs du quartier recherchent eux-aussi le confort pour qater. Cela passe par la fréquentation de lieux où ils se retrouvent entre pairs, à l'aise, par exemple le soir dans une rue peu fréquentée ou sur la terrasse d'un immeuble. Le Mamlaka fait partie de ces lieux dans lesquels ces jeunes « se sentent bien » (*irtah*), et son aspect délabré et miteux n'y est pas pour rien.

Lorsque je commence à fréquenter le Mamlaka à mon retour de Sanaa, Nabil ne fait que râler à cause des jeunes, qui s'invitent à qater dans la pièce dont il veut faire son *diwan* personnel. Il grommelle : « Il faudrait mettre de la moquette, des beaux cousins, des toilettes. . . Il faudrait repeindre aussi. . . Si c'était un peu propre, ça ne se passerait pas comme ça ! »

Le projet de Nabil est clair : améliorer le « standing » du Mamlaka, de façon à ce que les jeunes ne s'y sentent plus à l'aise.

Le mécontentement de Nabil quant à l'état du Mamlaka se manifeste également par son comportement, et en particulier par la façon dont il se tient : même lorsque Nabil occupe la pièce durant tout un après-midi, il ne s'assoit pas comme le veut l'usage, le corps penché sur l'accoudoir, selon la norme du confort yéménite. Au contraire il s'assoit sur un parpaing, tel un géant sur un tabouret d'enfant, dans une posture très inconfortable. C'est une façon d'occuper la pièce sans avoir l'air de revendiquer un *diwan* qui ne correspond pas à son exigence, tant par son état de décrépitude que par les gens qui le fréquentent.

Ziad au contraire, s'assoit au fond de la pièce en se mettant ostensiblement à son aise et il ne comprendrait pas que ses hôtes ne fassent pas de même (voir photo 9). Ce faisant, il instaure les logiques relatives aux enjeux sociaux du confort dans la séance de qat yéménite. . . De manière peut-être paradoxale, l'état de décrépitude du Mamlaka n'empêche nullement que le confort reste une préoccupation sociale. Comme dans un salon de qat distingué, les hôtes les plus intimes font valoir leur familiarité avec le chef de maison en s'inquiétant personnellement du confort des invités de marque : les coussins ont beau être en lambeaux, cela n'empêche pas de se les tendre avec cérémonie. . . Dans les salons confinés et surchauffés, l'étranger qui voudrait entrouvrir la fenêtre est immédiatement arrêté : combiné à la sudation provoquée par le qat, le grand air risque de donner aux convives le mal de crâne. . . Ziad évoque lui aussi cet argument et se refuse à quitter la pièce au cours de l'après-midi, même si son Mamlaka, dont les carreaux sont cassés et la porte inexistante, est constamment parcouru de courant d'airs. Contrairement à Nabil, qui ne peut oublier l'état déplorable de la pièce, Ziad en fait totalement abstraction.



FIG. 9 – Deux amis étudiants de Ziad, Fuwwaz et Jalal, qatent dans le Mamlaka. Ils adoptent la position canonique instituée dans les séances de qat.

Conformément aux logiques dégagées par Gilsenan au Liban³⁹, les places restent hiérarchisées : les plus au fond de la pièce, aux cotés du maître de maison, sont valorisées. Ce sont celles qui disposent de petits matelas relativement confortables. Les places les plus près de la porte sont moins cotées, on s’y assoit sur des cartons et des parpaings à nu. Là encore cette hiérarchie est soulignée par le cérémonial qu’elle occasionne : à l’arrivée d’un ami de l’université venu rendre visite à Ziad, un simple voisin se lèvera pour le laisser s’asseoir aux cotés de ce dernier, dans la partie valorisée. Chaque nouvelle arrivée donne ainsi l’occasion à chacun de redéfinir sa place au sein d’une hiérarchie dont Ziad n’abandonne jamais la tête.

Selon le point de vue que l’on prend, on peut qualifier le Mamlaka de « faux *diwan* » qui prend des airs de vrais, ou de « vrai *diwan* » qui prend des airs de faux. Les exigences de la civilité y sont niées pour mieux y être réinstaurées, sous une forme nouvelle. D’une certaine façon, c’est l’état lamentable de la pièce qui autorise l’établissement d’une hiérarchie formelle qui « n’écrase » pas socialement les jeunes désœuvrés. Le fait que Ziad parle de « *mamlaka* » et pas de *diwan* est aussi tout à fait crucial. L’humour manifeste de la formule lui permet de désamorcer la prétention à passer pour un *diwan* respectable, et donc de ne pas faire fuir les jeunes sans prétention. Parallèlement, le terme « *mamlaka* », « royaume », connote une logique de Cour

³⁹Voir [20]. Pour une étude spécifiquement sur le *diwan* yéménite, voir Depaule [10].

(au sens d'Elias⁴⁰) au même titre que « *diwan* », mais d'une manière plus neutre socialement.

Au-delà de la simple question du confort, « l'ambiance » du Mamlaka se distingue par son ambivalence constante. Elle oscille entre une tendance à la désinvolture, parfois même à la grossièreté, et une tendance beaucoup plus formelle. Remarquons que la séance de qat « générique », telle qu'elle est décrite dans les livres d'ethnologie, présente déjà cette ambivalence structurelle entre décontraction et formalisme : elle consiste en « un abandon individuel et collectif, mais pris dans des formes qui, en l'enveloppant comme des limites, collectives et individuelles, le rendent possible en le réglant » ([10], p. 398). Seulement ici cette ambiguïté devient l'expression directe de l'ambivalence des aspirations sociales de ceux qui fréquentent le Mamlaka.

L'ambiguïté exposée ici nous paraît tout à fait révélatrice du fonctionnement du lieu, qui repose généralement sur une certaine indétermination de la situation sociale qui s'établit en son sein. Le statut de ceux qui fréquentent le Mamlaka ne peut et ne doit pas être le même, selon qu'ils sont étudiants, amis personnels de Ziad, ou voisins, appartenant à la jeunesse désœuvrée.

8.3 Le Mamlaka, entre *locanda* (salon public) et *diwan*.

Intéressons-nous à la configuration de l'espace du Mamlaka et en particulier aux phénomènes de seuil.

Le Mamlaka de Ziad est ouvert sur la rue : on peut voir à l'intérieur de la pièce en restant sur la voie publique. Le seuil est réduit au minimum, on passe simplement de la terre battue de l'extérieur au sol de béton de la pièce, sans qu'un paillason ou qu'un tapis n'indique l'entrée dans un espace domestique. Les invités extérieurs enlèvent systématiquement leurs chaussures et les laissent à l'entrée, tandis que les jeunes, qui parfois vont et viennent sans vraiment s'installer, ne les enlèvent pas toujours.

Lorsque Nabil prend possession de la pièce et projette d'en faire son *diwan* personnel, il envisage de faire des travaux importants pour la rénover (voir plus haut page 56). Mais en attendant de mettre ses projets à exécution, il tente de dissuader les jeunes de fréquenter l'endroit en en modifiant l'accès (suivre sur le schéma 10) :

- Le 27 août, le passage de la porte est rétréci par un mur qui en bouche une moitié. Le mur est monté avec des parpaings qui ne sont pas cimentés. Nabil m'explique que le mur permet d'être mieux protégés de la pluie.
- Le 28 août, les parpaings ont été déplacés pour faire un petit muret de 80 centimètres de haut qui barre le passage d'accès au Mamlaka. C'est un muret qu'on peut tout à fait enjamber, même si cela nécessite un petit effort. Walid m'explique que le muret sert « à n'avoir que des gens bien ».

⁴⁰L'analogie avec la cour du Roi-Soleil vue par Elias [15] nous a inspirés dans l'analyse, en particulier sur le lien entre la domination et l'imposition d'une étiquette, mais également sur la recherche d'une cohésion idéologique (voir page 78), sur la manière d'occuper l'espace au sein de la cour et de donner à voir son autorité dans les actes les plus quotidiens (cérémonie du coucher, voir page 80).

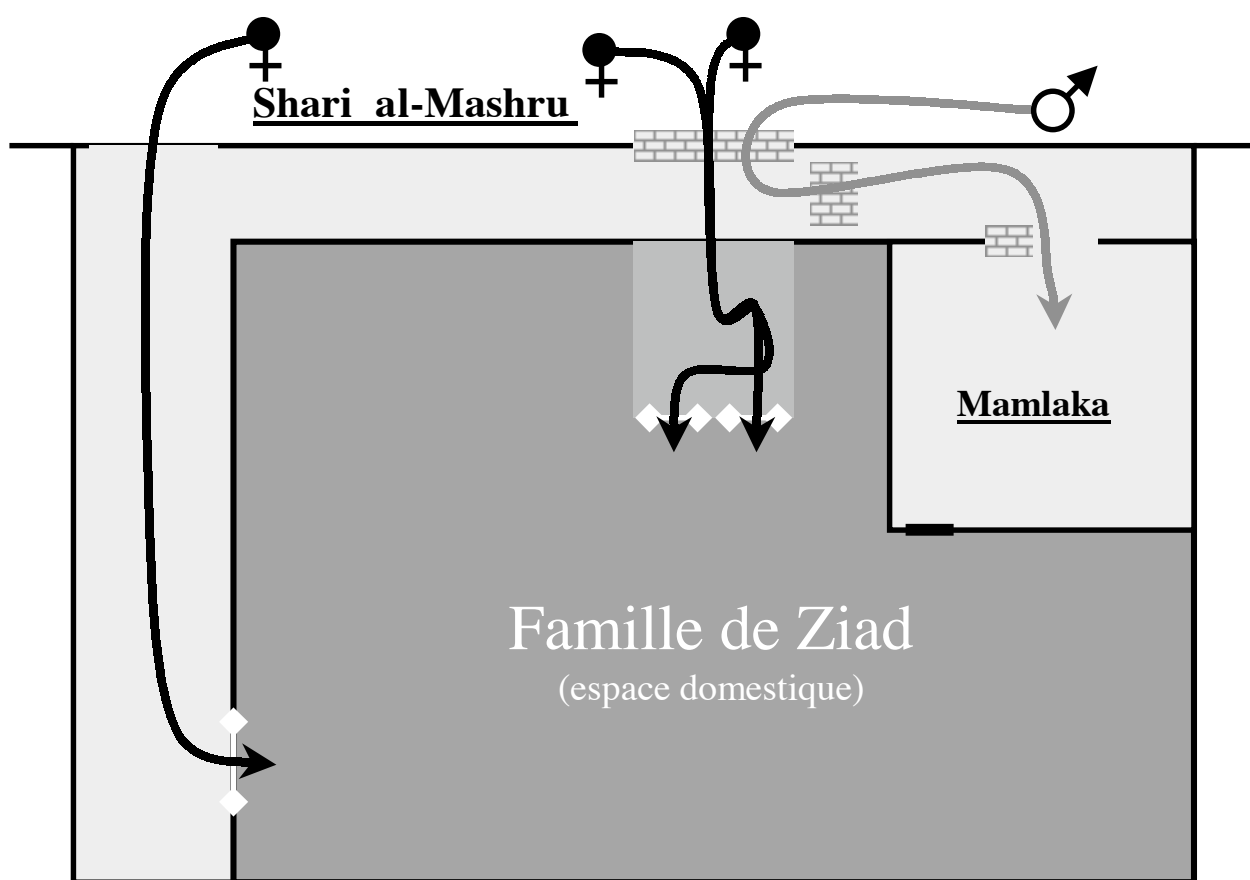


FIG. 10 – Schéma de l'accès au Mamlaka et des différentes modifications apportées par Nabil dans l'espoir d'empêcher les jeunes d'y traîner.

- Le 30 août, c'est l'entrée du passage qui est complètement muré. Pour accéder au Mamlaka, il faut entrer dans la propriété par la même ouverture que pour accéder à l'entrée principale de la maison. En outre on doit emprunter un passage étroit, entre le mur d'enceinte et le mur de la maison, passage qui est également emprunté par la famille de Nabil et la mère de Ammar pour accéder à l'étage supérieur.
- Le 1^{er} septembre, le Mamlaka est entièrement muré.

La stratégie de Nabil est manifestement de marquer le seuil de sa pièce de manière plus visible.

Les deux premières options ne font que placer des obstacles en travers de l'accès, qui ne prennent sens qu'en fonction de la situation : tout visiteur se trouvant face à cette frontière inattendue est censé se demander si l'on attend de lui qu'il la franchisse... Avec la troisième modification, le statut de la pièce est affirmé de façon beaucoup plus univoque : en allongeant le couloir d'accès à la pièce, Nabil instaure une sorte de sas entre elle et l'espace public, et qui est nettement marqué du sceau de l'espace privé puisque les femmes l'empruntent. Lorsqu'un visiteur pénètre dans cet espace, il opère potentiellement une violation de l'espace privé qui risque de lui être reprochée s'il est indésirable. L'étranger doit donc de s'y aventurer avec précaution, à la manière de celui qui, rejoignant le salon supérieur (*mafraj*) d'une maison-tour de Sanaa, signale sa présence dans la cage d'escalier en se faisant entendre : « *Allah... Allah... Allah...* »

En ancrant le Mamlaka plus profondément dans la sphère domestique, Nabil donne à la pièce un statut nettement privé qui la catégorise de manière univoque comme *diwan*, même à l'égard des habitants du quartier.

Mais en temps normal, lorsque Ziad règne, il n'existe quasiment pas de seuil qui sépare le Mamlaka de l'espace du quartier : le Mamlaka donne sur Shari' al-Mashru', il en constitue en quelque sorte une extension. Cela permet à la pièce de faire l'objet de deux usages parallèles et concomitants.

Pour les voisins du quartier, la pièce de Ziad est un lieu de vie qu'ils se sont appropriés. Elle est toujours ouverte, si bien qu'ils la fréquentent indépendamment de Ziad, un peu comme ils fréquenteraient une *locanda*, un salon public où l'on vient consommer son qat.

Pour les amis de l'extérieur, le Mamlaka est l'endroit où l'on vient rendre visite à Ziad. En ce sens, il est son *diwan*. Pour eux, les frontières implicites du quartier font office de seuil, c'est-à-dire une limite qu'ils n'ont pas de raison de franchir si ce n'est pour aller voir Ziad.

Nous comprenons donc pourquoi l'indétermination relative au statut du lieu est au principe de son efficacité sociale : s'il était explicitement le *diwan* de Ziad, seuls ses amis de statut équivalents le fréquenteraient. Les autres, ses voisins du quartier, répugneraient sans doute à y venir car leur infériorité « symbolique » (ils ne sont pas étudiants) serait redoublée par le fait d'être hôtes de Ziad, invités par un pair auquel ils ne pourraient pas rendre l'invitation, ne disposant pas eux-même d'un *diwan* personnel.

A l'inverse avec un tel compromis, le Mamlaka reste un *diwan* pour les visiteurs extérieurs,

tandis que pour les voisins il est accessible et devient symboliquement le « *diwan* du quartier ».

A notre avis il serait naïf de penser que les jeunes du quartier fréquentent le Mamlaka simplement « pour s'abriter de la pluie », comme me le disent depuis le rond-point ceux qui cherchent à dénigrer le lieu. D'autres interprétations de la sociologie indigène sont plus fines : « ils viennent parce qu'il n'ont pas *un endroit pour qater*. » Ce dont ces jeunes hommes sont privés du fait de leur condition, ce n'est pas d'un abri mais d'une vie sociale gratifiante, telle que celle qui se trame dans la fréquentation des parties de qat. C'est cela que le Mamlaka de Ziad leur apporte, et c'est là que se construit son autorité, à la manière du chef de famille qui partage le *diwan* avec ses cadets. Sans la venue d'invités distingués tels des étudiants et, bien entendu, un ethnologue, Ziad et ses voisins sont véritablement « entre frères », sans hiérarchie déterminante. Par contre dès qu'un invité entre, le « frère » se lève et cède sa place aux cotés de Ziad. D'une manière générale, ce sont les « frères » qui se préoccupent du confort des hôtes par toutes les manières rituellement établies. Car lorsque le Mamlaka devient *diwan* et cesse d'être *locanda* (Salon public), alors les frères n'ont plus qu'à choisir entre une position d'hôte qu'ils ne peuvent soutenir -ils ne font pas partie du « happy few » qui est célébré dans toute séance de qat, comme dit Jean Lambert- et une position d'intime inférieur, remplissant les fonctions généralement dévolues aux petits frères.

Le Mamlaka de Ziad est le fondement de l'autorité de Ziad en tant qu'il constitue un dispositif social qui lui permet de convertir son capital symbolique scolaire en capital symbolique « de quartier ». Car il ne va pas de soit que le capital scolaire de Ziad soit reconnu au sein du quartier, chez une population qui cultive plutôt une certaine défiance vis-à-vis des « premiers de classe » (si l'on se fie à l'antipathie de Khaldun).

Ce n'est pas tant le prestige (bien relatif) associé à la condition d'étudiant qui fait la supériorité symbolique de Ziad. Les jeunes étudiants ne sont pas à proprement parler dans une meilleure situation économique, car la condition d'étudiant va de pair avec une grande dépendance vis-à-vis du milieu familial. Ce qui nous paraît déterminant, c'est que la visite d'étrangers, au sein d'une population qui a plutôt tendance à se refermer sur elle-même, instaure (hospitalité oblige) l'unité des « frères du quartier ». Et met Ziad à leur tête.

Non seulement ce dispositif place les « jeunes » dénués de capital symbolique sous la « tutelle » de Ziad, mais parallèlement, il marginalise les membres du quartier qui en sont dotés. Ainsi les stratégies de Bassam et de Wa'il, qui visent à faire valoir leur prestige social acquis dans le monde extérieur, sont neutralisées par le fait d'avoir à choisir entre un statut d'hôte, respecté mais étranger, et un statut de « (petit) frère », indigène mais asservi. Lorsque Bassam ou Wa'il visitent le Mamlaka et que des amis personnels de Ziad sont présents (étudiants), ils ont à cœur de s'affirmer parmi les « ténors⁴¹ » de la conversation, de faire la preuve de leur aisance oratoire et de leur légitimité sociale au sein des convives. Mais cette aisance les rattache symboliquement au monde des étudiants et à l'extérieur du quartier. En marquant leur distance par rapport aux jeunes les plus dominés, elle participe en fait à l'autorité de Ziad en

⁴¹L'expression est de Jean Lambert.

les contraignant dans leur affiliation symbolique à la personne sociale de Ziad.

Ainsi Ziad parvient dans son Mamlaka à imposer des logiques subtiles d'hospitalité qui lui garantissent que les acteurs les plus distingués renforcent son autorité au lieu de la déstabiliser, même s'ils sont du quartier. Nous parlerons à ce propos de « collaboration symbolique », étant entendu que par ailleurs Wa'il et Bassam se gardent bien de contribuer à l'autorité de Ziad.

8.4 Conclusion partielle : faire bonne figure.

Au terme de cette partie consacrée à l'ancrage spatial de l'autorité de Ziad, résumons brièvement notre propos.

L'autorité de Ziad est une autorité assumée et revendiquée *formellement*.

Ziad se distingue d'abord par l'habillement (toujours très soigné), par le posture et par toute une foule de détails qui font sa prestance lorsqu'il se trouve dans le Mamlaka.

Ensuite Ziad revendique un titre, celui de Za'im. Ce titre lui est difficilement attribué au premier degré mais peut l'être au second. On observe une situation d'ambiguïté entretenue, qui permet que Ziad puisse *de bonne foi* prendre au sérieux l'appellation, tandis que d'autres peuvent *de bonne foi* la considérer comme une boutade.

A cela s'ajoute un trait tout à fait marquant de la personnalité de Ziad. Celui-ci se démarque constamment par le fait qu'il ne se sent à peu près jamais redevable de personne :

- Au niveau financier : on paye pour Ziad et il ne rembourse pas. Il n'est jamais endetté.
- Pour les requêtes, Ziad les formule sous forme d'ordre ou les obtient de façon détournée.
- Sur le plan moral, Ziad ne s'excuse pas.

Bien entendu, cette observation ne se fonde pas ici sur les normes morales qui sont celles de notre milieu en termes de réciprocité⁴², nous voulons simplement souligner le fait que *vu de l'extérieur* (par exemple pour Tahir), Ziad passe pour « sans-gêne » (*qillat al-haya*).

Précisons cependant : au lieu de dire qu'il ne se sent jamais redevable, il serait plus exact de dire qu'il *n'est* jamais redevable de personne, car c'est la situation sociale tout entière qui fait cela, pas seulement lui. Du fait de sa position d'autorité, Ziad est *de facto* soustrait des cycles de réciprocité de la vie sociale du quartier.

La question qui se pose est alors : quelles conditions rendent possible l'acceptation par les autres de ces marques formelles de l'autorité ?

Nous répondrons d'abord que cette tolérance relève déjà en soi de l'autorité de Ziad : comme nous l'avons vu, même les membres du quartier les moins dominés se soumettent passivement et ne protestent pas. D'ailleurs en ce qui les concerne, c'est tout ce en quoi l'autorité de Ziad consiste, car Ziad ne leur demandera jamais plus que d'exprimer un accord tacite. En outre, cette *absence d'opposition* n'est jamais présentée comme de la *soumission* par ceux qui la pratiquent,

⁴²Nous avons d'ailleurs remarqué en 3.3 que l'argent faisait l'objet au Yémen d'un traitement tout à fait spécifique.

mais comme une forme de « respect » (*ihitiram*)⁴³. Ziad lui-même ne parle qu'en termes de « respect ». C'est seulement en parlant des autres qu'on dit qu'ils « s'écrasent » devant Ziad : « parce qu'ils ont peur... »

Ensuite remarquons que l'autorité de Ziad a des limites. Il s'agit là d'un point crucial, car son autorité ne peut exister que si elle est localisée. Jamais Ziad ne pourrait obtenir la « collaboration symbolique » de ses rivaux en dehors de l'espace du quartier. Jamais il ne pourrait préserver l'apparence formelle d'un pouvoir absolu sur le Rond-Point...

Or tout est là : Ziad ne fréquente que les lieux au sein desquels il peut conserver les *attributs formels* de son autorité, à savoir le Mamlaka, les rues du quartier (surtout le soir, quand elles sont désertes) et le Rond-Point pendant la nuit. De cette manière Ziad parvient effectivement à « rester fidèle à une certaine image de soi »⁴⁴. *Il n'est en fait jamais confronté directement à l'ironie des autres.*

Ceci étant dit, on devine que l'autorité de Ziad sur l'ensemble du quartier ne repose pas simplement sur les formes d'hospitalité qu'il instaure dans le Mamlaka. Si les espaces du quartier, et en particulier Shari' al-Mashru', passent pour une extension du Mamlaka, c'est qu'il exerce sur ces espaces un contrôle social depuis le Mamlaka.

9 Occuper le terrain.

9.1 Les exigences du contrôle social.

Les dynamiques auxquelles cette étude s'intéresse sont ancrées dans l'îlot d'habitation comme entité d'appartenance sociale. On voit avec l'exemple de Waddah (p. 37) que les histoires propres à chaque îlot ne sont pas indépendantes les unes des autres : l'allégeance de celui-ci aux « aînés » de son propre quartier, dont la renommée s'étend à tout le Hawdh (selon lui à tout Ta'izz), joue nettement en sa faveur. Cependant il ne peut tirer parti de cet atout qu'à condition « d'occuper le terrain ». Pour Bassam et Wa'il, l'étendue géographique de leur sociabilité joue contre eux, pas seulement symboliquement mais aussi tactiquement, parce qu'elle les empêche de mener le contrôle social indispensable à toute position d'autorité.

Occuper le terrain, c'est à la fois être toujours là pour rendre service et pouvoir se rendre indispensable. Car celui qui est au courant dès la première heure a les moyens d'influer sur le cours des choses, à l'heure où l'affaire n'est pas encore connue de tous, tandis que celui qui se couche trop tôt apprend par la rumeur, quand il est déjà trop tard.

Il faut être là, disponible à chaque instant pour être celui qui règle les problèmes, celui à qui on vient parler et celui qui donne les conseils. Celui qui travaille, ou qui sort du quartier pour aller qater, ne peut pas assurer ce rôle là. Celui dont les parents s'inquiètent, qui doit rentrer chez

⁴³Ce faisant, ils renforcent précisément la rhétorique sur laquelle Ziad fonde spécifiquement son autorité... Il y a donc véritablement collaboration symbolique.

⁴⁴« le sens de l'honneur », Bourdieu [5]

lui après dîner, est lui aussi « hors-jeu » a priori car c'est le soir et la nuit que les informations circulent et que les affaires se trament...

9.2 Les nuits de Shari' al-Mashru', coulisses de la vie de quartier.

Le soir c'est Shari' al-Mashru' qui est le centre de l'activité sociale propre aux *shebab*. C'est une rue longue et large, quasiment pas fréquentée le soir (les minibus ne circulent plus) et dotée de l'éclairage public. Plus haut, au niveau du *mashru'* (usine de retraitement) proprement dit, les jeunes s'installent adossés au mur d'enceinte par petits groupes. A ce niveau le trottoir est planté d'arbres. Ceux du quartier al-'Adawi se rassemblent systématiquement au pied de l'immeuble de Nashwan (en E2 sur le plan page 4), au niveau des locaux occupés par les travailleurs étrangers. Ils sont généralement une petite dizaine. La plupart s'installe en ligne, le dos à la façade. Quelques parpaings recouverts de couvertures font office d'accoudoir pour qater confortablement, abrités de la pluie par les balcons. Quand il ne pleut pas, certains s'assoient devant le trottoir à même le goudron, de manière à former un cercle plus propice à la discussion. Ziad se tient également avec eux.

La plupart de ces jeunes sont des habitués de la pièce de Ziad, si bien que ce regroupement est un peu une extension du Mamlaka. En même temps d'autres personnes sont là, qui ne le fréquentent pas ou très occasionnellement, en particulier quelques jeunes qui habitent l'immeuble en question et qui sont donc un peu plus « chez eux » que Ziad. Ce sont eux qui fournissent les couvertures et les parpaings qu'ils rangent chez eux dans la journée, parfois aussi un petit transistor branché à l'aide d'une rallonge. Autrefois Nashwan accueillait ses amis sur le toit de cet immeuble, à une époque où Ziad n'avait pas la même influence et où il restait seul dans son Mamlaka. Nashwan a mis fin à ce rendez-vous il y a un ou deux ans, entre autres à cause des plaintes des autres habitants de l'immeuble, mais les jeunes continuent de se retrouver au pied de l'immeuble.

En somme à la différence du Mamlaka, ce regroupement n'est pas à l'initiative de Ziad et sous son hospitalité. Par conséquent l'autorité qu'il exerce dans cet endroit est moins absolue, surtout elle se fait plus discrète : Ziad n'exige pas qu'on lui rende un service à chaque instant, il ne revendique pas la meilleure place, sur les plus beaux cousins. Le plus souvent il s'accroupit devant les autres, à côté du trottoir, manière de ne pas vraiment s'installer pour la soirée. Ziad fait en sorte de ne jamais se trouver en position d'être l'hôte de quelqu'un (au sens d'invité, *dhayf* en arabe). Néanmoins il lui est indispensable d'être présent.

Cette heure là est une heure cruciale. Contrairement au diwan, dans lequel les conversations particulières sont proscrites, Shari' al-Mashru' est le théâtre d'un manège ininterrompu de confidences et de cachotteries. Deux personnes se lèvent, parfois trois, généralement à la demande de l'un d'entre eux. Ils vont s'asseoir un peu plus bas, dix minutes, puis reviennent l'air de rien. D'autres vont « faire un tour » (« -*Yalla natamasha!* ») : ils s'éloignent vers le bas, tournent dans une des ruelles, réapparaissent une demi-heure plus tard en haut de la rue ou

inversement. Les rues des alentours sont désertes, on s'aventure dans les quartiers voisins et vers l'emplacement historique du Hawdh, plutôt que de descendre sur le rond-point, toujours animé même au cœur de la nuit. Si l'on veut débattre d'une affaire ou discuter personnellement, c'est à cette heure là qu'il faut le faire, non pas dans l'après-midi en se démarquant grossièrement de l'assemblée avec laquelle on qate.

La fréquentation de Shari' al-Mashru' est indispensable à Ziad pour plusieurs raisons. D'une part, c'est un moment privilégié de la journée pour solliciter personnellement quelqu'un ou pour être sollicité. D'autre part on dit de Ziad qu'il est un très fin manipulateur⁴⁵ : « Il t'utilise sans même que tu t'en rendes compte ! » Mais il ne peut agir qu'à condition d'avoir le maximum d'informations. Faute de savoir exactement ce qui s'est dit, l'important est de savoir qu'un tel et un tel se sont parlés.

Ziad saura bien se renseigner : sur notre terrain, l'ethnologue n'est pas le seul qui ait ses informateurs...

Shari' al-Mashru' constitue en quelque sorte l'envers du Mamlaka, sa face nocturne. C'est là que se trament les intrigues, que se développent les conflits latents qui finiront par apparaître au grand jour. C'est là aussi que les « duels » sont organisés, lorsque deux jeunes ont décidé de régler leur différent par les poings. C'est donc là que tout se joue⁴⁶.

Shari' al-Mashru' pendant la nuit, c'est le seul moment où les jeunes du quartier se retrouvent véritablement entre-eux. Symboliquement, c'est le seul lieu qui n'appartient qu'à eux, car ils sont les seuls à passer la nuit dehors. Il s'agit d'une pratique sociale originale, qui ne se définit pas *par référence* aux pratiques de la société établie (à l'inverse des après-midi dans le Mamlaka, on l'a vu). C'est le seul moment des discussions-vérités, dans lesquelles on aborde « franchement » les questions auxquelles on s'intéresse. C'est donc également le moment où l'on fait mine d'aborder franchement, c'est-à-dire le moment pour la ruse et la duperie, ainsi que pour l'action politique officieuse.

Remarquons également que la sociabilité de Shari' al-Mashru' est en fait la principale expérience commune et exclusive à cette petite société de jeunes chômeurs. C'est elle qui fonde objectivement la communauté en étant véritablement génératrice de lien social. A l'inverse le Mamlaka est un lieu de mise en scène sociale, celui de la production symbolique d'une image de soi valorisante, tant bien que mal, en *interface* avec le monde social global.

⁴⁵Encore une fois, ce sont les plus « dominés » qui produisent ce type d'analyse en termes de tactique et de ruse. Les autres, comme Bassam ou Wa'il se contentent d'exprimer leur mépris pour ces « histoires de Za'im ». Evidemment, l'autorité de Ziad ne serait rien si elle ne parvenait à empêcher que de tels discours parviennent à l'oreille de l'Ethnologue... De fait je ne recueille ces analyses (et chez pas mal d'acteurs) qu'à partir du moment où l'autorité de Ziad est très affaiblie (voir partie V).

⁴⁶Nous ne pouvons donner pour l'instant d'exemples précis. Disons simplement que c'est ici qu'il faudrait situer les tractations sinueuses qui ont sans nul doute précédé et suivi l'affaire de la *sulh* qui va nous intéresser maintenant. Que l'ethnologue soit au courant de ce qui s'y passe relève bien entendu de l'exception ; nous n'en avons une idée précise que dans le cas des intrigues qui ont entouré ma présence... Voir notamment dans la partie V les événements relatés en 14.4.

Quatrième partie

L'autorité de Ziad : un pouvoir performatif.

Nous avons constaté que l'autorité de Ziad est reconnue au sein d'une zone centrée sur le Mamlaka et qui s'étend au quartier d'habitation. En pratique, nous avons montré que Ziad *revendique* un titre, ainsi que ses attributs formels. Cette revendication n'est tolérée qu'au sein d'un espace dominé où Ziad obtient la « collaboration symbolique » de tous. Enfin jamais Ziad ne se trouve confronté directement à une contestation symbolique, dans la mesure où c'est précisément au sein de cette zone qu'il se cantonne.

Jusqu'à présent, nous avons surtout cherché à comprendre ce qui rendait possible une telle revendication, notamment en analysant les formes d'hospitalité instaurées au sein du Mamlaka et en les contextualisant à la lumière de la condition sociale des acteurs.

A partir de maintenant, nous voudrions nous concentrer moins sur le contexte extérieur que sur une appréhension « de l'intérieur » de cette autorité de quartier. Nous nous attacherons notamment à comprendre l'état d'esprit des différents acteurs, puis celui de Ziad lui-même.

Lorsque Ziad définit le concept de Za'im, il insiste sur un point précis : le Za'im ne force pas son autorité ; au contraire son autorité s'impose d'elle-même, parce qu'elle suit la logique de la raison (*mantiq*). Ziad a donc la faculté de *persuader* son entourage.

Il ne faudrait pas réduire cette conception de l'autorité défendue par Ziad à un discours d'auto-légitimation. En effet elle a pour elle la sanction de l'expérience. Ziad sait pour l'avoir remarqué que les jeunes de son entourage le suivent sans qu'il les y force, il sait qu'il n'a souvent pas même à formuler une demande pour obtenir ce dont il a besoin ; en pratique en effet, les désirs de Ziad sont des nécessités.

A notre tour, observons que son entourage se *conforme* à la *lecture de la situation* que Ziad impose, en termes d'autorité, de besoins, de nécessités. En fait il faut comprendre le pouvoir de Ziad comme un pouvoir de mots. Ziad a le pouvoir de dire, de *qualifier* les situations. D'ailleurs c'est Ziad lui-même qui se proclame Za'im, il charge le terme d'une signification qui lui est propre, les autres ne faisant qu'accepter la situation telle que Ziad l'a définie. En somme on aboutit à la constatation suivante :

Il suffit que Ziad se proclame Za'im pour que son entourage le considère Za'im. Dans la suite, nous nous référerons à cette idée en parlant d'autorité *performative*⁴⁷.

Dans le sens où nous l'entendons, cette capacité performative renvoie ni plus ni moins à ce que le sens commun nomme le « charisme » : il s'agit d'une capacité à influencer les autres, à

⁴⁷Le terme est emprunté à la linguistique, où il désigne certains énoncés dont la validité réside dans le seul fait qu'ils ont été prononcés. Exemple : le maître de cérémonie qui déclare « La séance est ouverte ! » et effectivement, la séance est ouverte.

obtenir leur ralliement à sa propre *vision*.

Bien entendu cette faculté n'est pas absolue : comme nous l'avons vu, ce phénomène d'autorité est circonscrit dans l'espace. Comme en mathématiques, nous dirons que cette faculté « performative » fonctionne dans un *voisinage* autour de Ziad, dans un espace dont on a vu qu'il est à la fois espace physique et espace social : on sent bien que ce phénomène n'est possible que dans la mesure où les individus en présence sont rassemblés par une condition sociale commune.

La situation socioéconomique de cette population constitue la condition objective qui permet que Ziad se déclare Za'im de manière crédible. Encore nous faut-il comprendre précisément en quoi le discours produit par Ziad se trouve-t-il en adéquation avec ces conditions. C'est ce que nous allons chercher à faire à présent.

10 *As-Sulh* ou la production symbolique des catégories.

Dans cette section, nous allons montrer comment un rituel de médiation (*sulh*) permet à Ziad de construire symboliquement à la fois le quartier comme collectif et son statut d'aîné au sein de celui-ci.

Mais d'abord il nous faut introduire le principal protagoniste.

10.1 Abdallah, ou la violence souterraine.

Abdallah est un jeune homme souriant, assez discret « au premier abord ». Longtemps il reste muet en ma présence, se contentant de suivre la conversation que je mène avec Ziad ou d'autres de ses amis, des étudiants comme Fuwواز ou Abderrahman. Abdallah me regarde sans rien dire, l'air interdit, il m'adresse juste de larges sourires, un peu à la manière d'un enfant. Lorsque par la suite je croise Abdallah sur le rond-point, devant le magasin de Khaldun, il prend toujours un air juvénile et son regard semble pétiller d'une joie innocente mais qui n'oserait s'exprimer. Le lieu semble lui imposer une réserve qui prend la forme de la timidité.

Abdallah passe le plus clair de son temps à l'intérieur du quartier al-'Adawi. Comme les autres *shebab*, on le croise dans la rue du Mashru' en fin de matinée, souvent assis devant l'épicerie du quartier avec quelques amis, tandis que les plus jeunes jouent au ballon ou à la marelle. L'après-midi, c'est le plus souvent dans le Mamlaka de Ziad qu'il vient s'asseoir, pas forcément pour qater d'ailleurs, car il fait régulièrement des pauses de quelques jours sans qat. Le soir, il « traîne » jusqu'à tard avec les autres sur le trottoir de la rue du Mashru', un peu au-dessus de l'épicerie.

C'est au sein de ces lieux où il a ses habitudes que l'on peut voir Abdallah plaisanter ou discuter plus à son aise, mais il reste un jeune calme et « bon enfant », qu'on voit rarement dans la surenchère, la fanfaronnade ou la provocation. C'est pourtant de lui qu'émane la première

irruption de violence dont j'ai connaissance dans le quartier. Naturellement je n'assiste pas directement à l'incident⁴⁸, seulement à une partie des procédures et des discussions qu'elle occasionne et qui sont nombreuses, car l'affaire est grave : de l'avis de tous, on a frôlé le drame.

Le 6 septembre, lorsque je monte en milieu d'après-midi au Mamlaka, la pièce est remplie d'une douzaine de personnes, exclusivement des jeunes du quartier, qui assistent au règlement d'un conflit violent qui a opposé Abdallah à Wa'il. Abdallah a le visage ouvert à plusieurs endroits, Wa'il porte un bandage sur le front. C'est Ziad qui a été chargé d'arbitrer leur réconciliation (la *sulh*), sous l'œil attentif des pairs.

J'avais immédiatement perçu Wa'il comme un bagarreur, un dur qui savait se faire respecter. Pourtant c'est Abdallah qui semble avoir commencé à taper. Selon la version que je recueille par la suite chez Omar, un des témoins, la bagarre a éclaté à la suite d'une querelle assez insignifiante dans la rue du *Mashru'* : le petit frère d'un jeune qui « traîne avec Wa'il » a lancé quelque moquerie au passage d'Abdallah, qui l'a corrigé en le frappant. Le petit a récidivé et s'est encore fait taper, suite à quoi il est allé chercher son frère. S'en est suivi une dispute entre Abdallah et l'ami de Wa'il, dont Wa'il s'est mêlé en remarquant : « si les blagues du petit t'ennuient, ne le provoque pas en retour ! » « Ce n'est pas ton affaire » a répondu Abdallah à Wa'il, qui a conclu « Je veux juste te conseiller... ». A cette dernière remarque Abdallah a sauté sur Wa'il et la première bagarre a commencé. Quand Omaret d'autres jeunes présents les séparent, Abdallah a déjà frappé Wa'il au visage avec une pierre et celui-ci a sorti sa *gambiya* de sa gaine⁴⁹

Abdallah le dit lui-même : il est devenu fou. Lors de la *sulh*, il apparaît sincèrement désolé et jure à plusieurs reprises (« *Uqsim billah!*») qu'il a été pris par le diable (*ash-shaytan*). Abdallah s'accuse et se mortifie avec une sincérité confondante ; devant ses pairs il plaide pour son pardon avec une émotion tangible. Dans la soirée du lendemain encore, alors que Ziad et moi rentrons d'un tour dans les rues du quartier, nous croisons Abdallah à l'entrée de la rue du *mashru'*. Nous nous asseyons sur le bord et ils reviennent ensemble sur l'incident. Durant une heure environ, Ziad fait la morale à Abdallah : il a failli commettre un meurtre, il lui faut maîtriser sa violence. Ziad l'engage à réfléchir, à être musulman⁵⁰

⁴⁸En faisant diversion, la présence d'un étranger aurait vraisemblablement évité que la querelle initiale ne dégénère en bagarre.

⁴⁹Sortir sa *gambiya* de sa gaine est un geste codifié culturellement. Il symbolise la rupture du lien social et le passage à une logique de violence qui requiert absolument l'intervention d'un tiers.

⁵⁰A travers le style indirect libre que j'utilise pour rendre compte des paroles de Ziad, il s'avère bien difficile de faire sentir la place qu'occupe la référence à l'Islam et le vocabulaire islamique dans les prises de positions de Ziad, comme d'ailleurs dans tout discours d'ordre normatif au Yémen. Il est bien-sûr important de conserver des indices qui rappellent que le message est adressé en termes islamiques, pourtant je crois que ces indices sont susceptibles de provoquer une certaine confusion chez le lecteur non-musulman, tant est avérée l'incapacité de la majorité des Français à penser l'Islam comme un langage, comme un vecteur de valeurs au même titre que toute idéologie normative. D'ailleurs peut-être vaudrait-il mieux retenir seulement l'importance de la dimension normative dans les paroles de Ziad, plutôt que d'insister sur une forme aux évocations trop prégnantes pour être « court-circuitables » aisément (voir à ce titre mes propres difficultés en 13.4).

Et ce d'autant qu'à l'échelle à laquelle nous observons cette histoire, et à ce stade, toute approche strictement

et à prendre conscience des liens qui l'unissent aux autres jeunes du quartier. Il insiste sur « l'amour » que chacun d'entre eux porte à chacun de ses « frères » du quartier, un amour qui va de soi entre « gens biens » (Ziad utilise le concept de « frères par l'Islam », *ikhwan bil-islam*). Cet amour devrait leur faire relativiser leurs différents : quoi que dise Wa'il, *on sait bien qui est Abdallah*, et on le respecte ! D'ailleurs les gens ne prennent pas au sérieux ce que dit Wa'il, donc ça n'a pas d'importance, il vaut mieux qu'il s'éloigne sans répondre s'il y a un problème.

Abdallah apparaît profondément touché par les conseils de Ziad. Il l'écoute avec un regard plein de gratitude, comme émerveillé par ses paroles. C'est toujours le même air juvénile mais avec les yeux écarquillés d'admiration, il s'exclame en secouant la tête : « J'étais comme fou, j'agissais comme un animal ! » tandis que Ziad confirme : « Moi je me suis dit : Abdallah ? ! Comment est-ce possible ??? ».

Durant les 20 minutes auxquelles j'assiste avant que la médiation ne se termine et que l'assemblée ne soit dissoute, c'est principalement Ziad qui parle. Une partie des débats m'échappe, mais un certain nombre de points sont manifestes.

D'abord je suis frappé par l'habileté rhétorique de Ziad, qui s'épanouit ici pleinement. Il est parfaitement à l'aise dans ce rôle de médiateur et dirige brillamment la séance. Son statut de maître de cérémonie n'est contesté par aucun, il n'est jamais interrompu et c'est lui qui interpelle solennellement les « frères » du quartier les uns après les autres pour leur demander leur avis.⁵¹

Au niveau du contenu, les propos de Ziad n'interpellent pas seulement Wa'il et Abdallah, il s'adresse à l'ensemble des jeunes présents, les mettant face à leurs responsabilités dans l'évitement de telles violences. C'est le principe même de la médiation que d'avoir lieu devant les « frères », mais ici les jeunes du quartier ne sont pas seulement mis à témoin, ils sont constitués en tant que « quartier ».

10.2 Etre bien de son âge.

Cette incident illustre bien le statut de grand-frère qui est –dans une certaine mesure– celui de Ziad dans son quartier. Abdallah a deux ans de moins que Ziad ; cette différence d'âge est invoquée, implicitement chez Ziad, explicitement chez Abdallah (« Il est mon aîné »), pour justifier cette autorité. Le terme *petit* frère n'est d'ailleurs jamais utilisé, il est trop abaissant, mais Ziad est qualifié gravement de « grand frère » en certaines occasions. Lui se contente de parler de « frères », ce qui est d'ailleurs la norme parmi ce groupe d'amis.

Cette simple constatation nous amène à faire une remarque qui servira à introduire deux clés de lectures qui guideront notre analyse dans cette partie. Le statut « d'aîné » au sens

politique est hors de propos.

⁵¹Il me demande à moi aussi mon avis. Comme je n'ai assisté à rien et que j'ai du mal à suivre les débats, je dis que je n'ai aucun avis. Mais cette anecdote illustre bien la manière dont Ziad m'intègre dans le cérémonial qu'il instaure avec les jeunes du quartier. Nous y reviendrons.

propre suppose à la fois l'appartenance à une même fratrie et une différence d'âge. Or ni l'une ni l'autre ne va de soi dans le cas présent.

Ziad a 25 ans, Abdallah en a 23 : dans bien des cas cette différence d'âge passerait inaperçue. Quant à ce que deux jeunes du même quartier se considèrent comme des frères, cela n'est absolument pas automatique.

Les écarts d'âge jouent évidemment un rôle indéniable dans les phénomènes d'autorité au sein du quartier. Il importe néanmoins de ne pas se limiter à considérer cette variable dans sa dimension objective, mais comprendre la signification subjective qu'elle prend pour les acteurs. Bien que le sens commun n'a de cesse de renvoyer l'âge à des critères biologiques naturels, il reste un paramètre éminemment manipulable par les acteurs, ne serait-ce que parce qu'il n'est jamais déterminable exactement (sauf à consulter l'état civil, s'il existe). Cela est d'autant plus vrai au Yémen : l'anniversaire n'y est pas célébré et on ignore souvent sa date de naissance, même quand on appartient aux jeunes générations. On la situe parfois en référence au calendrier islamique (« C'était à la fin du Ramadan, l'année ou le Ramadan tombait en hiver... »). Par ailleurs les rythmes scolaires sont très variables : l'âge d'entrée à l'école n'est pas fixe et les interruptions d'étude sont fréquentes. Par conséquent l'évaluation de son âge propre et de l'âge des autres est souvent influencée par des critères qui ont trait à la situation sociale de l'individu, notamment à sa situation professionnelle et matrimoniale. Parce qu'il est doté d'une signification sociale qui n'est pas vraiment contrebalancée par l'expérience récurrente d'un âge mathématiquement déterminé, l'âge est surtout, en dernière analyse, ce que l'on en fait.

Ainsi l'âge n'est pas une donnée, ou pas seulement. L'âge est surtout une pratique symbolique, un positionnement social. C'est une question de statut car l'âge, en tant qu'il passe pour une donnée naturelle, permet de naturaliser et de légitimer un mode de vie. En ce qui concerne les jeunes auxquels cette étude s'intéresse, tous contraints peu ou prou à l'oisiveté par la crise économique, certains cherchent manifestement à acquérir un statut d'homme établi malgré leur situation de dépendance à l'égard de leurs proches. D'autres cherchent au contraire à normaliser cette dépendance en « faisant durer » symboliquement la période de l'enfance...

Cette optique va de pair avec une certaine attitude face à la perspective d'une intégration dans le monde du travail, qui est vécue et perçue comme un manque de motivation et d'ambition personnelle. Néanmoins il importe de comprendre que ces dispositions, qui se donnent comme subjectives, sont objectivement fondées socialement⁵². Dans une société où l'on est homme qu'en étant homme marié, il semble crucial de percevoir en particulier les implications matrimoniales de la crise économique, non seulement à l'échelle individuelle mais aussi à l'échelle familiale. De plus en plus les filles à marier sont inaccessibles financièrement, et la configuration familiale joue manifestement un rôle important pour plusieurs d'entre eux, car il est de règle que chacun des fils de la famille se marie quand vient son tour. Considérons précisément le cas d'Abdallah :

⁵²Cette formalisation en termes de *dispositions* renvoie à Bourdieu [5].

A quand le mariage d'Abdallah ? Configuration familiale et ambition professionnelle.

Fils d'un conducteur de taxi collectif, Abdallah est le dernier de trois frères.

L'aîné a 28 ans. Il est depuis plusieurs années à Sanaa où il a trouvé un bon travail et gagne bien sa vie. Seulement il semble qu'il n'est pas pressé de se marier. Abdallah le soupçonne d'espérer se marier avec une étrangère, une Egyptienne ou une Libanaise.

Le second, Ibrahim, a 25 ans. Il interviendra dans mon enquête mais ne fait pas du tout partie de cette bande de jeunes du quartier. Il se définit lui-même comme un garçon sans histoire, qui mène sérieusement sa vie en espérant se marier le plus tôt possible. Il a d'ores et déjà trouvé un travail de nuit dans une imprimerie de la ville et ne dilapide pas ses économies dans le qat. Son principal loisir est d'arpenter l'avenue du 26 septembre, bordée de vitrines de prêt-à-porter et surnommée *shari' al-hob*, la rue de l'amour. On s'y promène entre amis et entre amies (entièrement voilées), s'efforçant de croiser un regard, de chuchoter au passage un mot doux, au fil des jours et des allers et venues, dans l'espoir de recueillir un numéro de téléphone...⁵³

A 23 ans, Abdallah n'a jamais travaillé bien longtemps. Interrogé sur ses projets d'avenir, il me dira vouloir faire du *dikor*, c'est-à-dire travailleur journalier dans la peinture des appartements et éventuellement dans la réalisation de frises de plâtre. Autant dire un travail absolument pas qualifié, qu'il a d'ailleurs déjà pratiqué à quelques occasions. On ne peut pas vraiment parler de projet d'avenir.

On comprend donc que la différence d'âge entre Ziad et Abdallah ne constitue pas en tant que telle un facteur déterminant dans l'établissement de cette relation d'autorité. Cette différence d'âge est rendue pertinente socialement par des situations radicalement différentes objectivement, et dont la différence d'âge n'est qu'un aspect parmi d'autres : Ziad a acquis un capital scolaire certain, bien qu'il peine pour l'instant à le valoriser sur le marché du travail ; son frère est marié depuis longtemps, il est donc le prochain sur la liste. . .

En somme la différence d'âge est vécue subjectivement en fonction de critères objectifs qui dépassent l'âge biologique. L'âge est *produit* socialement à travers des comportements qui sont présentés comme ses attributs « naturels » (fondant un statut légitime), mais qui en réalité sont largement déterminés par des paramètres purement sociaux.

Nous reviendrons sur l'importance de la question matrimoniale, aussi bien en tant que facteur objectif que sur le plan symbolique (voir page 89). On ne peut en effet dissocier la dimension économique de ses conséquences sur le marché du mariage, le célibat venant en quelque sorte sanctionner l'impotence professionnelle.

Pour l'instant, contentons nous de rapprocher le profil d'Abdallah de celui de Omar, un autre habitué du Mamlaka. En effet celui-ci se trouve dans une configuration familiale très similaire.

Omar a 23 ans ; il est le frère d'Abderrahman, 27 ans, dont le mariage m'amène dans le

⁵³Pour un aperçu des stratégies de séduction mises en œuvre par la jeunesse dans un espace public à forte ségrégation sexuelle, on pourra consulter le travail d'Annie Tohmé [37].

quartier. Abderrahman est diplômé de l'université en français. Il est fiancé depuis 10 ans et le contrat est signé depuis 6 ans. Ainsi pendant 6 ans il a payé une « pension » à sa future femme. Ce n'est que cette année qu'il a pu mener à bien ce mariage, maintenant que son poste d'enseignant à la fac d'Aden lui donne la stabilité nécessaire pour s'endetter.

Omar a un autre grand frère qui travaille à l'armée : Ali a 25 ans, exactement comme le deuxième frère d'Abdallah. Mais par rapport Abdallah, Omar a déjà une petite expérience professionnelle : il a tout de même travaillé 2 ans dans un magasin de meubles et je le verrai fin octobre partir à Sanaa pour travailler comme réceptionniste dans l'hôtel de son oncle. Si l'on cherche dans la position sociale du père un élément d'explication, il faut remarquer que le père d'Abdallah est chauffeur de taxi collectif⁵⁴ tandis que celui d'Abderrahman, qui a étudié en Egypte, reçoit une pension de mutilé de guerre après une courte carrière d'officier.

Omar partage avec son grand frère une certaine aisance oratoire, bien qu'elle s'exprime différemment. Abderrahman est toujours prompt à discourir des affaires politiques dans les *diwan* qu'il fréquente. Il prend toujours la défense du Parti du Congrès, au pouvoir, face à Ziad qui penche plus vers le Parti de la Réforme, de l'opposition islamiste (sans que cette sensibilité ne représente plus qu'un embryon d'engagement politique, pour l'instant en tous cas). Pour Abderrahman comme pour Ziad, les discussions politiques sont l'occasion de faire la démonstration d'un certain sens des responsabilités, pour le premier en lien avec l'engagement de son frère et de son père dans l'armée yéménite, pour le second en cohérence avec son attention affichée pour les valeurs de l'Islam.

Chez Omar, cette veine d'orateur se manifeste dans d'autres domaines : ceux de la poésie et de la musique. Omar chante Fayrouz, Amr Diab et les poètes Irakiens pour le plaisir de ses amis, groupés dans le calme nocturne sur le trottoir de la rue du *Mashru'*.

Dans cette petite société de quartier, le registre des discussions participe manifestement de la production symbolique des âges. La poésie, bien qu'appréciée par tous, est surtout investie par les plus « jeunes » qui composent leurs vers et les déclament, le soir venu, à l'air libre des rues désertes. L'après-midi, au sein du Mamlaka, ils laissent les plus « mûrs » débattre des affaires politiques, assistent sans participer selon la répartition tacite de la « parole légitime »⁵⁵.

10.3 La parenté dans la vie sociale du quartier.

Dans un quartier tel que Harat al-'Adawi, les différentes familles ne sont pas reliées entre elles par des liens de parenté. Non seulement les différents groupes familiaux n'ont pas d'ancêtres communs, mais ils viennent le plus souvent de régions différentes et ne se marient pas entre

⁵⁴Cette information parcellaire ne permet cependant pas de déterminer l'histoire sociale de la famille d'Abdallah : ce n'est pas ce métier de chauffeur qui explique que la famille d'Abdallah soit implantée en ville. Je ne sais pas s'il exerce ce métier peu valorisé à la suite d'un licenciement récent (comme le père de Ammar) ou s'il a toujours échoué à poursuivre l'ascension sociale propre à cette famille urbaine.

⁵⁵L'expression est de Lambert [27].

eux. Même parmi ces jeunes qui sont nés en ville, on prend épouse dans le village d'origine de sa famille. Le lieu d'habitation n'intervient pas dans la sphère du mariage et de l'alliance, pas encore du moins, car le développement de ces villes est assez récent. Par conséquent l'îlot d'habitation ne constitue pas a priori une entité politique, un ensemble d'individus mus par des intérêts communs.

Néanmoins lorsque le quartier est constitué en collectif, la mobilisation se fait à travers un vocabulaire politique qui est celui de la parenté. On assiste alors à l'émergence d'une *parenté symbolique* : au sein d'un même quartier, « nous sommes tous des frères ».

Insistons sur le fait que cette parenté symbolique -au sein des espaces où elle s'applique- n'est jamais présentée comme étant de l'ordre du symbole. De manière tout à fait frappante, on fait au contraire comme si il s'agissait de parenté réelle. Parallèlement bien sûr, la parenté réelle n'a pas « droit de cité » au sein des dynamiques sociales que nous étudions. Au sein du Mamlaka, Ziad ne se comporte pas différemment avec Ammar⁵⁶ et avec Omar. Le lien de parenté de deux cousins, bien qu'il est connu de tous, reste implicite, il ne se manifeste pas explicitement dans les discours et les comportements. A l'inverse, la parenté symbolique est réaffirmée spontanément : dans ce quartier, nous sommes « une grande famille » ; Une image fréquemment utilisée est celle du quartier comme « une seule main », c'est-à-dire une entité solidaire et coordonnée comme les doigts de la main. Pour l'ethnologue, on explique que « nous avons grandi ensemble », on déclare avec emphase que « sa mère me considère comme son fils », tandis que les liens de parenté réels sont simplement mentionnés à sa demande.

Cependant il ne faudrait pas pour autant penser que la parenté *réelle* ne joue pas un rôle dans la vie du quartier. Dans le cas de Ziad, il est évident que ses cousins, Walid et en particulier Ammar, jouent un rôle crucial dans le contrôle social qui lui permet d'asseoir son autorité (ils lui racontent tout ce qu'ils entendent). Au moment où je séjourne dans le quartier, Abdallah est également un allié de Ziad mais il s'agit manifestement d'une alliance temporaire dans la mesure où 6 mois auparavant, Ziad et Abdallah se « battaient à mort ». Les membres d'une même famille sont contraints de jouer ensemble, comme l'indique cette anecdote racontée par Waddah :

C'était il y a plus d'un an, Waddah était encore à Ta'izz.

A cette époque Ali était lui aussi à Ta'izz, alors que par la suite il est parti à l'armée. Ali est le petit frère d'Abderrahman (27 ans) et le grand frère de Omar (23 ans). Il a 25 ans, le même âge que Ziad, et comme ce dernier il a une certaine influence dans le quartier. C'était lui que Mohammed Faysal et Wa'il étaient venu trouver pour régler un conflit qui les opposaient. Selon la tradition, chacun avait déposé sa *gambiya* en gage de respect de la médiation. Mais Ziad, qui voulait s'imposer comme médiateur, s'était débrouillé pour récupérer les gages (Waddah dit : il a pris les *gambiya* et est allé les vendre au marché

⁵⁶ Ammar et Ziad son cousins germains... et même un peu plus, car la mère de Ammar a fait un « mariage arabe » : La mère d'Ammar s'est mariée avec le fils de son oncle paternel, si bien que ce dernier est aussi consanguin de Ziad.

pour qater...)

Bref, il y avait menace d'un conflit ouvert entre Ziad et Ali. Ce dernier avait le choix entre laisser Ziad faire la médiation ou s'insurger contre lui et exiger restitution des gages. Ali va demander conseil à Waddah, qui l'incite à laisser Wa'il et Mohammed Faysal se débrouiller avec Ziad.

Waddah m'explique qu'il a en fait agi de la sorte parce qu'il était « lié à Ziad par les liens du sang ». Si Ali se fâchait, il y aurait conflit et Waddah serait forcé de prendre le parti de Ziad en dépit du fait que ce dernier avait tort. Pour éviter de se trouver dans cette position inconfortable, il minimise l'incident auprès d'Ali...

Sans forcément prendre pour argent comptant la logique proposée ici par Waddah, on voit comment de fait les deux cousins sont amenés à collaborer, forcés par les « liens du sang ». En effet, même si ces liens sont rarement mis en avant au sein du quartier, celui qui s'opposerait à son frère dans un conflit avec un voisin d'une autre famille serait particulièrement déconsidéré⁵⁷.

Nous reprendrons ici la distinction faite par Bourdieu entre parenté de représentation et parenté pratique. Il écrit : « La parenté de représentation s'oppose à la parenté pratique comme l'officiel s'oppose au non-officiel (...), comme le public, explicitement codifié dans un formalisme magique ou quasi juridique, au privé, maintenu à l'état implicite, voire caché ; le rituel collectif (...) à la stratégie. » ([5], p. 284)

Cette distinction entre l'ordre de la représentation et l'ordre pratique permet de bien saisir la nature de l'autorité de Ziad, c'est-à-dire le champ de ses ressources et ses domaines d'application. L'action que mène Ziad au cours d'une cérémonie de médiation lui permet d'agir sur l'ordre de la parenté de représentation. Mais dans la pratique, les liens de parenté réels sont effectivement mobilisés ; par exemple peut-être que la présence de Ammar parmi les témoins de la bagarre n'est pas pour rien dans le choix du médiateur.

Ce qui fait l'efficacité de la stratégie de Ziad, c'est qu'elle s'applique au niveau de la parenté de représentation, qui « n'est rien d'autre que la représentation que le groupe se fait de lui-même et la représentation quasi théâtrale qu'il se donne de lui-même en agissant conformément à la représentation qu'il a de lui-même » (p. 284).

Mais revenons à notre *sulh*.

10.4 Les dessous de la médiation.

La *sulh* est une institution de médiation répandue dans l'ensemble du monde arabe. Elle est notamment prise pour objet sociologique par Gellner dans sa célèbre étude « Saints of the Atlas » [19], où l'auteur propose une analyse fonctionnaliste de la place des lignages saints dans

⁵⁷Nous avons fait l'observation suivante : si l'on considère les trois principaux rivaux au sein du quartier, à savoir Ziad, Wa'il et Ali qui ont tous sensiblement le même âge (25 ans), il est intéressant de remarquer que le « meilleur ami de Ziad » est Abderrahman, le grand frère d'Ali, et que Wa'il est assez proche de Nabil, le grand-frère de Ziad. Comme si l'alliance tactique avec l'aîné permettait de dominer symboliquement son rival. Celui qui voudrait l'avantage au sein de sa propre génération cherche à se raccrocher à la génération précédente et bénéficier partiellement du rapport de domination établi entre les frères d'une même famille...

la résolution des conflits intertribaux. Au Yémen comme au Maroc, la fonction de médiateur est associée traditionnellement à des formes de prestige religieux.

En milieu urbain, les jeunes s'approprient l'institution pour régler les disputes. Ce n'est pas un membre d'un lignage saint qu'on sollicite (en tous cas pas dans ce quartier), mais un aîné, suffisamment proche pour comprendre l'affaire et en même temps censé être une figure de neutralité.

La littérature sur la *sulh* insiste sur un point important : le médiateur n'est pas doté d'un pouvoir qui lui permet de contraindre les protagonistes à la réconciliation. En ce sens il n'est pas un arbitre, dépositaire d'une loi supérieure aux acteurs en présence ; en principe il n'est qu'un intermédiaire dont on vient solliciter l'aide lorsque les ennemis décident de mettre fin à l'affrontement. Comme me l'explique Omar, les deux protagonistes se présentent devant un médiateur afin de se réconcilier. Pour faire preuve de leur bonne foi, ils laissent un objet de valeur, traditionnellement leur *gambiyya*. Cette caution est gage de leur bonne volonté. Lorsque l'ensemble des circonstances ont été élucidées, le médiateur appelle les deux protagonistes à se réconcilier devant les témoins et cette réconciliation est scellée par un document écrit, signé de tous, que le médiateur garde en sa possession. Si par hasard le conflit réapparaît, alors le médiateur s'attachera à comprendre lequel des deux a initié l'altercation et celui-là sera tenu responsable des deux incidents.

Le médiateur joue son prestige et son autorité sur la résolution du conflit, si bien qu'en réalité le poste de médiateur requiert une grande habileté tactique : pour rester médiateur, il peut pas se permettre d'échouer à résoudre le problème.

Lorsque je demande à Omar qui aurait pu régler le problème à la place de Ziad, il peine à me donner un nom : à la rigueur Nabil, le grand frère de Ziad, mais il est de plus en plus hors jeu. Sans parler des notables du quartier, trop vieux, trop distants, il ne se déplaceraient pas pour une affaire de jeunes. D'après Omar, en l'absence de Ziad la bagarre aurait pu continuer jusqu'au meurtre, ou jusqu'à ce que la famille de l'un ou de l'autre sollicite l'intervention de la police.

La manière dont Omar me raconte l'affaire est intéressante, parce qu'elle se rabat sur une version idéale de la médiation. A partir du moment où elle a été scellée, le modèle de la médiation se substitue à la réalité des faits, ou plus exactement fixe l'interprétation qui en est donnée. En réalité, l'enchaînement des événements diffère nettement du modèle idéal.

D'abord les protagonistes ne se sont pas présentés d'eux-mêmes devant Ziad et il n'y a pas eu gage. L'animosité était telle qu'il fallait les empêcher de se battre. Omar, Ammar et Bassam les ont séparés, puis Wa'il est parti à l'hôpital se faire recoudre tandis que Abdallah est entré dans le Mamlaka où Ziad a commencé à le calmer.

Comme Abdallah y était, lorsque Wa'il est rentré de l'hôpital, on l'a fait asseoir dans le Mamlaka. Après quelques minutes de discussions Wa'il, qui voulait encore en découdre, a invité Abdallah à sortir de la pièce : « Pour qu'on se retrouve ! » (*kay ulaqik*). Abdallah accepte mais ils commencent à se battre avant d'être sortis, au milieu du Mamlaka. Ziad intervient : il les

sépare, frappe violemment Wa'il, frappe violemment Abdallah, et la sulh commence.

Lorsque j'arrive, je suis frappé par la différence d'attitude entre Wa'il et Abdallah. Les deux se font face, l'un sur la gauche de la pièce, l'autre sur la droite ; Ziad est assis à sa place habituelle devant le mur du fond. Mais alors qu'Abdallah prend à cœur sa défense, fait son autocritique et fait preuve d'une bonne volonté manifeste, Wa'il reste silencieux dans une posture de défiance. Durant toute la réunion il regarde à l'extérieur par la porte, tournant la tête à l'opposé de Ziad, manifestant son refus d'accepter la légitimité de ce tribunal.

Ziad veut conclure la séance en soumettant aux témoins le texte de la déclaration⁵⁸ :

« Au nom de Dieu le généreux et le miséricordieux,

Les Frères réunis en assemblée le 6 septembre 2003 sous la présidence de Ziad Abdalgamal Al-Rahidi, témoins de la réconciliation d'Abdallah Mohammed al-'Adawi et de Wa'il Ibrahim Al-Ganadi, attestent que leur différent est réglé et que leurs cœurs sont purs (qulub safiyin).

Les signataires : Ziad, Bassam, Ammar, Omar et Riad. »

Mais quelques-uns des jeunes présents protestent, au premier rang desquels Omar : il n'y a pas besoin de faire une feuille, tout va bien aller... Néanmoins Ziad insiste, car la feuille permettra d'éviter les conflits à venir... Il obtient gain de cause, la feuille est écrite et il en est le dépositaire.

Au moment où les deux ennemis doivent s'embrasser devant les témoins, Abdallah serre Wa'il entre ses bras et pose sa tête sur son épaule, manifestement très ému et presque sanglotant. Wa'il cache mal sa réticence et reste distant, visiblement encore énervé.

10.5 Le monopole de la violence légitime.

Bien entendu, Wa'il est le premier perdant de l'affaire. Le coup qu'il a reçu constitue une humiliation d'autant plus grande qu'il ne peut pas le considérer comme un affront, ni comme un défi qu'il s'agirait de relever. Ziad l'a frappé à un moment où il pouvait le faire en toute légitimité, et il a assis cette légitimité par écrit.

La feuille accroît encore cette humiliation, en ce qu'elle fixe un sens à l'événement qu'il ne sera plus possible de renégocier par la suite. Cette feuille porte atteinte à la liberté de mouvement de Wa'il dans le quartier dans la mesure où Ziad est susceptible de la ressortir et de la faire jouer à sa charge dans un contentieux à venir.

On comprend donc aisément son attitude, s'efforçant tant bien que mal de décrédibiliser le cérémonial. Il convient tout de même de remarquer la force symbolique de l'institution mobilisée avec brio par Ziad et qui parvient à mettre littéralement Wa'il sur le banc des accusés. Ziad parvient à le priver de toute légitimité pour protester, alors que sans doute Wa'il se considérait dans son bon droit.

⁵⁸Il s'agit là d'un texte reconstitué d'après ma mémoire. Par la suite j'ai demandé la feuille à Ziad, mais il m'a assuré qu'il ne la retrouvait plus.

En fait, on peut interpréter cette incident comme la confrontation de deux discours concurrents de légitimité, à travers les individus qui les promeuvent. On a vu que Wa'il définit le Za'im comme « celui qui est là quand on a besoin de lui ». C'est dire qu'il défend une conception fondée sur l'honneur viril et l'éthique tribale, selon laquelle il était tout à fait légitimé à se défendre violemment lorsqu'Abdallah l'a attaqué. Il était d'ailleurs tout à fait légitimé à vouloir donner une suite à la bagarre après son retour de l'hôpital ; il suffisait de sortir de la pièce de Ziad, car s'y bagarrer aurait été une offense vis-à-vis de lui. L'erreur fatale de Wa'il a donc été d'avoir laissé la bagarre éclater à l'intérieur du Mamlaka, c'est-à-dire symboliquement « sous la juridiction » de Ziad qui n'a pas manqué l'occasion de réaffirmer violemment ses prérogatives. Une fois Wa'il et Abdallah mis à terre, Ziad met en branle un rituel de médiation, en cohérence avec sa légitimité de « gardien des valeurs islamiques ». Le rituel est renforcé par la présence d'une dizaine de jeunes, prêts à servir de témoins. Il suffit donc à Ziad de prendre la parole, avec l'éloquence qui est la sienne.

Cet incident illustre bien l'ambiguïté de la relation que Ziad entretient avec la violence. Tout mes interlocuteurs privilégiés me rapportent que « il y a quelque temps », Ziad se bagarrait énormément. Il était le plus fort du quartier et il passait son temps à s'entraîner dans une salle de musculation improvisée en face de l'immeuble de Nashwan.

On me relate avec passion telle nuit où il avait juré de « taper » Abdallah, et où le dit Abdallah s'obstinait à vouloir sauver l'honneur. La scène se passait sur Shari' al-Mashru' ; elle avait atteint le summum de l'intensité dramatique lorsque le grand frère d'Abdallah avait tenté d'empêcher la bagarre en menaçant Ziad d'un pistolet. La confrontation avait été évitée grâce à l'intervention de Waddah, le cousin de Ziad, qui s'était laissé persuader d'arrêter Ziad. . .

Bien entendu Waddah a le plus beau rôle. C'est lui qui me raconte l'histoire ! D'ailleurs au final, Ziad avait bien fini par taper Abdallah.

Peu importe la véracité de ces « duels ». Je ne sais pas s'il faut penser qu'à l'époque cette violence ne faisait l'objet d'aucune tentative de légitimation de la part de Ziad. A vrai dire j'en doute car Ziad n'est pas devenu orateur du jour au lendemain. . . L'important est qu'aujourd'hui, *c'est le souvenir d'une domination violente qui demeure.*

L'idéologie mobilisée à présent par Ziad suffit-elle à effacer cette image de domination violente ? Bien que Ziad déclare avoir radicalement changé, c'est une image de continuité qui domine parmi son entourage : Ziad a toujours été dominateur, il a toujours été le même. Même aujourd'hui, lorsque la contestation de l'autorité de Ziad refait surface, on dit de lui qu'il règne par la peur. Cela m'a longtemps paru surprenant dans la mesure où Ziad prétend régner au nom de l'Islam et de sa vertu. . . On voit pourtant avec cet épisode de médiation que Ziad peut faire usage de la violence sans que son geste soit considéré *ouvertement* comme violent. En l'occurrence la violence de Ziad est une violence légitime, car elle est produite pour séparer deux jeunes qui « menacent de s'entretuer ». . . Il reste néanmoins que l'occasion permet à Ziad de faire une démonstration de force qui ne manque pas de frapper les esprits. « Quand j'ai su

qu'il avait tapé Abdallah et Wa'il, je me suis dit : Oh non, il s'est remis à être violent ! » m'a ainsi confié Nashwan vers la fin de mon séjour.

11 Persuasion, coercition et collaboration.

11.1 Le pouvoir du verbe.

L'analyse du déroulement de cette médiation nous permet enfin de comprendre de quoi relève l'autorité étudiée : Ziad tire son pouvoir de sa capacité à *qualifier* les situations. Il suffit que Ziad se déclare président d'une cérémonie de médiation pour que l'attroupement dans le Mamlaka devienne effectivement une cérémonie de médiation. Or comme on l'a vu, le concept de médiation implique une définition bien précise des statuts des différents acteurs au sein du quartier : le rituel *instiue* un médiateur (Ziad), des témoins (les « frères du quartier »), un coupable qui se repentit (Abdallah) et un coupable qui persiste dans son erreur (Wa'il).

Pourtant tout le monde comprend bien que Ziad a profité de la bagarre pour affirmer son autorité sur son rival. Nashwan me dira même (mais beaucoup plus tard) que Ziad a toujours cherché à attiser la tension entre Wa'il et Abdallah. Il le soupçonne d'être indirectement à l'origine de la bagarre, car il sait Ziad assez habile pour manipuler les uns et les autres sans même qu'ils s'en aperçoivent (notamment en exploitant les rivalités, d'où l'importance du contrôle social).

Mais surtout son habilité réside dans sa faculté « d'habiller » son forfait, d'imposer une *lecture* des faits qui rend impossible toute contestation.

On voit dans l'attitude de Omar toute la force de conviction de cette lecture des faits, puisque lui-même se rallie à la version « officielle ». C'est pourtant lui qui avait tenu tête à Ziad pendant un moment, précisément quand se négociaient les modalités de cette version officielle et en particulier la question de savoir s'il y aurait trace écrite ou non. Omar s'opposait à cette trace écrite, mais une fois adoptée il reconnaît sa légitimité ; plus encore, il fait comme s'il avait toujours reconnu cette légitimité, comme si cette trace écrite était allée de soi.

Ainsi Ziad parvient à imposer une ré-écriture des faits qui fonde sa légitimité, puisque « les frères du quartier » ont désigné unanimement Ziad comme médiateur.

Citons l'analyse de Bourdieu à propos des usages sociaux de la parenté : « les catégories de parenté instituent une réalité (...). L'existence d'une vérité officielle qui, ayant pour elle tout le groupe, comme c'est le cas dans une société peu différenciée, a l'objectivité de ce qui est collectivement reconnu, définit une forme d'intérêt spécifique, attachée à la conformité à l'officiel. » ([3], p. 287).

En dernière analyse, Ziad s'impose sur ses rivaux parce qu'il propose une version de la réalité adaptée à la conjoncture socio-économique de cette population : en instituant les jeunes du quartier comme collectif responsable qui veille au respect de l'ordre public et lutte contre les formes violentes de délinquance, il leur permet de s'inscrire symboliquement au sein du monde

des hommes établis (tout comme lorsqu'il propose aux « bons à rien » un *diwan* en bonne et due forme). A l'inverse, Wa'il s'inscrit dans une idéologie qui valorise l'honneur tribal, et qui renvoie symboliquement les jeunes du quartier à la « bande », la *futuwwa*, c'est-à-dire à la délinquance et à la marginalité. Il produit ainsi un discours qui se situe à contre-courant des aspirations de cette génération (encouragés dans ce sens par Ziad...) qui voudrait manifestement avoir passé l'âge de la jeunesse et de son irresponsabilité statutaire.

Cette situation est d'autant plus paradoxale que (selon Nashwan) Wa'il n'a pas les moyens de s'imposer par la violence face à Ziad (« il a peur ») et qu'il figure objectivement parmi ceux qui sont déjà le plus ancrés dans le monde économique des hommes établis (lui et ses frères ont un travail stable). Ziad au contraire est chômeur, visiblement considéré comme infréquentable sur les abords du Rond-Point, et il aurait apparemment les moyens de s'imposer par les poings.

11.2 Une violence contenue mais latente.

En fait la force de sa stratégie est là : Ziad n'est pas celui qui, ne pouvant dominer par la force, tente de changer les règles du jeu à son avantage en déplaçant la compétition sur le terrain de la « vertu ». En réalité Ziad a la capacité de régner par la force, comme apparemment il le faisait encore il y a peu de temps. Et c'est peut-être précisément parce que Ziad passe encore pour le plus fort du quartier que son autorité n'est pas contestée par des mises au défi. Mais Ziad a l'habileté de faire passer cet endiguement relatif de la violence pour un effet bénéfique de son « influence ». Paradoxalement, ce n'est qu'en régnant par les poings que Ziad peut instaurer symboliquement le « règne de la vertu ».

On comprend alors la relation ambiguë que Ziad entretient avec la violence : Ziad doit simultanément faire valoir sa vertu nouvelle et faire périodiquement la preuve qu'il est encore en mesure de s'imposer physiquement. C'est exactement ce que la bagarre de Wa'il et Abdallah lui a donné l'occasion de faire.

A condition de « savoir lire entre les lignes », on s'aperçoit que la symbolique produite par Ziad ne rompt pas totalement avec la logique symbolique de la *futuwwa* (des « bandes »). Lorsque j'arrive dans le quartier⁵⁹, l'expression à la mode est « frères par l'Islam » (*ikhwan bil-Islam*) : c'est soi-disant l'appartenance commune à une religion qui fonde l'unité du quartier. En fait cette expression s'entend par opposition aux « frères » tout court, c'est-à-dire à une relation de parenté symbolique qui trouve son origine dans les bagarres entre les bandes des différents quartiers. A l'origine, les frères sont ceux sur lesquels on peut compter quand il y a besoin, comme dit Wa'il. Il n'y a aucune raison que l'appartenance à une même religion génère une appartenance commune qui se borne aux frontières du quartier, à moins qu'il s'agisse d'anciens « frères dans la bagarre » ayant collectivement décidé de devenir respectables...

Mis à part le changement rhétorique radical qu'on observe entre le discours de Wa'il et celui de Ziad, rien n'a vraiment changé. Mohammed Faysal continue de faire claquer ses articulations

⁵⁹Et bien entendu, si la mode avait été aux « frères dans la bagarre », je ne serais jamais arrivé dans ce quartier...

toutes les cinq minutes comme s'il allait monter sur le ring d'un instant à l'autre (voir photo page 21). L'occupation de l'espace reste marquée par une logique territoriale, comme s'il fallait défendre l'honneur du quartier en montant la garde pendant la nuit. Abdallah et Ammar prennent encore un malin plaisir à s'aventurer dans les plus petites ruelles des quartiers rivaux. D'une manière générale, la référence aux logiques de bandes est prégnante, ne serait-ce qu'à cause de leur persistance avérée au delà de l'autorité de Ziad. J'ai vent de temps en temps d'incidents survenus plus haut vers l'emplacement historique du Hawdh, précisément là où est implanté le poste de police. Il arrive qu'au milieu de la nuit deux jeunes dévalent Shari' al-Mashru', passent devant nous et se faufilent dans une ruelle, suivis de près par une jeep chargée de policiers en armes...

Il faut également comprendre qu'à l'origine, l'intérêt de posséder une pièce ne résidait pas en la possibilité d'y recevoir des invités de marque durant l'après-midi, mais de pouvoir dormir dehors ! Celui qui dort dehors, c'est celui qui est là quand on a besoin de lui. C'est aussi et surtout manière de montrer qu'on n'est pas de ceux qui ont peur de dormir dehors⁶⁰... La domination de Ziad sur l'espace du quartier, si elle découle objectivement d'un contrôle social efficace, demeure soutenue symboliquement par le fait que Ziad est toujours le seul jeune à dormir dehors (ou presque), chaque nuit.

En somme le capital symbolique détenu objectivement par Ziad est loin d'être exclusivement un capital scolaire, sans parler d'un capital d'excellence morale. Au sein du quartier, l'ascendant de Ziad comporte indéniablement une part d'intimidation, ce qui implique une toute autre forme de capital symbolique !

11.3 Stratégies d'ascension sociale.

La relation ambiguë qu'entretient Ziad avec la violence n'est pas sans rappeler d'autres formes instituées de *za'ama* qui recouvrent en fait des relations de clientèle. Traditionnellement à Beyrouth, le *za'im* était la façade politique d'une alliance entre des intérêts commerciaux et des bandes organisées. Le *za'im* était celui qui recevait dans ses salons ses partenaires commerciaux, mais qui savait aussi commanditer en sous-main des pressions physiques grâce à l'action du *qabadaï*, le chef de bande. Sur le terrain, le *qabadaï* n'en était que plus puissant puisqu'il pouvait également faire pression « par le haut » grâce à des alliés dans les sphères politiques et administratives⁶¹.

On peut certainement voir dans l'institution mise en place par Ziad une référence à des formes de relations de clientèle. D'ailleurs il semble que dans la société yéménite, elles soient la norme plutôt que l'exception. L'ascension sociale passe par l'insertion dans un réseau de

⁶⁰Les formes de domination sexuelle sont évoquées régulièrement sur le mode de la blague. Mais elles sont également une réalité souterraine avérée, qui pèse de toute sa force symbolique sur les relations sociales au sein de la jeunesse. En témoigne la peur omniprésente qui habite les jeunes dès lors qu'ils dorment hors de chez eux. Lorsque 7 jeunes hommes dorment dans un local commercial de 12 mètres carrés, blague à part, chacun prend soin de s'endormir sur le dos.

⁶¹Voir en particulier L'ouvrage collectif de Gellner & Waterbury [38].

clientélisme plus que, par exemple, par l'acquisition de diplômes. Sans doute les jeunes du quartier al-'Adawi voient-ils en Ziad une affiliation potentiellement valorisable dans le futur, en ce qu'il semble voué à un avenir brillant.

Mais pour l'instant, il n'en est rien.

En fait le pouvoir de Ziad ne repose pas simplement sur son prestige scolaire : il repose sur le fait que Ziad est seul à pouvoir orchestrer un retournement spectaculaire qui verrait l'ensemble des jeunes bons à rien devenir d'un coup des champions de la vertu. Son ancrage local (comme ex-caïd) lui fournit la coercition nécessaire à la bonne route de l'opération. Son ancrage extérieur (comme étudiant doué) fournit à l'ensemble un minimum de crédibilité.

Cependant cette opération n'est pas menée sciemment, de manière calculée. La collaboration symbolique que nous observons n'est pas une « concession » de la part des jeunes qui y trouveraient *par ailleurs* leur compte. Elle n'est pas la contrepartie de profits matériels (car Ziad n'est pas ce qu'on dit de lui sur le Rond-Point). Elle n'est pas non plus la contrepartie de profits symboliques, ou pas seulement, car Ziad n'est pas doté d'un tel prestige aux yeux de ceux qui le connaissent (précisément parce que « ils le connaissent bien »...). Cette collaboration symbolique est *en elle-même* génératrice de profits symboliques, et pour tous ceux qui y participent, parce qu'elle est valorisante en soi.

En somme nous proposons d'interpréter l'autorité de Ziad comme découlant d'une configuration qui le place à la croisée des stratégies sociales mises en œuvre par les jeunes du quartier : faute de perspectives d'ascension sociale sur le plan économique, ces hommes confinés dans une jeunesse interminable se plaisent à espérer une ascension sur le plan symbolique, conçue sous la forme de l'excellence religieuse.

Pourtant cette ascension sociale semble condamnée à se limiter aux frontières du quartier. Ziad comme beaucoup de ses amis restent associés à ceux qui rançonnent les vendeurs de qat et dévastent les étalages, et la réalité de leur condition économique les condamne effectivement à la « débrouille » (*maznawa*). Sur le Rond-Point, personne ne prend pour argent comptant cette petite révolution : Khaldun, Tahir et leurs amis trouvent unanimement que Ziad est « louche » (*ghamid*). Ils se gardent bien de m'expliquer leur méfiance par des accusations précises mais ils restent sur leurs gardes. On soupçonne toujours implicitement Ziad d'utiliser la religion pour préparer une arnaque et l'on met en garde l'ethnologue... Chez les jeunes « à cheval » entre le Rond-Point et le quartier (Bassam, Waddah mais aussi Salah), le doute ne s'exprime pas par de la méfiance mais par de l'ironie : Ziad croit vraiment qu'il est une bonne influence, alors qu'en réalité tout ce que veulent ces jeunes bons à rien, c'est aller qater chez lui.

De toutes les prises de positions par rapport à Ziad, c'est celle de Nashwan qui est la plus intéressante. Nashwan est véritablement dominé par Ziad, dans ses jugements il est partagé entre animosité et sympathie. Lorsque, à la suite des développements que nous exposons dans la dernière partie, Ziad perd son autorité, Nashwan devient mon interlocuteur privilégié. Il

critique de manière acerbe la soif de domination de Ziad et le déclare volontiers hypocrite⁶² : selon lui Ziad se fait passer pour un bon musulman parce qu'il voit arriver l'heure du mariage et qu'il faudra bien qu'un père accepte de marier sa fille avec lui.

Mais en même temps il remarque avec une pointe de dépit : « de toute façon les gens ne le croiront jamais... ». Nashwan constate que les hommes établis n'accepteront jamais de reconnaître que Ziad a changé. Le stigmatisme restera toujours plus fort et on verra toujours en Ziad un délinquant⁶³. Ainsi Nashwan éprouve manifestement de la sympathie pour la figure de Ziad en tant qu'elle représente une forme de résistance au mépris social.

Cette position ambiguë suggère donc que le cas de Ziad mobilise les jeunes du quartier non pas simplement parce que ceux-ci « croient » en la vertu nouvelle de Ziad, mais plutôt parce que son exemple résonne avec leur propre condition et que l'idéologie qu'il mobilise trouve une *pertinence* dans leur situation sociale. Ce qui fait de Ziad un modèle attrayant, c'est la détermination avec laquelle il s'affirme en faisant abstraction de sa condition objective et du mépris environnant.

12 L'enthousiasme de Ziad.

A trop chercher à comprendre ce qui fait que l'autorité de Ziad est respectée, on risque paradoxalement d'exclure Ziad de l'analyse et d'expliquer simplement comment il parvient à « tromper son monde avec des beaux discours ». Pourtant ce serait se priver d'un phénomène clé dans les phénomènes de persuasion : la parole de Ziad fait autorité d'abord parce que ses discours *font autorité* sur Ziad lui-même. Le Za'im ne constitue un modèle que dans la mesure où cette idéologie trouve sa cohérence pour Ziad lui-même. Ce n'est qu'à partir du moment où Ziad est persuadé d'être le Za'im que, par une sorte de loi de continuité (les facultés oratoires de Ziad aidant), un voisinage proche en est aussi persuadé.

12.1 La perfection revendiquée.

Bien comprendre la nature de l'autorité revendiquée par Ziad, c'est bien comprendre ce qu'il entend par ce concept de Za'im. En particulier il faut souligner que même dans le sens où Ziad l'entend, ce concept n'a pas une vocation normative mais performative. Ziad ne pense pas le Za'im comme une figure, comme un exemple que lui doit suivre. Être Za'im n'est pas un objectif mais un *état*. Ou, pour le dire autrement, la perfection du Za'im n'est pas un idéal inaccessible, c'est une perfection réalisable et réalisée.

⁶²L'accusation d'hypocrisie (*munaafaqa*) religieuse s'exprime rarement ouvertement, on la mentionne de manière détournée en sous-entendant que l'excellence religieuse est motivée par des fins très prosaïques. J'aurais peur en ce domaine de trop m'avancer, cependant. Je crains en particulier que mon état d'esprit et mon implication aient été de nature à suggérer à mes enquêtés des réponses et des manières de voir propres à la société française.

⁶³Ce sentiment est proche de celui que relève Howard Becker dans ses études de sociologie de la déviance au titre d'idéologie d'autojustification (Voir [2], p. 61).

L'analogie avec la comptabilité joue évidemment un rôle majeur. L'exactitude comptable n'est pas un idéal dont les comptables s'efforcent de s'approcher. Toute comptabilité est soit exacte, soit inexacte. Si elle est exacte, elle l'est de bout en bout. Tout comme l'épreuve des examens de fin d'étude à laquelle Ziad a obtenu 100%, la vie de Ziad peut tout à fait être « juste à 100% ». Si c'est le cas, il est Za'im. La « comptabilité religieuse », dont Ziad m'a confié qu'il voulait l'instaurer dans sa vie, est un mode de conduite rigoureusement exact. On comprend ce qu'il y aurait d'absurde à ce que Ziad ne se déclare pas Za'im absolument, tout comme serait absurde un comptable qui déclarerait son travail « à peu près juste ». Être vraiment musulman ne signifie pas suivre de loin l'exemple du Prophète, cela signifie être Za'im au même titre que Lui. D'ailleurs la réflexion de Ziad, si elle s'appuie sur la figure du Prophète, ne se pose pas du tout la question de savoir si Mohammed est un *za'im* parmi d'autres ou s'il est le premier des *zu'ama*. Si le Prophète est un exemple à suivre, c'est qu'il est suivable, il suffit de respecter les préceptes de l'Islam et de « réfléchir ». Là est le plus important d'ailleurs, car le plus mal compris en général, et Ziad ne cesse de le répéter à chaque jeune de son entourage : *Fakkir bi-mantiq!* Réfléchis avec logique!

On ne peut absolument pas comprendre cette réflexion, et en particulier son radicalisme, indépendamment de ses conditions sociales de production. Il faut d'une part la mettre en relation avec la trajectoire personnelle de Ziad, d'autre part avec le contexte socio-politique dans lequel elle trouve sa pertinence.

12.2 Le lourd passé de Ziad.

Lorsque je reviens à Ta'izz après une semaine passée à Sanaa, je parle à Khaldun de mes longues discussions avec Ziad. C'est à cette occasion que j'apprends que Ziad était beaucoup moins « religieux » (*mutamassik bil-din*) par le passé... : « Avant, il y a sept ou huit mois, il faisait des problèmes, il se bagarrait ». Khaldun ne m'en dit pas plus. Il connaît Ziad depuis toujours, puisqu'ils fréquentaient la même école, mais il n'a jamais été proche de lui.

Ce n'est qu'au lendemain de son retour de Sanaa que Ziad évoquera brièvement son passé : « Tu sais qu'autrefois j'étais vraiment mauvais... Je me comportais mal, j'étais comme une bête sauvage... » Ziad ne donne que quelques exemples de son ancien mode de vie (notamment les films X et l'alcool) et il reste très flou sur la date du retournement ; lorsque je lui demande précisément, il élude : « Il y a quatre ans j'étais différent... ». Mais il exprime clairement à quel point ce retournement représente pour lui une rupture. Il commence à méditer, rétrospectivement : « Le plus beau dans la vie, c'est le hasard des conditions qui font que tu changes... » puis se rétracte, il semble avoir peur de trop en dire alors il se tait. Ce n'est que beaucoup plus tard, alors que les conditions d'enquête auront radicalement changées, que d'autres jeunes du quartier me parleront du Ziad « d'avant », de sa violence et de son mode de vie.

Si Ziad ne s'appesantit jamais sur ce passé, ce n'est pas par tactique. La dissimulation n'aurait aucun sens : Ziad sait très bien que d'autres, en particulier Khaldun, m'auront mis au

courant plus ou moins explicitement. Le fait est que même avec ses amis, Ziad n'aborde pas le passé. Dans le Mamlaka, on fait très souvent référence implicitement à la délinquance, mais elle n'est jamais nommée.

Nous reviendrons sur cette question, mais en tout cas cette attitude ne doit pas être interprétée comme une simple forme de déni. Dans une large mesure, sa logique est également d'ordre performatif. Ne pas parler de ce qu'on ne veut plus être, c'est « être digne d'une certaine image idéale de soi » (Bourdieu [5]). C'est une manifestation de l'*ethos* de l'honneur, combiné à une morale islamique qui préconise de cacher aux autres hommes ses fautes passées, à l'opposé d'une logique chrétienne de la confession.

Remarquons aussi que cette attitude est tout à fait dans l'esprit de la « comptabilité religieuse » adoptée par Ziad : les fautes de calcul mises au jour n'accroissent pas les chances que le résultat final soit exact... Le bon comptable se concentre pour éviter de prochaines erreurs ; il ne s'absorbe pas dans la méditation sur ses erreurs passées.

Avec les révélations de Khaldun, je comprends que l'exaltation de Ziad est bien circonstancielle, qu'il est encore dans l'engouement d'une « reconversion » récente. Par contre, je mets longtemps avant de réaliser les implications de ce passé en termes de réputation et de rapport au monde. Dans le regard des gens, Ziad est un délinquant sur le retour, chômeur de surcroît. Nous risquerons l'hypothèse que cette situation se combine avec l'origine sociale de son père, agriculteur à Al-Shuwayfa, le tout donnant lieu à un profond sentiment d'*illégitimité sociale*. Il nous paraît important de considérer le concept de Za'im tel que Ziad l'investit, à la lumière de cette condition.

Illustrons cela en contrastant schématiquement la place qu'occupe la prière dans la pratique religieuse de Khaldun et de Ziad :

- Khaldun se considère comme un bon musulman : il mène une pratique régulière, et observe les prières de la journée dans son magasin de montres. Mais pour lui l'observation des prières n'est pas fondamentale. L'important, c'est le comportement, la générosité, les bonnes mœurs. Khaldun sait qu'il est un bon musulman : comme il me le dit lui-même, il fait partie des gens bien (*min al-nas al-tayyibin*)
- La religion telle que Ziad la conçoit est une *qualité* qui ne peut être remplie qu'absolument. Les cinq prières de la journée doivent être respectées systématiquement. Ce n'est pas qu'elles sont plus importantes que le reste, ni qu'il suffise de faire les cinq prières pour être bon musulman. On fait les cinq prières *parce qu'il le faut*.

On trouve chez Khaldun et Ziad des conceptions radicalement différentes de la morale, et des rapports différents au péché.

Il nous semble qu'ils correspondent à deux tendances dégagées par Robert Hertz dans son introduction à sa thèse sur « le péché et l'expiation dans les sociétés primitives »⁶⁴. Khaldun

⁶⁴Nous ne faisons appel à Hertz que pour une partie de son introduction dans laquelle il expose différentes manières de penser l'expiation. Le propos théorique de son introduction est beaucoup plus large et ambitieux. Il s'appuie sur une approche comparative entre la Polynésie et le christianisme des origines, que nous ne saurions

défend une conception de la religion qui nous apparaît beaucoup plus proche de la conception désignée par Hertz sous le terme de « rationaliste », qui réduit le péché au sentiment de culpabilité et font de l'expiation « une conversion intérieure ». A l'inverse pour Ziad, « le repentir ne peut s'éprouver et se mûrir qu'en se produisant au dehors, en se soumettant au jugement d'une autorité compétente et en s'exprimant en actes selon des règles établies » ([25], p. 25).

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas prendre la piété ostentatoire de Ziad comme une stratégie de légitimation consciente, tout comme il ne faut pas voir dans la « présentation de soi » qu'il met en œuvre une simple tentative de « duperie ». S'il en est un qui « croit » à cette transformation radicale c'est Ziad lui-même... Contrairement à ce que l'on pourrait penser naïvement, ce n'est pas la religion qui est là pour fonder l'autorité de Ziad mais l'inverse : l'autorité contribue à renforcer la détermination religieuse de Ziad. Le repentir et la piété nouvelle doivent se produire au dehors, et cela est particulièrement vrai pour l'homme d'honneur : Ziad n'est pieux (*salih*) qu'à partir du moment où il est reconnu comme pieux par son entourage, et que cette reconnaissance est *sanctionnée* par l'autorité qui lui est reconnue.⁶⁵

Il en est de même pour tout ce qui, chez Ziad, relève *objectivement* d'une mise en scène de respectabilité : il ne faut pas croire que cela est vécu *subjectivement* comme une mise en scène. En fait cette manifestation ostensible est motivée par une logique *performative* : la seule manière d'être véritablement dans le juste, c'est de s'instaurer socialement dans le juste.

Il est tout à fait évident que la « reconversion » récente de Ziad s'inscrit dans une logique d'ascension sociale, mais toute la question est celle de l'intentionnalité. Il est faux de penser que Ziad est devenu respectable *pour* pouvoir s'élever socialement. Comme nous l'avons souligné plus haut, l'investissement d'une pratique religieuse régulière est allé de pair avec l'investissement scolaire qui devait mener à son diplôme et donc à une forme de promotion sociale. Il est tout à fait arbitraire de considérer l'un comme moyen (la religion) et l'autre comme fin (la promotion).

Enfin il faut tout de même évoquer « l'air du temps »...

12.3 De l'air du temps...

Depuis le début de cette étude, nous avons beaucoup insisté sur l'affirmation religieuse comme rupture symbolique avec la jeunesse, dans un contexte où une rupture effective avec la dépendance économique est hors de portée. Le cloisonnement observé entre le quartier et le Rond-Point nous est apparu comme une conséquence de cette contradiction, insoutenable à l'extérieur d'une petite communauté d'amis d'enfance qui s'efforcent ensemble de faire illusion.

simplement réintroduire de par et d'autre de notre Rond-Point...

⁶⁵Cette observation est proche de ce que remarque Weber à propos de l'autorité charismatique : la reconnaissance *valide* le charisme du chef mais elle n'est pas le fondement de sa légitimité. Selon Weber, l'autorité du chef charismatique est toujours perçue comme un *devoir*, découlant d'une *vocation* (d'origine divine). Ici effectivement, le statut de Za'im découle directement du devoir d'obéir aux prescriptions divines et de mettre son don avéré au profit de l'Islam.

Nous avons aussi vu à plusieurs reprises que la position qui en résulte se caractérise par une grande ambiguïté : d'une part les formes de sociabilité instaurées dans le Mamlaka se cherchent entre celles du *diwan*, qui renvoient à la société établie, et celles de la rue. D'autre part sur le plan idéologique, Ziad proclame une rupture avec le règne des bandes sans pour autant rompre totalement avec les logiques de quartier.

Le groupe de Ziad continue de se penser en opposition avec la société établie du Rond-Point. Ziad aspire à s'élever socialement, mais pas en se ralliant à ceux dont il se démarquait. Chez lui on continue de prôner des valeurs qui s'opposent en tous points aux valeurs économiques et marchandes (le partage, l'absence de planification, etc).

Bien qu'elle proclame le ralliement aux normes morales dominantes (l'Islam), l'idéologie mobilisée conserve une dimension contestataire, qui réside précisément dans le fait que s'inscrire en rupture avec l'ordre établi n'est pas incompatible, selon Ziad, avec le fait de revendiquer une excellence morale et religieuse *authentique*. Le quartier semble à la recherche d'une sorte de troisième voie...

Un tel sursaut de vertu islamique, allant de pair avec une certaine contestation de l'ordre établi, voilà qui n'est pas sans rappeler les mouvements politiques de l'islam politique qui ont le vent en poupe dans tout le monde musulman, Yémen inclus. Encore une fois Ziad n'est pas affilié à *al-Islah* (le parti islamiste yéménite⁶⁶) et il ne semble pas socialisé dans des milieux militants de l'université. Cependant il est clair que Ziad se sent proche des positions politiques d'*al-Islah*. Cette sympathie politique va de pair avec son statut d'étudiant et le sentiment que le pays n'est pas dirigé en fonction des compétences mais en fonction des affiliations. Selon lui la direction des affaires du pays n'est pas sur la voie juste et saine (*al-sahih*) mais dans l'erreur (*al-khata'*), c'est-à-dire la corruption. Il la définit à la fois comme erreur arithmétique (renvoyant à la logique et à la raison (*mantiq*)) et erreur spirituelle (*ghayr mutamassik bil-din*)⁶⁷.

Il est clair que le contexte idéologique global joue un rôle dans la mesure où elle offre une certaine crédibilité à l'offre idéologique de Ziad. Nous ne sommes pas en mesure d'en dire plus pour l'instant, faute d'avoir été capable de repérer sur le terrain des références précises à des acteurs de la vie idéologique yéménite ou musulmane.

⁶⁶Ce parti est très spécifique par rapport aux autres partis islamistes des pays arabes. Il est en fait à cheval entre l'opposition et le gouvernement. Voir l'article de Dresch & Haykel [24].

⁶⁷C'est qu'en réalité cette opposition n'a pas vraiment de sens dans le contexte idéologique yéménite.

Conclusion partielle.

A ce stade de notre exposé, faisons le point sur la compréhension du phénomène qui est la notre : sur quoi l'autorité de Ziad repose-t-elle ?

Bien entendu, la dimension économique ne peut pas être évacuée *a priori*. Dans un milieu où l'absence de ressources est un problème qui se pose au quotidien, l'autorité de Ziad doit nécessairement s'accompagner de retombées matérielles. Celles-ci s'opèrent informellement, de la main à la main. Les invités qui viennent rendre visite à Ziad, étudiants pour la plupart, sont souvent un peu mieux pourvus que les *shebab*. Ils ne manquent pas de céder partie de leur qat à ceux qui les entourent, parfois c'est Ziad lui-même qui orchestre cette redistribution. Il ordonne : « Va nous acheter un paquet de cigarettes ! », et c'est l'ensemble des jeunes présents qui en profitent. Mais ces avantages en nature restent très discrets, ils sont en fait marginaux par rapport à ce que chacun consomme réellement : manifestement tous les jeunes du quartier ont des ressources au sein de leur famille ou en dehors du quartier.

Nous ne pouvons pas considérer la dimension économique comme une explication pertinente de l'autorité de Ziad. Faut-il alors aborder la question d'un point de vue strictement matérialiste et voir le Mamlaka essentiellement comme un « abri pour la pluie », comme l'insinue Bassam ? Là encore, cette explication est trop grossière, même si nous nous accordons pour considérer que la possession d'une pièce indépendante, le Mamlaka, joue un rôle de premier plan dans l'établissement et le maintien de cette autorité. Car trouver « un endroit pour qater », ce n'est pas simplement s'abriter de la pluie, c'est surtout *exister socialement*⁶⁸.

Effectivement, le phénomène-clé réside dans la constitution du quartier comme collectif social. Ce collectif se construit dans la confrontation entre, d'une part, une représentation du quartier pour l'extérieur (c'est-à-dire pour les invités, pour les parents, les hommes établis) et d'autre part, la représentation que chacun de ses membres se fait du quartier et de sa place au sein de celui-ci. Ce processus dialectique s'illustre en particulier dans les logiques d'hospitalité que Ziad instaure au sein du Mamlaka. La pièce permet aux *shebab* de s'affirmer comme collectif vis-à-vis du visiteur, et en même temps donne l'occasion à chacun de revendiquer une place reconnue en son sein.

Au cours de l'ensemble des événements de la vie de quartier, se met en place une *structure sociale interne et autonome*. Celle-ci se présente principalement sous la forme d'une parenté symbolique qui place certains en position « d'aîné » parmi le reste des « frères ». On assiste à la re-élaboration des positions objectives des acteurs (âge biologique, mais aussi perspectives d'avenir, capital financier, culturel et symbolique) qui tendent à être traduits en des termes propres au quartier, conformément à un système culturel autonome et à une éthique spécifique. L'idéologie mobilisée fait notamment l'impasse sur les questions économiques et matrimoniales,

⁶⁸A la rigueur, on peut considérer le Mamlaka constitue une *ressource sociale* : étant donné le mode de circulation de l'argent dans la société yéménite, toute « relation » (*wasata*) est effectivement valorisable potentiellement sur le plan matériel.

qui représentent pourtant à bien des égards les deux domaines les plus importants de la vie sociale à l'extérieur du quartier. Elle puise principalement dans deux registres : d'une part les valeurs de solidarité tribale et de virilité, d'autre part sur des critères d'excellence morale et religieuse.

A l'occasion d'une cérémonie de médiation improvisée, on assiste à la confrontation entre ces deux discours concurrents de légitimité. Cette confrontation se solde par l'abandon de l'éthique tribale assimilée aux « bandes » (*futuwwa*) au profit d'un ralliement aux normes morales dominantes (l'Islam). Il faut voir dans ce revirement un effet conjoncturel lié au fait que les acteurs dominants à l'intérieur du quartier sont sur le point d'en sortir. Alors que Wa'il, qui mobilisait plutôt la rhétorique tribale, tente de faire valoir au sein du quartier un capital symbolique acquis à l'extérieur, Ziad entreprend l'opération périlleuse inverse, qui consiste à transformer son capital symbolique interne pour le rendre valorisable à l'extérieur du quartier (il devient une « bonne influence »). Cela l'oblige à un jeu subtil de « changement dans la continuité », qui génère une scission accrue entre un fonctionnement explicite officiel et un fonctionnement implicite de domination violente.

Au terme de cet exposé, une dimension d'analyse s'impose par sa pertinence : la dimension discursive. Il semble en effet qu'en l'absence d'enjeux matériels significatifs, ce sont les rhétoriques et les idéologies mobilisées qui structurent le jeu social local.

Reste néanmoins qu'il faut percevoir le milieu étudié avant tout comme un « vide » (*faragh*), caractérisé par l'absence d'infrastructures économiques en son sein. Les *shebab* sont à la fois privés d'emploi et privés de perspectives, marginalisés à la fois au présent et au futur, dénués de ressources matérielles et de ressources symboliques.

Aussi il ne faut pas se méprendre sur la réalité de l'autonomie affichée par le quartier et la fierté de ses valeurs : c'est le Rond-Point qui focalise l'attention des *shebab*, comme la cité marchande excite la convoitise des bédouins errants. Or justement, au sein du souk et parmi les commerçants, on retient surtout des *shebab* les *razzia* qu'il leur est arrivé de mener, renversant les étals de ceux qui ne leur cédaient pas quelques branches de qat...

La tension qui sépare ces deux mondes, pourtant imbriqués autour d'un même carrefour, rien ne l'illustre mieux que mon parcours ethnographique. En ancrant mon enquête à la fois chez Ziad et chez Khaldun, ces deux voisins de 50 mètres qui ne se croisent jamais, je me plaçais sans le savoir sous les feux croisés d'une confrontation symbolique larvée.

Cinquième partie

Une trajectoire ethnographique, ou le stigmaté insaisissable.

13 Sous l'hospitalité de Ziad.

13.1 L'établissement de l'alliance d'enquête.

J'entre pour la première fois dans le quartier *al-'Adawi* à l'occasion du mariage de Abderrahman, qui est un ami de Tahir. Le mariage s'étale sur trois jours, du mercredi 13 au vendredi 15 août. Le retour sur cette cérémonie est particulièrement intéressant parce qu'il s'agit du seul cérémonial auquel j'ai assisté qui n'ait pas été mis en place *par* et *pour* les *shebab*.

Lors de son mariage, c'est l'ensemble du quartier qui se mobilise pour recevoir les étrangers, amis ou collègues d'Abderrahman. Ceux-ci sont reçus dans les plus beaux *diwan*, chez des notables qui accueillent la noce (la maison du marié n'est pas assez grande pour recevoir à la fois les hommes et les femmes). Bien entendu, cette hospitalité revêt une dimension symbolique forte : elle manifeste l'unité des proches du marié, de sa famille et de son quartier, vis-à-vis des invités étrangers.

Mais le mariage est aussi le moment où les différents âges de la vie se rencontrent et se font face : jeunes et vieux, garçons célibataires et hommes établis, célèbrent le passage de l'un d'entre eux d'une catégorie à l'autre. L'opposition entre l'âge de la jeunesse et l'âge du mariage se doit d'être marqué symboliquement par des comportements ritualisés. Ceux qui reçoivent, ce sont les hommes. Les *shebab* n'ont aucun rôle de représentation à leur charge, au contraire, on attend d'eux qu'ils expriment leur joie de manière burlesque, quitte à bousculer un peu le futur marié, une dernière fois. A eux de réaffirmer l'unité du groupe des pairs juste avant que celle-ci ne soit brisée ; on attend donc de leur part une certaine irrévérence à l'égard du marié et par suite à l'égard de ses invités. Lors du mariage, il revient aux jeunes de rester tels qu'ils sont : fougueux, frivoles et irresponsables. . .

Mercredi : Le premier jour correspond un peu à ce que nous appelons « enterrement de vie de garçon ». Les amis du voisinage se retrouvent pour une séance de qat (mais Ziad n'est pas présent) et les invités étrangers ne sont pas conviés (j'y suis en tant qu'ami de Tahir). D'ailleurs la séance a lieu dans un *diwan* décrépi et étroit, visiblement laissé à l'usage des jeunes.

Vers le soir on sort dans la rue. Au pied du mur de la maison d'Abderrahman (en C4 sur le plan page 18) on a mis une chaise pour le marié. Ses amis dansent devant lui sur des rythmes de Ta'izz, parfois aussi de Sanaa, avec la *gambiya* au poing. Les plus petits se pressent autour de la piste de danse tandis que les jeunes hommes se produisent, sous

les yeux et les youyous des femmes qui observent depuis les toits. Bien entendu l'étranger est invité à se joindre à eux et tente maladroitement de suivre la marche. Par la suite les tambours sont délogés par un transistor et la musique tourne à la pop égyptienne (la « *gil* »); l'humeur est vraiment à la dérision, la foule est hilare quand l'étranger danse « comme un Américain », provoquant une pluie de youyous. Quelques amis de l'université sont présents mais restent un peu à l'écart, ce sont surtout des jeunes du quartier qui occupent la piste. Ils rivalisent de fougue et d'agilité dans la danse, visiblement pris par le rythme.

Les hommes plus vieux ne sont pas présents. Quelques uns passent simplement féliciter le marié en traversant la masse des spectateurs. Ils s'arrêtent au passage pour me saluer et s'inquiètent de mon bien-être de façon un peu insistante, l'air de craindre que l'accueil des jeunes ne soit pas approprié. En effet dans l'absolu, il n'est pas correct qu'un invité soit convié à la danse des *shebab*, qui occasionne une mise en scène désinvolte. En outre la présence d'un public féminin animé, fut-il massé sur les terrasses, serait inconvenante pour des étrangers qu'on cherche à honorer.

A la fin, je m'assois sur le coté un moment, en attendant de repartir. C'est là que je discute pour la première fois avec Ziad, qui n'a pas participé à la danse. Il entreprend de faire les présentations avec les deux danseurs les plus remarqués, sur un ton qui, déjà, pousse le solennel jusqu'au seuil de l'ironie : « Voici le Frère Hakim, le Grand, naturellement... Il est champion de football et aussi de boxe... ».

Jeudi : Le lendemain est le jour de la *zaffa* : la noce va chercher la mariée qui habite dans un village des environs de la ville. Au retour j'ai un échange un peu plus long avec Ziad en présence de Tahir. Au début la discussion est très laborieuse parce que Ziad me parle en dialecte Ta'izzi. Je le fais beaucoup répéter ce qui l'exaspère un peu, mais Tahir l'encourage à me parler lentement en arabe standard.

La cérémonie de la *zaffa* commence. Cette fois-ci les femmes n'assistent pas, on entend les bruits de leur propre cérémonie à l'intérieur. Les hommes se placent autour du marié et l'escortent très progressivement vers la maison où se trouve sa femme, tandis qu'un chanteur prononce des *anashid*⁶⁹ repris par le cortège. A l'arrière, on se range autour du marié selon une disposition qui rassemble les proches et les invités de marque⁷⁰ : le père, les oncles, Ali le plus âgé de ses frères, des amis comme Ziad, mais aussi les collègues de l'université d'Aden.

Là encore, cet honneur se conçoit en contre-point du groupe des *shebab*, qui se distinguent par leur agitation et leur frivolité exacerbée : placés à l'avant du cortège, ils dansent autour du chanteur et se pressent contre le micro pour reprendre les refrains à pleins poumons (parmi eux Omar ; je ne connais pas encore les autres). Lorsque le cortège se

⁶⁹hymnes religieux

⁷⁰la disposition s'établit sensiblement selon la même logique que dans une séance de qat, comme le remarque Jean-Charles Depaule (Voir sa contribution dans [33]).

trouve devant la porte, une poignée d'entre eux fond sur le marié, l'encercle en tournoyant frénétiquement et l'éjecte vers l'intérieur. En un instant la cérémonie s'est terminée. La foule se disperse. Ziad me salue amicalement avant que je parte ; il ne veut pas venir manger avec nous, nous nous verrons demain.

Vendredi : Le vendredi, nous qâtons dans le salon d'un notable du quartier qui héberge la noce (la maison d'Abderrahman est occupée par les femmes). Ziad et Fuwwaz, sont installés à l'avant du salon de qat à proximité du marié et des hommes plus âgés. Vers la fin de la séance beaucoup d'invités sont partis, je me déplace vers eux pour discuter. Ziad me demande ce que je pense du terrorisme, ce que je connais de l'Islam... C'est une façon de me tester, mais aussi une manière très convenue et prudente d'engager la conversation avec l'étranger, notamment vis-à-vis des hommes plus âgés (par comparaison, la plupart des jeunes commencent par me demander si en France on peut vraiment coucher avec une fille « comme ça »...).

Dès ces quelques interactions au cours du mariage, je suis frappé par l'intelligence de Ziad ; les discussions à venir s'annoncent passionnantes. Pourtant cette fois encore l'échange tourne court : l'heure du *maghreb*⁷¹ arrive, Ziad et Fuwwaz font leur prière sous la direction du maître de maison, puis Ziad s'éclipse.

Samedi : Le lendemain du mariage, je remonte au Rond-Point avec Tahir. Mais cette fois-ci, je suis à peine descendu du *dabbab*⁷² (en C5) qu'un jeune (que je ne connais pas encore) m'interpelle de l'intérieur du quartier : il m'annonce que Ziad m'attend ! Il me mène jusqu'à une pièce ouverte sur la rue (c'est le « Mamlaka ») dans laquelle se trouve Ziad ainsi que quelques amis qui qatent. A peine ai-je passé la tête par l'ouverture de la porte que Ziad s'exclame : « *Ahlaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaan, ia Mansour* ⁷³ *al-fransi ! Ahlan, ahlan, ahlan...* ». Après cette déclamation de bienvenue et des embrassades chaleureuses, Ziad m'installe à sa droite et Tahir à la mienne. A présent il s'adresse à moi dans un arabe littéral sur-articulé. Cette diction minutieuse participe d'une affabilité charmante, exacerbée avec un humour latent mais qui n'est jamais explicite. Ziad affiche un énorme sourire ; il met un tel enthousiasme à m'accueillir qu'il me crie dans les oreilles à chaque fois qu'il me demande si je suis confortablement installé...

Concentrons-nous maintenant sur Ziad : comment se positionne-t-il au sein de cette mise en scène ?

Ziad n'est pas marié mais il a tout de même 25 ans. Il cherche visiblement à se démarquer des *shebab* les plus agités. Lors de la *zaffa* il participe au cortège en se plaçant à proximité

⁷¹Coucher du soleil.

⁷²minibus collectif.

⁷³*Ahlan* veut dire « bienvenue ».

du marié ; la veille, il ne participe pas à la danse. Parallèlement, Ziad s'assimile au groupe des hommes établis en qâtant jusqu'au bout à l'avant du diwan du notable, allant même jusqu'à suivre ce dernier dans sa prière.

Bien entendu *la manière dont Ziad se comporte avec moi participe d'un positionnement au sein du quartier* : Ziad montre qu'il a des égards pour l'étranger. Le mercredi soir par exemple, il prend l'initiative de faire des présentations en bonne et due forme dans un contexte qui ne l'exige pas.

D'une manière générale au cours de cette cérémonie, Ziad se trouve dans un entre-deux. Il ne veut pas revendiquer pas son statut de « *shabb* » (« jeune ») et ne peut pas revendiquer celui d'homme établi. Il peut seulement s'intégrer discrètement au groupe des hommes et rester un peu en retrait.

Avec moi aussi, Ziad n'en fait pas trop. Étant donné la vitesse à laquelle nous sommes « entendus » une fois la cérémonie terminée, comment se fait-il que Ziad ne se soit pas impliqué directement au moment de nos premiers échanges ? A sa place, la plupart des Yéménites auraient spontanément donné suite à nos discussions : un homme m'aurait invité à qater dans son *diwan* ; un jeune m'aurait donné son numéro de portable ou aurait demandé le mien, il m'aurait dit où le trouver, à tel ou tel café...

Evidemment cette interrogation est primordiale : comprendre les circonstances dans lesquelles cette relation s'est installée, c'est comprendre le type de rapports que Ziad souhaite instaurer. Or je crois que pour une « alliance » telle que Ziad la conçoit, la cérémonie du mariage représente des circonstances peu favorables. A l'inverse une fois les festivités terminées, lorsque je passe dans le Mamlaka, j'entre sur son « territoire ». Là seulement pourra s'établir un rapport d'hospitalité qui ne soit pas subordonné à d'autres rapports d'hospitalité à travers le quartier.

Pour Ziad, prendre l'étranger « sous son aile » au cours du mariage est un geste important que sa position ambiguë ne permet pas. Ziad ne veut pas traiter avec moi « de *shebab* à *shebab* », mais il ne peut pas non plus légitimement m'inviter en bonne et due forme dans son « Mamlaka » décrépi, notamment par respect vis à vis des hommes qui me reçoivent et en particulier le maître de maison. Il faudra en fait que je vienne indépendamment jusqu'à chez lui, un peu par hasard, une fois la cérémonie terminée.

On remarque donc une fois encore que la configuration des relations d'hospitalité détermine radicalement chez Ziad à la fois le comportement, l'humeur et le discours.

Pour clore sur le positionnement de Ziad lors de la cérémonie du mariage, j'évoquerai une anecdote. Pour la séance de qat du vendredi, un chanteur avait été engagé. Entre les pièces qu'il interprétait, il lisait au micro des petits messages de congratulations, gribouillés sur des bouts de papier qu'on lui faisait passer au fil de l'après-midi. L'un d'entre eux fit beaucoup rire l'assistance, il disait :

A l'intention du professeur Abderrahman,

Du plus profond de nos cœurs, qui dansent de joie à la vue de ton bonheur, nous te présentons avec nos intentions distinguées nos compliments et nos félicitations à l'occasion de ta nuit de noce. Et que vienne notre tour...

Signé de : l'Association des Célibataires de Ta'izz par la voix du Roi des célibataires Ziad Al-Rahidi et de son ministre Fuwwaz Abbas.

On comprend bien l'effet de comique qui découle d'une solennité en déphasage avec le sobriquet que Ziad s'attribue à lui et à Fuwwaz : l'éloquence est l'affaire des hommes établis, non pas des jeunes célibataires. La blague fait donc rire au dépend de Ziad, mais ici le fait de tourner en dérision de lui-même sa situation fait valoir une certaine distance : il en rit pour mieux la relativiser. La blague en elle-même fait oublier que Ziad n'est pas vraiment à sa place, car à la fois la forme et l'humour utilisés la rapportent au monde des hommes, auxquels elle est destinée.

Pour moi, cette blague a servi de confirmation a posteriori. Sur le moment l'auteur m'avait échappé, j'avais simplement ramassé le bout de papier sans déchiffrer les noms. Ce n'est que bien après mon retour en France que je constatais que Ziad en était l'auteur. Or cette blague condensait les conclusions auxquelles j'étais arrivé après deux mois de terrain : le facteur déterminant dans l'émergence de la sociabilité que j'avais observée était ce statut stigmatisant de « célibataires attardés », avec tout ce qui l'accompagne au niveau symbolique, social et économique. Seulement jamais en ma présence et parmi les autres jeunes, Ziad n'avait envisagé les choses sous cet angle. Jamais la question n'y aurait été abordée avec humour, bien au contraire.

Ainsi le rapport que Ziad entretient à cette question est double : dans le monde des hommes, la question est assumée et néanmoins minimisée avec habileté, *notamment par l'usage de l'ironie*. A l'inverse parmi ses pairs, entre jeunes célibataires, la question est simplement niée. Ce genre d'humour est « tabou ».

13.2 Une convergence intellectuelle.

Avec Ali vint à émerger un terrain d'entente et d'expériences communes aménagé grâce à nos efforts mutuels, un domaine du sens commun, domaine ténu, une mince pellicule constamment déchirée, constamment rapiécée, afin de la soumettre à un nouvel examen, sur tel point puis sur tel autre.

Paul Rabinow, « *Un ethnologue au Maroc* ».

Ma première séance de qat dans le Mamlaka, l'après-midi du 16 août, scelle l'alliance entre Ziad et moi. Le jour même, Ziad déclare qu'il va m'aider dans mon enquête (à ce moment, je

compte encore travailler sur la préparation du mariage chez les jeunes). Il prend d'abord les choses en main de manière très volontariste, attrape une feuille et un stylo et note :

Le sujet : la préparation du mariage chez les jeunes.

Puis il me demande de préciser les critères retenus pour définir la population étudiée (sa formation inclut des enseignements de statistiques). Il note :

La population :

Les étudiants ?

Les autres ?

Mais surtout, Ziad veut savoir si je m'intéresse⁷⁴ :

à ceux qui suivent la religion ?
(mutamassik bil-din)

à ceux qui ne respectent pas la religion ?
(ghayr mutamassik bil-din)

J'explique à Ziad que je préférerais ne pas avoir à choisir pour l'instant : je compte d'abord travailler sur l'ensemble des jeunes que je peux rencontrer⁷⁵...

Contrairement à ce que semble augurer cette première tentative de collaboration, Ziad s'avère un interlocuteur extraordinaire. Les échanges avec Ziad sont absolument passionnants car nous partageons une certaine approche de la discussion, qu'on peut qualifier d'approche « intellectuelle » : celle qui envisage les questions pour elles-mêmes, indépendamment, par exemple, de leurs implications morales ou pratiques.

Pour moi, c'est une opportunité inespérée de « confronter » purement et simplement mon point de vue à celui d'un musulman yéménite, au-delà des différences culturelles, et ce malgré la rusticité de mon arabe. Pour un ethnologue arrivé au Yémen depuis un mois et qui a commencé à faire l'expérience de l'opacité du réel, ces discussions sont absolument grisantes, en ce qu'elles me donnent soudainement accès à un « point de vue » indigène, au prix d'un simple effort de discussion.

On touche là au danger que pointe Bourdieu en parlant du biais « intellectualiste », qui consiste à prendre les théories élaborées par les indigènes pour la vérité de leur pratique. Néanmoins cette élaboration intellectuelle, si elle ne livre pas la clé d'un fonctionnement sociologique réel, constitue un objet absolument passionnant. C'est au cours de ces discussions que j'ai notamment accès à la conceptualisation par Ziad de la figure du Za'im.

⁷⁴Naturellement pour Ziad, la science des « us et coutumes » (*'adat wa taqalid*) ne peut se concevoir que comme un examen critique qui évalue leur validité au regard d'une norme (celle de l'Islam).

⁷⁵A ce moment, je ne sais pas beaucoup plus que Ziad ce que je cherche exactement . il me reste à construire un objet d'étude approprié à une méthode ethnographique, or la préparation du mariage s'opère dans des sphères familiales où je n'ai pas accès. Mais cette situation ne m'inquiète pas vraiment : j'ai encore plus de deux mois au Yémen, largement assez pour trouver un sujet intéressant.

13.3 Une alliance en apesanteur.

Dès ce premier jour, Ziad m'apparaît comme une sorte de surdoué, isolé parmi des amis qui, il me le dit lui-même, « ne le comprennent pas »⁷⁶.

En fait, on comprend à la lumière de cette étude que l'investissement intellectuel représente pour Ziad une manière d'échapper à sa condition sociale, alors que sa famille est dépourvue de ressources financières conséquentes et qu'il a décidé de rompre avec la poursuite d'un prestige local fondé sur la violence.

L'Occidental que je suis ignore tout de ce passé violent... et puis je ne fais absolument pas attention à sa condition sociale : dès le premier soir, j'accepte spontanément de dormir dans cette pièce poussiéreuse peuplée de chats de gouttière et d'utiliser les toilettes grouillantes de vermine qui servent aux ouvriers du garage d'en face. Tout ce qui m'intéresse, c'est de poursuivre avec lui ces discussions interminables où il m'explique la vérité de l'Islam ! En somme je valorise précisément les critères d'ascension sociale sur lesquelles il a misé, ignorant délibérément (ou presque...⁷⁷) ceux qui font sa condition objective. Dès ces premiers moments je lui renvoie l'image de ce qu'il aspire à être, en particulier parce que je prend au sérieux son ambition intellectuelle. D'ailleurs Ziad se fait un honneur d'être le seul qui comprend ce que je raconte...

A posteriori, on aperçoit clairement les conditions sociales qui ont rendu possible « l'apesanteur polémique » qui me semblait si miraculeuse : elles sont le produit des dispositions objectives de Ziad, qui n'a rien à gagner à opposer une fin de non recevoir aux considérations de « l'incroyant » (*kafir*) que je suis⁷⁸. Ziad s'absorbe totalement dans nos discussions politiques et philosophiques, avec un enthousiasme qui est lié selon moi au fait qu'elles constituent un champ de réflexion qui le soustrait à sa condition.

Il faut aussi saisir le caractère exceptionnel qu'a la présence d'un Occidental dans le quartier (il n'y a pas plus d'une dizaine d'Occidentaux à Ta'izz). A travers moi, Ziad a l'opportunité de dialoguer directement avec l'Occident et d'être celui qui représente, à sa manière, l'Islam. L'alliance avec l'étranger est donc facteur de prestige, surtout peut-être à ses propres yeux : localement on le soupçonne toujours de vouloir « m'arnaquer » (*ia'rat*)... mais les enjeux qui lui

⁷⁶Il ajoute de manière énigmatique : « tu sais, ils ne me trouvent pas gentil! (*yaqulun lastu habbub!*) », sans préciser, bien entendu, ce qu'il entend par là.

⁷⁷En l'occurrence, cette suspension du jugement allait de pair avec une grande naïveté sociologique. Je ne savais pas ce que je faisais...

⁷⁸Ainsi nous abordons des questions qui s'avèrent souvent inabordables au Yémen : peut-on avoir une morale sans croire en Dieu? L'homme descend-il du singe? Le voile à l'école et « l'intégration »...? et même les questions relatives à l'existence de Dieu...

Si j'insiste sur ces discussions, bien qu'elles ne constituent pas des données en tant que telles, c'est qu'elles me semblent importantes pour comprendre le sens qu'a pu prendre pour Ziad cette alliance d'enquête. Il n'est absolument pas anodin, à mon sens, qu'un Yéménite pratiquant qui n'a jamais discuté avec un non-musulman prenne plaisir à mener de telles discussions qui sont jugées scandaleuses par le sens commun. Le point de vue « intellectuel » de Ziad institue une rupture avec l'ordre social établi : s'investir avec moi dans une discussion qui ne reconnaît que les critères de la logique pour aborder la religion, principal argument de légitimité sociale, cela s'inscrit dans une idéologie contestataire. Et qu'au cours de ces discussions il lui revienne le rôle d'argumenter pour le compte de l'Islam ne fait qu'ajouter à cette dimension contestataire.

important se trouvent bien au-delà, il s'agit de sauver la *Umma*⁷⁹, de sortir le monde musulman de la corruption et de « l'erreur » (*ghalat*).

Ziad « m'adore », il exprime sans cesse son affection pour moi avec une franchise extrêmement déconcertante. De mon côté, je vis cette rencontre avec une grande excitation doublée d'un profond malaise.

13.4 L'ethnologie en liberté surveillée.

Dans cette partie dédiée au déroulement effectif de l'enquête, il me paraît important de pointer les erreurs d'interprétations qui ont sans aucun doute influé sur la suite des événements. La question des études, celle du statut des diplômés et de l'activité intellectuelle en général, n'a pas été envisagée comme telle au cours du terrain. Il aurait fallu procéder à une déconstruction des présupposés implicites qui accompagnent en France et dans mon milieu la condition d'étudiant. Cela m'aurait permis d'anticiper la problématique d'ascension sociale qui accompagne tout investissement dans des études supérieures (dès lors qu'elles ne s'inscrivent pas simplement dans la « Reproduction »...). Plus encore au Yémen, il me semble, où la valeur d'un diplôme n'est absolument pas acquise ; toute la question est de savoir faire valoir ce diplôme à l'embauche et, là aussi, tout est affaire de relations.

Jusqu'au bout, cette erreur d'ethnocentrisme m'aura aveuglé sur le sens que prenait pour Ziad cette alliance d'enquête. Début septembre, Ziad me demande de l'accompagner à Sanaa pour rencontrer le Français qui dirige la filiale yéménite de Total. . . L'idée me paraît absolument saugrenue ; bêtement je le décourage d'essayer.

Ce que j'échoue à percevoir sur le moment, c'est que Ziad dispose de peu d'interlocuteurs auprès desquels faire valoir son diplôme. En l'occurrence durant tout mon séjour, pas un employeur ne reconnaît sa compétence en l'embauchant. . . Bien qu'à aucun moment il ne me l'avoue, être mon informateur est en quelque sorte le « travail » le plus valorisant qu'il ait à disposition. Le comble, c'est que je décide de travailler à Ta'izz : très vite je m'aperçois que j'ai besoin de lui pour poursuivre mon enquête parmi les jeunes du quartier. Je suggère à Ziad qu'il pourrait aussi bien retarder de deux mois sa recherche d'emploi, puisque tant que nous sommes ensemble je couvre toutes ses dépenses (c'est-à-dire beaucoup plus qu'un salaire normal). Mais devant moi, Ziad fait toujours mine qu'il va partir travailler d'un jour à l'autre. . .

D'une manière générale, il règne avec Ziad un climat de non-dit angoissant.

A partir de mon retour à Ta'izz le 23 août, j'ai décidé de travailler sur le rond-point en comparant ce que je ne peux encore qu'appeler « l'ambiance » de chez Khaldun à « l'ambiance » de chez Ziad. Mais je sens que Khaldun et Tahir voient d'un très mauvais œil que je fréquente Ziad et je n'ai pas les moyens de comprendre pourquoi : à mes yeux ils sont tous des « étudiants », et la mise en scène de respectabilité au sein du Mamlaka est tout à fait convaincante. . . Khaldun ne veut pas me dire exactement ce qu'ils reprochent à Ziad : j'imagine que leur antipathie à son

⁷⁹La communauté des croyants.

égard remonte à une « brouille » de l'époque du lycée. . . A moins que ce ne soit un désaccord idéologique, car Khaldun utilise devant moi le terme de *mutashaddid*, qui renvoie à l'idée d'extrémisme. Quant à Ziad, il ignore simplement mes demandes d'explications (pour quelqu'un comme lui, animé par l'*ethos* de l'honneur, reconnaître l'existence de sa mauvaise réputation reviendrait à la valider).

Les questions d'argent jouent un rôle important : immédiatement Ziad s'approprie la gestion de mon porte-monnaie. . . Khaldun s'en aperçoit et s'énerve. Il s'arrange pour m'apprendre un nouveau mot : « *'arta* », celui qu'on arnaque, le « benêt ». Lorsque j'utilise ce mot dans le Mamlaka, Ziad sursaute : « Qui t'a appris ce mot ? ».

Pour ma part la gestion de l'argent par Ziad ne me dérange pas outre mesure, c'est surtout que Ziad me mène « par le bout du nez » : il prend des décisions pour moi, puis change d'avis, et exige toujours de moi que je le suive aveuglément⁸⁰. Mes protestations ne servent à rien : même avec moi, sa domination va de soi. . .

Mon malaise ne fait que s'accroître, à mesure que les mises en gardes de Khaldun et Tahir se font de plus en plus pressantes et mystérieuses : « Garde les yeux ouverts, Mansour ! » ; « Surtout ne quitte pas Ta'izz avec l'un d'eux ! » ; « On a entendu parler d'armes à feu dans le quartier, sois sur tes gardes ! », etc. De son côté Ziad ignore toujours systématiquement mes questions.

Ainsi je suis sommé par les deux parties de les croire sur parole ; ma position intermédiaire s'avère de plus en plus intenable moralement. D'autant que le « spectre » de l'islamisme ne manque pas d'accroître encore mon malaise : à chaque fois que je doute de l'honnêteté de Ziad, mes catégories françaises refont surface, celles qui identifient le discours islamiste à la démente⁸¹ : je me suis allié avec un « islamiste fanatique », et qui profite de mon argent ! J'ai le sentiment honteux de ne pas être fidèle à moi-même.

Le 6 septembre, je finis par me rendre à l'évidence : Ziad manigance quelque chose⁸². Je dois mettre fin à cette situation.

Ce n'est qu'alors que je trouve l'assurance pour tenir tête à Ziad et que je refuse ouvertement de lui obéir.

Le 7 septembre, alors qu'il fait son « sermon » à Abdallah (page 68), Ziad me dit : « Va acheter un paquet de cigarettes. » Je refuse fermement, alors il lui va lui-même. Pendant ce temps Abdallah me dit : « Il faut obéir à ses aînés ! » ; je lui rétorque que Ziad n'a que deux ans de plus que moi, Ziad n'est pas mon aîné!⁸³

⁸⁰Fasciné par les théories de Darwin, Ziad me surnommait parfois « fils de singe » (*ibn qird*). J'exprimais mon malaise en rétorquant que j'étais un « singe bien dressé » (*qird mudarrab*) mais Ziad ne le prenait pas pour lui. . .

⁸¹Et au premier abord, l'*ethos* de l'honneur s'apparente parfois un peu à de la « psychose » !

⁸²Ce soir là je suis persuadé que Ziad veut m'enlever (les enlèvements d'étrangers ont été nombreux au cours des années 90). Dès le lendemain je pose clairement la question à Khaldun : sur ce point au moins, il me rassure. Mais ma détermination à tirer les choses au clair reste entière.

⁸³La lecture de Paul Rabinow m'a beaucoup aidé à « déculpabiliser » : il raconte comment Ali, son informateur marocain, le met constamment à l'épreuve en essayant de sonder sa « force » ([35], pp. 48 à 55).

14 Le règne de la contestation.

On comprend que jusque là, ma présence s'insérait parfaitement dans le dispositif symbolique mis en place par Ziad. La « place »⁸⁴ qu'on m'avait donnée était assez idéale puisqu'elle n'était pas de nature à désorganiser les logiques sociales que j'observais. Mais ne sachant pas encore quelle était cette place, je ne pouvais pas vraiment analyser quoi que ce soit, je ne savais simplement pas *quoi* observer. D'autre part même si je ne percevais pas encore la mise en scène, la question se posait dès le début de savoir si je n'étais pas en train d'assister seulement aux effets de ma propre présence – c'était d'ailleurs ce que semblait sous-entendre Khaldun : les *shebab* faisaient de leur mieux pour garder avec eux l'ethnologue. . .

Ma décision de rompre avec cette « place » s'imposait, tant par égard pour mon étude que par égard pour ma santé mentale. D'une part je ne pouvais pas me permettre de continuer à faire des observations flottantes et décontextualisées, d'autre part le fait de ne pas comprendre était trop angoissant.

Enfin on voit *a posteriori* que cette conjonction remarquable entre des impératifs affectifs et des impératifs épistémologiques ne relevait pas du pur hasard : elle était au contraire *dans la logique du terrain*. Le non-dit que je ressentais aurait très bien pu être le résultat d'une querelle de voisinage ou de jalousie, sans intérêt pour mon étude. Mais je ne parvenais pas à localiser le contentieux, à le circonscrire dans les limites de relations particulières. Au contraire, il semblait traverser l'ensemble des scènes sociales à laquelle j'avais accès de par et d'autre du Rond-Point. C'est donc que ce non-dit (ou la différence « d'ambiance ») était en fait l'indice le plus manifeste de la présence d'un litige d'ordre social, de la confrontation entre deux lectures contradictoires de l'ordre social.

14.1 De la dispute à l'affaire de quartier.

Ce n'est pas l'attitude de défiance que j'adopte soudainement qui provoque en tant que telle une crise majeure de l'autorité de Ziad. C'est plutôt le fait que Ziad, en dépit de son « habilité » remarquable à composer *tacitement* avec la réalité, s'avère incapable de négocier sagement une sortie de crise dès lors qu'elle s'exprime exclusivement au niveau officiel (comme c'est le cas lorsque c'est « l'hôte étranger » qui parle⁸⁵).

Ziad échoue à anticiper tactiquement le retournement qui va se produire : pas plus que moi il n'a conscience des conséquences d'une « rébellion », de la part de celui à qui il faisait jouer de fait un rôle de « trophée »⁸⁶. Au lieu de composer avec moi « en privé » et de m'accorder

⁸⁴Pour reprendre la réflexion de Florence Weber [39].

⁸⁵Contrairement à ce que je m'imaginai à ce moment là, toutes mes interactions avec Ziad ne pouvaient que relever de l'officiel. C'est là une particularité de cette alliance d'enquête : même si elle a pris la forme d'une amitié forte, elle s'est nouée dans un cadre et à des fins qui relèvent de la sphère officielle et de la représentation. On touche ici à une dimension psychologique de la personnalité de Ziad. Néanmoins ce profil psychologique est indissociable d'une configuration sociale très spécifique.

⁸⁶J'utilise cette image pour exprimer en raccourci le fait que l'introduction d'hôtes « étrangers » de Ziad au sein du quartier contribue à asseoir son autorité, selon la logique analysée précisément dans la section 8.

simplement le respect que je demande, Ziad met en branle une *procédure* ritualisée du même ordre que celle qu'il avait mobilisée pour la médiation (section 10).

A plusieurs reprises, alors que des jeunes comme Abdallah et Bassam sont présents, il exige⁸⁷ que je revienne sur les critiques que je lui ai faites. C'est ainsi que j'en viens à critiquer publiquement Ziad pour certains traits de son caractère. Je l'accuse surtout de ne pas me donner les moyens d'être indépendant et d'exiger que je le suive « les yeux fermés », puis je me plains de la manière dont il exige des sommes d'argent parfois conséquentes, sans que cela fasse l'objet d'une demande ni que cela s'accompagne d'aucune marque de reconnaissance.

Au moment où je parle, je vois les jeunes présents hocher de la tête et approuver bruyamment mes paroles. . .

Ziad ne s'arrête pas là. Pendant quelques jours il ne perd aucunement l'aplomb qui a toujours été le sien et considère mes critiques sur un plan exclusivement intellectuel. Mes remarques sur son rapport à l'argent donnent lieu à de longues discussions au sein du Mamlaka sur ce que dit l'Islam et le comportement préconisé sur les questions d'argent. Les versets du Coran et les *hadith* sont mobilisés, ainsi bien-entendu que *l'essai sur le don*. . .

Ces discussions sont particulièrement animées par les *shebab*, et pas seulement par les plus « distingués » d'entre eux comme Abderrahman, Fuwwaz, Bassam ou Salah. Ceux des jeunes qui jusqu'à présent se manifestaient peu, laissant les « ténors⁸⁸ » du groupe mener la bataille rhétorique, prennent part à la discussion.

D'une manière générale, c'est à partir de là que l'ensemble des jeunes qui fréquentent le Mamlaka commencent à investir ma présence. Ammar, Omar, Mohammed Faysal et Abdallah, qui devenaient muets dès que je leur adressais la parole, se mettent à me parler d'eux-mêmes : de leurs poèmes et de leur vie, de musique et d'amour beaucoup plus que de l'Islam et de Ben Laden. Nashwan, qui ne trouvait rien d'autre que de demander ma sœur en mariage, me déclare : « le problème dans ce quartier, c'est que tout le monde veut dominer les autres. Même par les pensées. . . Mais moi je suis pas comme ça, tu sais, moi je suis *libre*, j'ai mon avis et je ne me laisse pas influencer ! ». Cela correspond au moment où je commence à rester le soir avec eux sur Shari' al-Mashru' (la saison des pluies s'éloigne. . .). En l'absence de Ziad, on me conseille de sortir du quartier, d'aller voir ailleurs. On veut m'inviter dans son village, me présenter à tel ami personnel qui habite ailleurs. On m'emmène voir des ennemis avérés de Ziad et on se permet même d'ironiser sur le rigorisme religieux de Ziad.

Le 10 septembre, un riche commerçant du Rond-Point fête le mariage de son fils. Pour le premier soir (à peu près notre « enterrement de vie de garçon »), il a loué les services de musiciens. L'avenue est bloquée par l'attroupement de tous les jeunes du quartier autour de la piste de danse (Ziad est resté dans sa pièce, mais la plupart des autres sont là).

Je suis bien entendu invité à me produire, mais j'aimerais danser avec mes amis. . . Je

⁸⁷Je proteste (ce n'est pas le moment !) mais Ziad insiste. Pour me forcer à parler, il déclare qu'il part le jour même pour Sanaa.

⁸⁸L'expression est de Jean Lambert.

supplie Abdallah de m'accompagner, mais il refuse : la danse est *haram*⁸⁹ et Ziad le lui a interdit. . .

A la fin de la cérémonie, nous retournons ensemble au Mamlaka. Abdallah s'esclaffe en racontant à Ziad ce qu'il m'a fait croire ; lui n'a pas l'air de trouver ça très drôle. . .

En somme ma présence déborde des prérogatives de Ziad, même si je reste encore surtout dans le Mamlaka. J'ai tout à coup accès à une multiplicité de points de vue, recueillis sur Shari' al-Mashru' d'une part, sur le Rond-Point d'autre part. Bassam (p. 45), Salah⁹⁰ et Ibrahim⁹¹ (p.71), que je rencontre dans des cafés, me proposent une analyse radicalement opposée à celle de Ziad (le « Za'im du vide », *Za'im al-faragh*), et néanmoins distincte de celles de Khaldun et Na'if (« l'arnaqueur en chef », *'arrat*). Bien entendu pour eux aussi il faut rapprocher cette démarche des intérêts symboliques et matériels qui vont de pair avec le statut d'informateur.

Cette évolution est à la fois la cause et le produit de l'affaiblissement de Ziad, qui se manifeste clairement dans son comportement. Ziad s'impose de moins en moins dans le quartier, lors des séances de qat il se retire dans ses pensées. Il se couche de plus en plus tôt en me laissant seul discuter avec les *shebab*. Le 11 septembre pour la première fois, Ziad s'éclipse discrètement et part dormir à l'intérieur de la maison de sa mère. Il a chargé Nashwan de me dire que je pouvais dormir dans le Mamlaka si je voulais. C'est finalement Salah qui dormira avec moi.

Mes accusations étaient d'autant plus graves qu'elles soulignaient des manquements de Ziad aux règles élémentaires de l'hospitalité. Ziad revendique de moins en moins son statut d'hôte de l'étranger et il est de moins en moins considéré comme tel. Par conséquent me prendre en charge n'est plus considéré comme un affront à son égard : on peut me dire ce que l'on veut, proposer de m'emmener où l'on veut. Naturellement l'enquête s'en trouve enrichie. Ma position est aussi beaucoup plus confortable, si ce n'est que l'état moral de Ziad me préoccupe personnellement.

14.2 Une institution dans la tempête.

Le 13 septembre lorsque j'arrive au Mamlaka en fin d'après-midi, je trouve les jeunes en plein milieu de ce qui s'apparente formellement à une réunion de crise.

⁸⁹« Interdit » (par l'Islam).

⁹⁰Salah est un personnage intéressant et énigmatique. Il est issu d'une famille Adenite investie dans la politique et travaille maintenant pour le parti au pouvoir. Il joue un rôle important à ce moment de l'enquête : le 9 au soir, je n'arrive pas à dormir quand il passe dans le Mamlaka. Il me propose de discuter (Ziad dort déjà). Nous montons jusqu'à une sorte de belvédère au milieu de la ville et nous discutons jusqu'au matin. Son point de vue est sensiblement le même que celui de Bassam. Il cherche lui aussi à m'éloigner de Ziad et à devenir mon informateur pour un sujet tout à fait différent qu'il juge beaucoup plus intéressant : il me propose de rencontrer le « *za'im* » du ghetto des noirs (*akhdam*) . . .

Mais je ne trouve pas les raisons pour lesquelles Salah connaît si bien ces jeunes et passe des nuits à qater sur le trottoir avec eux (il habite à une heure de marche, si bien qu'il attend souvent les premiers *dabbab* du matin). L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'il plus ou moins rattaché aux Renseignements et assigné à ce quartier, ce que personne ne m'a bien sûr dévoilé explicitement.

⁹¹Ibrahim m'aborde un soir dans un café, alors que je ne le connais pas. Il m'explique qu'il a entendu que j'avais des problèmes avec Ziad. . . Selon lui je dois fréquenter des « gens bien » et il m'invite à la campagne « pour me remettre de mes émotions » . . .

Nashwan, Walid, Salah et Ziad sont présents, rejoints par la suite par Mohammed Faysal et Fuwwaz. Comme à son habitude, Ziad préside : il prend des notes, oriente les débats et distribue la parole, mais ne prend quasiment pas la parole lui-même. Lorsque j'arrive, il me met au courant de l'ordre du jour en me faisant passer son cahier où il a écrit une remarque de Salah dont il est question de débattre : « *Tu te prends pour une chose extraordinaire parmi des choses insignifiantes ?* » J'ai du mal à comprendre la tournure de la phrase, alors Ziad charge Nashwan de m'expliquer : « Voilà la question : Ziad est-il imbu de sa personne et orgueilleux ? (*kibria*) ». Je m'assois et je suis les débats ; pour une fois on ne me demande pas vraiment mon avis.

C'est Salah qui développe l'accusation. Il parle à la troisième personne, tandis que le principal intéressé remplit son carnet de notes : « Ziad est persuadé qu'il a raison sur tout mais il s'impose par la force ». Nashwan confirme : « Il règne par la violence et par la peur ! »

Seul Fuwwaz défend son ami de l'université : selon lui Ziad a toujours été le meilleur, c'est-à-dire le plus intelligent. Mais maintenant il est aussi le plus fort et c'est normal. Fuwwaz raconte comment il était venu une fois parler à Ziad d'un problème personnel. Son conseil ne l'avait pas satisfait sur le moment et Ziad lui avait dit : « Tu ne comprends pas ». Fuwwaz avait persisté dans son erreur pour constater qu'effectivement, il n'avait pas compris. . . « La vie est ainsi faite, il y a des gens meilleurs que d'autres. . . »

Il ajoute également : « C'est nous qu'il l'avons fait tel qu'il est ! » et Nashwan propose l'image du théâtre : « il est sur la scène et nous le regardons. . . ».⁹²

Durant les débats, Ziad n'a quasiment rien dit. Finalement il se tourne vers moi : il veut qu'on aille marcher.

Cette scène à laquelle j'assiste joue un rôle crucial dans ma compréhension de Ziad et de son autorité. *L'ensemble des acteurs présents y collaborent* pour mettre en scène le jugement de Ziad *par contumas*, en plaçant celui-ci en position de président de séance plutôt qu'en celle d'accusé. Personne ne s'adresse directement à lui mais son cas est débattu par tous. Ziad ne cherche en rien à assurer sa défense et personne n'attend de lui qu'il le fasse. Par contre il reste celui qui régule le débat, il donne la parole à celui qui vient d'être interrompu et agit sur le cours de la discussion par des réactions d'intérêt ou d'impatience. C'est lui qui prend des notes, c'est donc symboliquement lui qui a autorité sur les propos tenus dans la séance.

Comme je l'avais déjà remarqué personnellement, Ziad « refuse » systématiquement toute situation de face à face qui implique l'égalité. Avant que j'en vienne à m'exprimer devant les autres, j'avais essayé de faire personnellement à Ziad mes critiques. . . Il déclarait vouloir

⁹²C'est à moi que Fuwwaz pose la dernière question : « Pourquoi tu tiens à Ziad comme ça ? Qu'est-ce que tu lui trouves ? Nous, ça nous étonne, parce qu'à l'université personne n'aime Ziad. Ce serait Jalal, j'aurais compris : tout le monde aime Jalal, tout le monde le trouve parfait. Mais Ziad, personne ne le supporte. . . Nous c'est différent, on a grandi ensemble et on a appris à le connaître. Mais toi ? »

dormir, ou alors il mettait fin à la discussion en invitant une tierce personne ou en allant prier. De la même manière Ziad se soustrait à toute forme d'échange, ou plus exactement il refuse de *recevoir*, dès lors que cette réception implique une redevance : Ziad ne demande pas, il prend ou il ordonne. Ziad ne dit pas merci, jamais. En temps normal, Ziad ne s'excuse pas, il ne reconnaît une erreur qu'en tant qu'elle implique d'abord les autres⁹³. Tout cela participe des attributs manifestes de l'autorité.

L'image qui s'impose à moi sur le moment est celle d'une institution, dotée d'un conseil d'administration (au sein duquel il est la personne la plus influente) et d'une charte (l'islam, l'honneur, les bonnes mœurs, ...). Dans une institution on observe une disjonction entre le règlement officiel, le fonctionnement légal, et la réalité complexe des rapports sociaux qui font véritablement l'institution. Le fonctionnement de l'autorité de Ziad est à peu près similaire : certaines formes légitimes de prise de parole sont instituées au sein du quartier, les autres sont purement et simplement niées. Comme toute institution, l'autorité de Ziad a une réalité sociale qui dépasse sa simple imagination. Par conséquent la question de savoir si Ziad « y croit » ne se pose pas⁹⁴.

Ce que j'appelle un fonctionnement « en institution » recouvre en fait une certaine conception de la vie en société, fondée sur *l'honneur*. Julian Pitt-Rivers écrit : « Ce qui, directement adressé à l'intéressé, constitue un affront, peut fort bien, prononcé derrière son dos, ne le déshonorer nullement. Ce qui, accompli en présence de ce dernier est offensant, cesse de l'être si l'intéressé n'est pas là pour s'en affecter. Ce n'est pas l'action en soi qui fait offense, mais l'acte par lequel l'offensé est contraint d'en être le témoin. » ([34], p.24).

Effectivement la prise en compte de l'*ethos* de l'honneur rend nettement plus intelligible un comportement comme celui de Bassam (7.2), Wa'il (7.5) et d'autres, qui respectent formellement la personne de Ziad lorsqu'ils se trouvent en face de lui et néanmoins le tournent en dérision derrière son dos. Comme on l'a vu, l'autorité de Ziad est largement fondée sur cet équilibre, entre déférence et ironie. Or c'est précisément cet équilibre que ma présence vient rompre.

Quelques jours plus tard, Ziad revient avec moi sur les accusations dont il a été l'objet. Il s'exclame, hébété : « Tout de même, tu te rends compte de ce qu'ils ont dit de moi?! » En réponse, je lui demande s'il ne se doutait vraiment de rien de ce que les autres pensaient. Il sourit, gêné : « Si, bien sûr ! Je l'ai toujours su... »

⁹³Ziad dit aussi : « Moi je ne crois rien ni personne a priori ; quand j'entends quelque chose, je le mets dans un coin de ma tête jusqu'à pouvoir l'examiner pour voir si c'est vrai ou faux ». Sur le plan intellectuel, Ziad n'accepte rien qui ne soit vrai indépendamment de son interlocuteur, façon d'annuler la dimension sociale de l'échange de connaissances.

⁹⁴Peut-être le plus important, c'est que ces attributs formels de l'autorité sont *intériorisés*. Ziad ne *peut* pas donner, il ne *peut* pas s'excuser : cela n'aurait pas de sens, dans aucune des situations où il est impliqué. Cette constatation indique que l'alternative entre « sincérité » et « duperie » dans la mise en scène n'a aucun sens (voir les remarques d'Hannerz [23] sur les limites de l'analyse goffmanienne). Mais en allant au-delà de cette constatation, on s'engagerait sur le terrain de la psychologie et de l'ethnopsychiatrie.

14.3 Le Za'im hébété.

Paul Rabinow écrit : « *Lorsqu'un ethnologue pénètre dans une culture, il enseigne aux gens à objectiver à son intention. Certes, toute culture comporte un certain degré d'objectivation et d'activité réflexive. Mais cette traduction délibérée et consciente en termes d'extériorité est rare. L'ethnologue suscite un dédoublement de la conscience de soi.* » ([35] p. 108).

Mes critiques ont des effets dévastateurs sur Ziad. Peu à peu il se retire de la vie sociale, reste muet dans le Mamlaka. Ce n'est bientôt plus qu'en dehors du quartier, au cours de longues promenades dans les rues désertes de la ville, qu'il discute avec moi. Ziad alterne entre des phases de malaise et de faiblesse, et des courts moments d'extrême agressivité où il me traite « d'espion » et « d'ennemi de l'Islam ».

A ma grande stupéfaction, le fait d'avoir du admettre une erreur le plonge dans un état d'abattement extrême. Ziad a honte d'avoir été dans le faux, honte d'avoir mal agi, mais cette culpabilité l'accable avec une force dont je ne comprends absolument pas l'origine.

Un mot résume à lui seul le malentendu : pour désigner sa condition, Ziad utilise le terme « *maskin* », « pauvre ». Dans l'état d'esprit de contrition extrême qui est le sien, j'interprète ce mot dans un sens moral : le pauvre, c'est le pécheur, celui qui est dans l'erreur (je n'ai toujours pas perçu la dimension socio-économique de la situation de Ziad). Cette compréhension est correcte, mais incomplète : « *maskin* », c'est également le mot qu'utilisent sur le Rond-Point les hommes respectables pour désigner, non sans condescendance, l'ensemble de ceux qui sont frappés par l'indigence économique⁹⁵. Le mot est indulgent, il n'a pas la dimension péjorative de « *turtur* », « racaille ». Pourtant le fait que Ziad l'utilise pour lui-même est absolument exceptionnel : il est le signe de l'effondrement total de la posture qui avait été la sienne jusqu'à présent, de son renoncement à revendiquer une personnalité sociale plus valorisante.

Loin de l'amener à prendre ses distances, cette situation renforce son attachement envers moi : pour faire face à la contestation, il s'accroche à l'ethnologue comme à une bouée de sauvetage. Ziad essaie de me soustraire aux autres *shebab*. Nous partons faire des promenades sur les hauteurs de la ville et il me presse de quitter Ta'izz : allons sur la côte et dans les montagnes, il sera mon guide touristique...

S'il veut m'éloigner du quartier, ce n'est pas seulement parce qu'il veut mettre fin à la contestation que je représente, comme je l'ai pensé sur le moment, ni même parce qu'il veut continuer à croire à cette alliance intellectuelle et valorisante qui est la notre.

Depuis que j'ai critiqué Ziad ouvertement, je suis devenu une affaire dans le quartier. Les jeunes affluent dans le Mamlaka pour me voir, on y met de la musique, on rit ; de plus en plus me connaissent personnellement et tous figurent parmi ceux qu'on considère comme infréquentables

⁹⁵Cette ambiguïté est constitutive de l'histoire du mot : utilisé dans tout le monde arabe dans le sens qu'on a vu, il a donné en italien le mot « *meskino* ». En Sicile, « *meskino* » est utilisé avec deux sens contradictoires : un petit garçon tombe de vélo, on s'exclame « Meskino ! Le pauvre ! ». Mais on dit aussi de quelqu'un qu'il est *meskino*, dans le seul sens retenu par les autres dialectes italiens comme d'ailleurs en français : « *meskino* » veut dire « mesquin »...

sur le Rond-Point (« *nas mish tamam* », ce ne sont pas « des gens biens »). Que le Français ne fréquente que cette population fait scandale. Les notables du quartier⁹⁶ s'en offusquent, ils voudraient « que j'aïlle poser mes question à des gens qualifiés pour me répondre. . . »

Le 14 septembre, un homme que je ne connais pas est assis avec nous dans le Mamlaka. Il a une trentaine d'années. Il insiste assez lourdement pour entamer avec moi une discussion sur la religion à laquelle je ne tiens pas. Finalement je me plie à sa demande : deux heures durant il cherche à me convaincre de la supériorité de l'Islam, tandis que j'essaie de lui faire sentir ce qu'est la relativité culturelle.

Le lendemain Ziad m'explique, cet homme était un « espion » (*gassous*) envoyé par le fils du premier personnage du quartier (le *'aqil*), qui travaille lui-même avec l'armée dans les renseignements. Ziad s'en inquiète : il est tenu comme responsable. Je décide de distribuer des copies de mon permis de recherche et de leur rendre personnellement visite dès que l'occasion se présente.

L'affaire inquiète d'autant plus Ziad qu'il n'a pas les moyens d'en contrôler les proportions. Les jeunes viennent me voir indépendamment de lui, ce qui autorise une diversité d'interaction beaucoup plus grande. En conséquence je suis aussi de plus en plus exposé aux nuisances de la « petite arnaque ». On m'emprunte ici et là, on me demande de quoi qater, de quoi payer un médicament pour sa mère, etc.

Le 15 septembre, Khaldun me prévient : « On dit de toi que tu te fais avoir. . . »

14.4 La crise de l'alliance d'enquête.

Ce jour là, Ziad est totalement silencieux et un peu agressif, je préfère passer du temps sur le Rond-Point avec Khaldun. En fin de soirée quand j'arrive dans le Mamlaka, Ziad a rassemblé Nashwan, Saïd, Ammar et Omar. Il déclare : « Nous nous sommes réunis en conseil et nous avons pris une décision importante à ton sujet. Nous ne voulons plus te voir dans le quartier. Repars d'où tu viens ! » Ziad procède à un vote rapide, seul Omar lève la main mais la résolution est tout de même adoptée et l'assemblée est dissoute. Je proteste longuement mais Ziad reste muet. C'est Omar qui résume la sentence de Ziad : « Tu es un ennemi de l'Islam et nous devons protéger la communauté des frères du quartier ».

Ce n'est qu'un jour plus tard que je remonte au Hawdh. Je dois rester à distance du quartier, ce qui veut dire en pratique me replier sur le Rond-Point et le magasin de Khaldun. Le jour même, trois personnes du quartier m'appellent, dont Nashwan qui m'assure : « Ne t'inquiète pas, tous les *shebab* sont avec toi⁹⁷. Ziad n'a pas le droit de te chasser comme ça, un étranger,

⁹⁶ Jusqu'à présent j'avais fait abstraction de ce problème : dans mon esprit les jeunes que je fréquentais étaient simplement les enfants des hommes du quartier. Il me semblait donc superflu d'aller rendre visite aux plus établis d'entre eux (ils entendraient bien parler de moi à travers leurs enfants. . .), d'autant que personne ne m'y encourageait.

⁹⁷ « . . .sauf Nasser, ne lui parle pas à lui, il est avec Ziad ! » Immédiatement mon expulsion devient l'intrigue du quartier, chacun des jeunes se positionne et spéculé sur le positionnement des autres. . .

alors que tu es loin de chez toi ! Tu es toujours la bienvenue, tu es notre hôte. Quand est-ce que tu reviens dans le quartier ? » Le soir, il vient me chercher avec Abdallah dans le magasin de Khaldun. Je monte m'asseoir avec eux sur Shari' al-Mashru'. Nous trouvons Omar, mal à l'aise, Salah, Ammar et Mohammed Faysal ; nous nous accordons pour ne pas aborder l'affaire. L'ambiance se détend, la discussion est légère ; on chante des chansons, d'Amr Diab à Nizar Qabbani, Omar déclame ses poèmes et Mohammed Faysal me les écrit sur mon petit carnet. . . Quand Ziad apparaît en bas de la rue, tout le monde se tait. Il monte jusqu'à nous d'un pas décidé et ordonne : « Omar et Abdallah, vous rentrez chez vous ! Nashwan, monte te coucher ! Mohammed Faysal, Salah et Ammar, vous venez avec moi. » Tous s'exécutent, il ne reste que Nashwan qui proteste : « Tu n'as pas le droit. Pour qui te prends-tu à te comporter comme ça ? » Mais Ziad l'ignore et redescend avec les autres qui le suivent sans broncher.

Nous restons avec Nashwan, hors de lui. J'ai beau vouloir le calmer, il a déjà pris son stylo pour écrire à Ziad une lettre incendiaire : « Moi, je vais lui dire ce que j'en pense ! C'est contraire à l'Islam ! » Peu après, il interpelle Salah qui est remonté : « Pourquoi tu l'as suivi, toi ? C'est toujours pareil, vous n'avez pas d'esprit d'indépendance et vous le suivez comme des moutons ! » Salah lui répond judicieusement (et habilement. . .) : « Ne pas le suivre, ça n'aurait fait qu'empirer les choses ! »

Un peu plus tard, Omar aussi se justifiera en ces termes : « il fallait que je le suive, il est mon aîné ! Et puis il a dit que tu étais un ennemi de l'Islam. . . »

14.5 Nashwan, à contre-courant.

Nashwan intervient de nombreuses fois dans cette étude mais je ne l'ai que brièvement décrit (p.20) comme une sorte de « fou du roi Ziad ».

Tout le monde dans le quartier considère Nashwan fou (*magnun*) ; lui-même m'explique : « Moi je suis pas quelqu'un de normal. Je suis fou, moi. Tu peux me voir tranquille et sérieux à un moment et l'instant d'après je rigole et je crie, je m'en moque. J'ai plusieurs personnalités, moi ! »

Depuis mon arrivée, Nashwan avait à cœur d'attirer mon attention et de discuter avec moi, mais il ne savait manifestement pas comment s'y prendre⁹⁸. Il m'interpellait de manière désarçonnante et un peu horripilante, généralement pour me dire : « Est-ce que tu me considères comme fou ? Parce que tu sais, on n'a pas assez discuté toi et moi, il faut encore qu'on discute sérieusement. . . »

Au sein du groupe, Nashwan assure clairement une fonction qui est celle du « bouffon ». Ses prises de position blasphématoires permettent aux autres de réaffirmer les principes sacrés : Nashwan est là pour crier « Vive Sharon ! », tous les autres protestent unanimement, réaffirment avec gravité leur soutien au *Jihad*. Nashwan joue un rôle similaire dans le maintien de l'autorité

⁹⁸Au tout début de ma présence sur le terrain, Nashwan avait appris que ma mère était « psy » (*tib al-nafs*). Il avait alors confié à Ammar son espoir de se rapprocher de moi afin qu'elle puisse le soigner. . . Ce dernier s'était esclaffé : « En quelle langue vous communiquerez ? » et en avait fait la nouvelle histoire drôle du quartier. . .

de Ziad : c'est lui qui dit tout haut ce que tout le monde pense, mais d'une façon tellement maladroite que Ziad a beau jeu de lui faire la morale et de lui reprocher sa grossièreté. D'ailleurs Ziad et Nashwan sont très proches l'un de l'autre, et Nashwan se targue d'être « le seul qui ose lui dire la vérité en face ».

En réalité, Nashwan est constamment en décalage avec les logiques qui prévalent dans le groupe ; il mélange systématiquement les niveaux de discours, prenant au pied de la lettre ce à quoi personne ne croit vraiment et proclamant avec fracas des révélations qui n'en sont pas (si ce n'est pour moi, parfois).

Ce n'est certainement pas anodin, Nashwan est issu d'un milieu social qui tranche fortement avec celui de son entourage.

Son père est un homme politique formé en Russie et à Aden pendant l'époque socialiste. Il travaille aujourd'hui à Sanaa, mais n'a que de très rares contacts avec Nashwan et sa sœur. Le couple a divorcé très tôt et la mère de Nashwan est retournée à Ta'izz d'où était originaire sa famille ; Nashwan a été élevé sous la tutelle de son oncle maternel, de 17 ans seulement son aîné.

Nashwan est le seul parmi les jeunes à me parler de sa mère, de manière inconvenante selon les normes yéménites : il me dit son prénom et insiste pour me la présenter ⁹⁹. Il se définit énormément par rapport à elle et ne tarit pas d'éloge (« Le Za'im, c'est elle ! »). On devine une personnalité militante marquée par l'expérience socialiste : elle dirige « l'Association des Femmes Yéménites pour la Couture et la Broderie » et semble être une figure majeure de la vie du quartier. La mère de Nashwan est la fille d'un des oulémas les plus renommés du Yémen. En somme la famille est dotée d'un important capital social et culturel. Mais Nashwan est en situation d'échec scolaire chronique (il n'a jamais terminé le secondaire), ce qu'il vit particulièrement mal.

Deux ans auparavant, Nashwan tenait un rôle majeur dans le quartier. Le toit de son immeuble était investi chaque soir par l'ensemble des *shebab* du quartier. On y écoutait Oum Kalthoum et on parlait d'amour (les filles guettaient ce rendez-vous depuis le toit voisin...). « A cette époque, Ziad me suppliait pour que je vienne qater avec lui dans le Mamlaka... » affirme Nashwan. Pourtant aujourd'hui il déclare avec amertume : « J'ai arrêté d'accueillir les amis, parce qu'ils en profitent et ils ne te le rendent jamais ! »

Nashwan s'insurge : « Dans ce quartier tout le monde est intéressé. Y'a que l'argent qui compte ! ». Pourtant il porte un regard indulgent sur ses pairs et sur leur cupidité. Par exemple il me décrit Ammar, avec une sorte de tendresse : « Ammar ? Ooooh, il est malin, *ash-Sharir*, le Diabolique ! A l'époque où j'avais encore des sous, je lui payais à qater. Tu le vois venir, l'air de rien, il s'approche et il te prend ton qat... Mais s'il voit que tu le prends mal, il n'insiste pas et il est gentil. Non, je l'aime beaucoup Ammar... »

⁹⁹Il ne pourra finalement pas le faire, mais celle-ci m'a tout de même serré la main lorsque je l'ai croisée dans son immeuble, alors que je faisais mes adieux au quartier. La mère de Nashwan est la seule femme à laquelle j'ai adressé la parole à Ta'izz.

Nashwan a toujours le rapport à l'argent de ceux qui n'en manquent pas vraiment, comme à l'époque où ses largesses lui attiraient beaucoup d'amis. Mais cette situation a changé brutalement il y a deux ans. Jusque là son père lui versait une pension mensuelle : « Il y avait une sorte de joie en ce temps là, je prenais les choses avec humour... » Mais un des habitants de l'immeuble décide de lui nuire en prévenant celui-ci qu'il ne fait rien à l'école et qu'il « traîne » (*iaglis*) avec les « bons à rien » (*farighin*). Son père met donc fin à ces versements, depuis il est réduit au même point que la plupart des autres jeunes.

Lorsque je rencontre Nashwan, il est doublement dominé, dominé au sein d'un groupe dominé. Il est n'est pas considéré par les membres de sa famille et est raillé ouvertement par les jeunes du quartier. Nashwan souligne avec fierté son « indépendance d'esprit » ; en pratique il s'enferme dans des rêveries romantiques et grandiloquentes dont il noircit les pages de nombreux cahiers d'écriture. Il est un « poète », un « incompris », ce dont il tire fierté tant bien que mal.

Pourtant il existe très nettement une certaine affinité entre ma façon de voir les choses et la sienne.

Ce qui nous rapproche c'est que, lui comme moi, nous nous distinguons par des *habitus* radicalement décalés (mais pour des raisons très différentes) par rapport à ce qu'on pourrait appeler l'*habitus* du *Turtur*¹⁰⁰. En particulier nous nous avérons tous deux inaptes à acquérir ce qui s'avère être une disposition indispensable dans les affaires du quartier : la « *maznawa* » ou « *luf dawran* », c'est-à-dire l'art d'arriver à ses fins par des moyens détournés (symbolisé par le geste d'une main qui « slalome » entre des obstacles).

Mon arrivée laisse espérer Nashwan qu'il va instaurer un ordre différent : galvanisé par la présence de l'ethnologue, il attaque Ziad de front. Pourtant une fois de plus Nashwan en sortira humilié. Après s'être fait réprimander par Ziad, il s'enfermera chez lui pendant trois jours.

14.6 Une mise en abîme pour sauver la face.

Durant les jours qui suivent, je m'efforce de réparer les dégâts de la crise et de me réconcilier avec Ziad : je lui écris une lettre d'excuse. A ce stade, la compréhension que j'ai de la situation est plus qu'approximative et « psychologisante ». J'ai conscience d'avoir blessé l'orgueil de Ziad sans vraiment avoir compris pourquoi. Ma lettre est complètement hors de propos et c'est tant mieux : Ziad la fait tourner de main en main, façon de montrer implicitement que le Français n'a rien compris de ce qu'il ne devait pas comprendre. . . Comme elle ne fait absolument pas mention « d'oisiveté » (*faragh*), de « pauvres » (*masakin*), de « désespoir » (*ia's*) et de « racailles » (*turtur*), elle permet à Ziad de faire machine arrière et d'imposer une lecture anecdotique de la crise : il a subi un revers dans une histoire de quartier sans importance, pas un rappel humiliant à sa condition de *maskin*.

C'est d'ailleurs l'interprétation que la plupart des jeunes du quartier en ont, ou préfèrent en avoir. A l'exception de Nashwan, qui crie au scandale, de Bassam et Wa'il qui rient sous cape,

¹⁰⁰ « Racaille ».

la plupart interprètent l'incident comme une péripétie supplémentaire dans le cadre des luttes d'influences sans conséquences qui animent la vie du quartier. Saïd (note 109), qui a assisté à l'ensemble de l'affaire d'un œil goguenard, a la bienveillance de me faire décompresser en relativisant : « Ne t'inquiète pas : tout ça n'a absolument aucune importance... C'est un jeu, du vent ! »

Déjà une semaine avant la crise, Abdallah me prenait à part dans les rues des quartiers voisins dans l'espoir de me soutirer une confidence : « Dis moi, sincèrement, tu veux devenir Za'im à la place du Za'im ? »¹⁰¹ A présent les plus jeunes du quartier viennent me solliciter en riant : « Dis, mon copain a refusé que je tire sur sa cigarette : arbitre entre nous ! »

Pendant quelques jours de calme, Ziad se retire dans le Mamlaka. Je passe de temps en temps : il est pensif et n'a pas grand chose à dire. Mais le 19 septembre, je croise Abdallah qui m'emmène encore faire un tour :

« Alors, tu n'es pas énervé ? Moi à ta place, je serais très en colère ! Tu sais qu'on arrange tout derrière ton dos... Il y a les sourires, il y a ce qu'on dit... et il y a ce qu'on ne dit pas ! On te fait marcher, on fait des détours (*luf dawran*). Tu réalises qu'on vit dans un roman ? Ziad et moi, on y travaille depuis le début, on écrit « *l'Histoire de Mansour au Yémen* ». Les héros de l'histoire, c'est toi et Ziad ; moi, je ne suis qu'un héros secondaire. Et puis tous les autres participent ! Mais sans le savoir... »

C'est ainsi que pour la première fois j'entends parler de cette histoire qu'ils promettent de me faire lire. Son titre : « *Mansour fi warta* », « Mansour dans un traquenard »¹⁰².

Le lendemain matin (20 septembre) on sonne à ma porte : Ziad est descendu jusque chez moi (fait rarissime). A peine ai-je ouvert qu'il s'exclame « *Mabroook*, Bravo Mansour ! Maintenant tu es le Za'im de l'Amour (*Za'im al-Hob*). Tu as gagné, ils t'aiment tous... »

Il a retrouvé son sourire carnassier et sa belle aisance. Il poursuit en riant : « Félicitations, tu as été très fort. Tu t'es sorti du pétrin (*warta*), tu as compris l'histoire où tu te trouvais!!! Maintenant il reste à punir les autres, les membres du conseil. Je suis très en colère contre-eux car ils changent d'avis tout le temps et ne réfléchissent pas rationnellement : quand Ziad aime Mansour, ils le détestent ; quand Ziad le déteste, ils aiment Mansour... Il va falloir leur donner une leçon ! »

14.7 Le Mamlaka : un royaume évanescent.

Il se trouve que quelques heures avant que Abdallah me présente pour la première fois sa thèse du scénario (« Mansour dans un traquenard »), Khaldun et moi étions descendus à Aden pour que je change d'air. C'était la première fois que je quittais Ta'izz depuis près d'un mois. Nous en parlions depuis longtemps mais je ne m'étais jamais décidé : trop pris par l'enquête,

¹⁰¹A cette occasion il m'a expliqué qu'il était le second Za'im, juste après Ziad.

¹⁰²Par la suite, je propose la variante « *Al-'arta fi warta* », « l'andouille dans un traquenard ». Mais l'usage ne prend pas, le mot *'arta* est décidément trop lourd.

trop suspendu au cours des événements. Seulement là, j'en avais vraiment assez, il fallait partir.

Cette prise de distance est bénéfique : sur le trajet du retour, je commence à avoir l'intuition de ce que les événements que j'ai vécu obéissent à leur logique propre et s'inscrivent dans une mise en scène. En revenant chez moi, j'écris un e-mail à mes proches en leur disant : « J'ai atterri dans un sitcom ! Ça a l'air tout bête comme ça, mais ça m'a pris un mois pour réaliser. »

Il a suffi que je plonge la tête dans l'eau pour comprendre que tout cela ne tenait pas. Tout cela n'a aucune importance, effectivement. Je commence à voir ce qu'avait voulu dire Bassam en parlant des « effets du vide » : tout cela ne repose sur rien. Ce sont des histoires de cour de récréation.

Pourquoi Abdallah a-t-il eu cette même idée au même moment ? Faut-il parler de suggestion ? Tout simplement, j'ai du hausser les épaules au bon moment, j'ai du montrer par un soupir que j'en avais assez. Abdallah a senti que, pour la première fois, je le regardais de haut. Alors il a changé d'attitude. Il a du avoir honte et, pour sauver la face, il s'est rétracté. En un instant, tout a disparu. Le Za'im et son Royaume, le Mamlaka, la grande famille des frères du quartier : tout s'est figé et s'est aplati pour devenir les illustrations d'un livre d'images : « *Hikayat Mansour fil-Yemen* »¹⁰³.

Pourtant tout cela avait l'air très sérieux ! On y parlait de la *Umma*¹⁰⁴, de l'Irak, de Georges Bush. . .

¹⁰³L'histoire de Mansour au Yémen

¹⁰⁴Communauté des croyants, dans l'Islam.

Épilogue : une jeunesse en déliquescence.

*Erst kommt das Fressen, dann die Morale.*¹⁰⁵

Bertolt Brecht.

Après cette grave crise qui s'est terminée sans que je comprenne pourquoi, je ne fais plus vraiment confiance à Ziad. D'ailleurs lui-même quitte le quartier le 21 septembre, c'est-à-dire le lendemain de sa visite-surprise. Il a décidé de se retirer dans son village et il ne reviendra plus, si ce n'est le temps d'une journée. Je l'accompagne quelques jours puis retourne à Ta'izz : j'ai encore besoin de comprendre.

A mon retour, je m'entretiens avec Omar (qui tiens à revenir sur la crise pour s'expliquer), avec Bassam et Fuwwaz. Surtout j'écoute longuement Ammar, Nashwan et Waddah¹⁰⁶ évoquer sans tarir leurs bons souvenirs de jeunesse. Je découvre alors avec émerveillement des histoires dignes de Naguib Mahfouz [30] : des batailles épiques entre quartiers, organisées avec soin par Mohammed Faysal ; l'insouciance ; les menaces des parents et les repréailles sur leurs belles voitures ; les nuits passées sur le toit, à refaire le monde... « Ah, si tu étais venu il y a deux ans, s'exclame Nashwan, c'était la grande époque ! On avait encore la joie de vivre... Un jour on était musulmans, le lendemain les pires des mécréants ! Pour certaines nuits la prière, pour d'autres l'alcool et les films X... »

Ziad définitivement parti, les masques tombent et les discours sont plus anarchiques... Fuwwaz m'emmène dans les « salons » : « Viens avec moi, on va qater avec des gens intéressants, pas avec ces misérables... (*ia'isin*) » En retour, les *shebab* affichent leur indifférence et leur insouciance. Le passé, jusque là secret-défense, est évoqué avec un plaisir assumé.

Mais Ziad définitivement parti, c'est aussi ma situation qui se dégrade rapidement. Les arnaques se généralisent, me faire respecter devient une obsession. Ammar et Abdallah m'emmènent toujours par les rues désertes... mais là ils n'ont plus d'histoire de Za'im à raconter, alors ils font mine de m'intimider : « Tu sais que j'ai déjà tué, moi ! T'as pas peur ? Bam-bam, tu devrais faire attention...¹⁰⁷ »

Le parrainage de Ziad était aussi une protection, même si elle impliquait une forme de domination symbolique à laquelle je n'étais pas accoutumé... Une fois cette alliance rompue, chacun essaye de profiter de moi à sa manière. Je quitte Ta'izz précipitamment le 30 septembre, je n'y reviendrai que pour faire mes adieux.

Nashwan est mon interlocuteur de ces derniers moments¹⁰⁸, il me fait don de son regard désenchanté. C'est le moment où je commence à penser les *shebab* en opposition avec les

¹⁰⁵La nourriture vient avant la morale.

¹⁰⁶qui est à Ta'izz pour un week-end, je discuterai plus longuement avec lui à Sanaa par la suite.

¹⁰⁷Gérard Mauger note, à propos des jeunes de milieu populaire pour qui la situation d'enquête est trop humiliante : « l'enquêté avertit l'enquêteur qu'une redéfinition unilatérale de la relation enquêteur-enquêté en termes de rapports de force physique est toujours possible. » [31], p. 141

¹⁰⁸Nashwan part aussi, il a décidé de quitter le quartier et de commencer à travailler. A l'heure où j'écris, il n'est pas rentré une fois chez lui.

« hommes établis », j'utilise le terme « *nagihin* », « ceux qui ont réussi ». Mais Nashwan et Saïd¹⁰⁹ s'insurgent : « Tu veux savoir comment ils ont réussi?!? Tu appelles ça réussir que de monter sur la tête des plus petits? »

Ces derniers moments ont des accents « brechtiens ». Face à la bassesse de ses amis d'enfance, Nashwan s'exclame, amère : « De toute façon Ziad a raison, ils ne méritent que des coups! »

¹⁰⁹ Saïd est une figure à part au sein du quartier. Son père, yéménite, faisait du commerce en Erythrée et s'était marié à une femme noire Erythréenne. Saïd est donc métisse, dans une société qui tient beaucoup à la hiérarchie symbolique des couleurs de peau, ce qui explique son caractère marginal. Suite au décès prématuré de son père, il doit arrêter ses études pour nourrir ses frères. Depuis il fait du « Décors » (*Dikur*), c'est-à-dire des travaux de peinture et des frises chez des particuliers, en vendant sa main d'œuvre à la journée.

A 31 ans, Saïd est en quelque sorte hébergé dans l'immeuble de la mère de Nashwan. Il travaille tous les jours au petit matin, l'après-midi il dort et le soir il gate avec les *shebab* sur Shari' al-Mashru'. Il est très discret et extrêmement malin. Malgré un décalage certain par rapport aux mentalités en vigueur parmi les *shebab*, il partage avec eux une forme de réclusion hors de la vie publique et un certain mépris pour les hommes établis qui exploitent son labeur pour des salaires de misère.

Sur le statut des métisses nés à l'étrangers (*muwallidin*), on pourra se référer à Ho [26].

15 Enquêter à l'ombre du stigmaté.

15.1 Les enjeux de l'écriture.

Au moment de prendre l'avion du retour, au terme de deux mois et demi plongé dans les luttes de pouvoir du quartier al-'Adawi, la réussite de mon terrain semblait acquise. Comme c'est rarement le cas pour une enquête ethnographique, j'avais l'impression d'avoir mené la mienne à son terme ; j'avais le sentiment d'avoir compris. A ce moment il allait encore de soi qu'en démasquant le « manipulateur » et en le mettant à nu, j'avais finalement fait triompher l'objectivité scientifique. Je me remémorais l'ensemble de l'affaire et elle m'apparaissait limpide.

En réalité ce sentiment de cohérence et de complétude, vague et néanmoins tenace, était indissociable d'une situation sociale encore vivace. J'avais passé mes dernières semaines avec Waddah et Nashwan, qui me confortaient dans la « morale de l'histoire » implicite de mon élaboration : j'avais été roulé dans la farine par les « bons-à-rien » et, néanmoins, je les *comprendais* . . .

Pourtant une fois les événements « refroidis », coupé de la compagnie rassurante de ceux qui les avaient vécus avec moi, j'étais beaucoup moins à l'aise dans mes données. Retrouvant à Paris certains amis yéménites qui avaient suivi mon terrain de loin, il s'exclamaient : « Alors, il paraît que tu as vécu chez les voyous ? ! »

Ces réactions m'indiquaient que mes enquêtés étaient en fait associés à un phénomène suffisamment répandu pour correspondre à une catégorie du sens commun : « C'est les *taratir*¹¹⁰, ceux qui n'ont rien d'autre à faire que de te soutirer 100 rials. Tu viens garer ta voiture, ils font les gros-bras : "Non, ici c'est interdit, c'est mon trottoir !" Nous, on cherche plutôt à les éviter. . . » J'avais donc bien eu affaire à une population stigmatisée, ce qui n'apparaissait jamais aussi explicitement au sein du milieu d'interconnaissance¹¹¹. Mais alors, au bout du compte, je n'avais fait que découvrir un « secret de polichinelle » ! Que penser d'un ethnologue qui partirait naïvement enquêter dans les « quartiers », croyant se trouver dans un simple quartier ?

Il me faudrait donc construire tant bien que mal une étude, en m'efforçant de camoufler ma naïveté . . .

Ainsi, ce qui avait été le secret invouable de Ziad pendant la phase de terrain est devenu pendant l'écriture mon propre secret invouable. Tout au long de l'année, j'avais le sentiment que mes observations ne vaudraient rien si j'admettais qu'elles provenaient d'une population stigmatisée. Effectivement dans la rédaction, je me suis efforcé de ne pas trop insister sur cette dimension : je n'ai jamais vu en Ziad et ses amis des voyous ; ils ne l'étaient simplement pas. . . à mes yeux du moins. En fait il est crucial pour l'interprétation de savoir qu'*ils savent que je*

¹¹⁰Pluriel de *turtur*, qu'on peut traduire par « racaille ». Un ami utilise aussi un mot égyptien : « *baltagin* ».

¹¹¹A la fin de mon séjour je vais qater à l'autre bout de la ville chez un ami qui connaît vaguement le Mamlaka. Lorsque celui-ci apprend l'affaire, il s'exclame : « Quoi ? Tu dors dans cette pièce là, avec les puces et la poussière, dans la rue, comme un clochard ? » Khaldun parlait de manière beaucoup plus mesurée : « Tu ne devrais pas aller dormir là-bas, ça te fait du mal. . . »

ne sais pas qu'on voit en eux des voyous.

A propos du travail d'enquête parmi les jeunes de milieu populaire (en France), Gérard Mauger écrit : « On peut considérer que, confrontés à la situation de "quasi-procès" ou de "quasi-examen" que représente à leurs yeux la situation d'enquête, les enquêtés n'acceptent de s'y prêter que s'ils pensent être en mesure d'y "revendiquer un moi acceptable", que si l'enquête les grandit plutôt qu'elle ne les rappelle à leur "petitesse". (...) Refuser de se prêter à l'enquête, c'est simplement se soustraire à un rappel à l'ordre inutile de la domination (économique et culturelle) » ([31], p 134-135).

Manifestement, j'ai eu plus de chance que beaucoup de sociologues des « cités »¹¹². . . Au-delà de l'importance de Ziad comme « intermédiaire¹¹³ », mon ignorance et ma naïveté autorisent les enquêtés à imposer une « définition de la situation d'enquête » valorisante.

Mais ce que je gagne au moment de l'observation, je le perds au moment de l'écriture en difficultés inattendues. De retour en France, c'est la position de Khaldun qui est la plus forte : je me suis fait duper, financièrement, je me suis fait « avoir », symboliquement. Le sentiment de honte se conjugue avec une mauvaise conscience scientifique. La légitimité de mon objet est directement mise en cause.

En fait l'illégitimité de mon sujet est ni plus ni moins l'illégitimité de cette population au sein de la société urbaine du Hawdh. Mais n'y ayant pas été préparé, j'étais d'autant moins armé pour y faire face, d'autant que mon séjour avait été relativement mouvementé. . .

En somme, si au moment du départ j'avais l'impression d'avoir compris, c'est que mon interprétation avait la force de l'évidence propre au sens commun dominant, qui avait fini par s'imposer au cours de l'enquête. De manière paradoxale, il s'était imposé même à ceux avec lesquels j'avais mené l'enquête, et qui dorénavant s'en vantaient : « Tu vas voir, le Français est un benêt ('arta), je vais l'avoir moi aussi. . . », disait-on à présent dans les rues du quartier.

15.2 « Al-'arta fi warta »¹¹⁴, ou la condition de l'ethnologue.

A posteriori on comprend bien ce qui se jouait derrière ce terme, « 'arta », que Khaldun m'avait appris et qui avait plongé Ziad dans un profond malaise. A un moment où rien ne justifiait objectivement de considérer qu'il y avait duperie, le mot venait rappeler que Ziad était condamné à être un « arnaqueur », simplement parce qu'il avait omis de me prévenir qu'il en était un. . . A travers mon instruction, il se disputait implicitement entre Khaldun et Ziad une « définition de la situation d'enquête »¹¹⁵ : pour Ziad il s'agissait qu'elle sanctionne symboliquement sa reconversion ; pour Khaldun, elle devait confirmer le déterminisme social

¹¹²On pourrait aussi évoquer les difficultés de David Lepoutre [28] à se faire accepter sur son terrain.

¹¹³Entendu comme le rôle défini par Gérard Mauger.

¹¹⁴« Le benêt dans le pétrin ».

¹¹⁵Gérard Mauger écrit : « L'interaction qui s'établit peut être analysée comme une lutte -en général implicite- entre deux définitions de la situation : celle de l'enquêteur et celle de l'enquêté, chacun s'efforçant de la diriger dans la direction qu'il souhaite lui voir prendre. » Je vois là une différence majeure, liée à mon ignorance.

selon lequel un *turtur* reste un *turtur*¹¹⁶.

Au-delà de Khaldun et Ziad, cette enquête a grandement profité de ce que les enquêtés ont fait de la connaissance de l'ethnologue un enjeu social. A travers les informations qu'ils me donnaient, Bassam, Salah ou Nashwan n'ont cessé de chercher à transformer l'enquête, c'est-à-dire de modifier la répartition de la *parole légitime* en son sein. Ils n'ont pas raté une occasion de tirer parti de ma présence pour agir sur le jeu « politique » local. Ils ont « fait avec » l'ethnologue.

En fait, c'est cela seulement qui a rendu possible l'enquête.

On peut d'abord le voir simplement sur le plan linguistique : pour que je comprenne, il faut me parler lentement, en arabe standard si possible. Pas question de saisir le mot qui en dit long, le lapsus révélateur, pas question d'écouter par-dessus l'épaule les discussions particulières. En somme je comprends... à condition que l'on veuille que je comprenne ! C'est donc que derrière chaque interaction, il y a une intentionnalité qui se rapporte aux conditions sociales de l'enquête, à l'enjeu qu'y représente la connaissance de l'ethnologue. Mais cela ne vaut pas seulement pour ce qui relève de la communication verbale, on peut en dire autant de mes observations et de mes réflexions, toutes plus ou moins suggérées par des acteurs selon une intentionnalité déterminée.

Aborder objectivement les conditions du déroulement de l'enquête nécessite de prendre la mesure de l'état d'hébétude de l'ethnologue, qui représente a priori le seul effet tangible de cette distance culturelle tant célébrée par la discipline. Plongé soudainement dans un milieu où tout relève de l'inédit, comment faire la part des quelques observations *socialement pertinentes*, si ce n'est grâce à l'intervention intéressée des acteurs locaux ? Pour la majorité de mes données, on peut et on doit remonter à l'acte social qui lui a donné naissance. Qu'il s'agisse d'une indignation, d'une marque d'ironie, d'une faveur exceptionnelle ou d'une alliance durable, il s'intègre dans une logique problématique qui est commune aux acteurs et à l'enquête, parce que cet acte est *conditionné par l'état de connaissance de l'enquêteur*.

Ici, la logique problématique découle de la condition sociale de mon intermédiaire (Ziad) et de sa réputation. Les événements qu'il m'est donné d'observer sont déterminées radicalement par le crédit que je donne à cette réputation... ou ce qu'on en imagine. D'ailleurs la crise centrale de mon terrain peut être simplement interprétée comme un quiproquo, Ziad et les *shebab* ayant cru un moment que j'avais saisi ce qu'ils s'évertuaient à cacher¹¹⁷.

Lorsqu'elle expose le principe de son ethnographie d'une petite ville ouvrière de province, Florence Weber insiste sur la nécessité d'« être avec » les enquêtés, de manière à ce qu'ils puissent lui attribuer une « place » qui fasse sens dans le système de catégorisation indigène (l'institutrice, la journaliste, la stagiaire, l'émigrée de retour...). Elle préconise une attention constante au statut individuel de l'observateur et à son évolution au cours du temps, de manière à pouvoir comprendre non seulement ce qu'on lui dit mais à *qui* on le dit.

¹¹⁶Celui qui contredit ce déterminisme social, on dit de lui qu'il est « *ghamid* », « louche »... (Voir page 81).

¹¹⁷En fait ma compréhension était strictement limitée à la personne de Ziad, j'avais compris son fonctionnement (« comme une institution ») sans me douter des conditions sociales dans lesquelles il s'intégrait.

Dans le cas d'une enquête sur un terrain lointain, le problème se pose un peu différemment car l'ethnologue sort nécessairement du système de catégorisation indigène. De mon arrivée sur le terrain à mon départ, les conjectures n'auront fait qu'osciller entre trois alternatives : agent du Mossad ; Franc-maçon ; Homosexuel en vadrouille¹¹⁸. Par conséquent, l'analyse des « places » occupées par l'ethnologue est moins instructive : qu'il soit du Mossad ou pas, sa *place* est réservée aux cotés du maître de maison et on lui accorde tous les honneurs. Lorsqu'il est le seul non-musulman auxquels les enquêtés ont jamais parlé, l'étranger reste pour longtemps l'objet de toutes les attentions.

C'est pourquoi je dirais qu'il est nécessaire d'accepter que les indigènes « fassent avec » l'ethnologue et qu'ils *chargent* sa présence d'un contenu social local. C'est là la meilleure façon d'éviter de n'observer que les effets de sa propre présence, quitte à servir les intérêts des uns ou des autres. L'important n'est pas qu'on traite l'ethnologue de *'arta*, il l'est nécessairement ; l'important est qu'on cherche à délégitimer le *'arrat*, « l'arnaqueur » qui s'est improvisé informateur. La condition de *'arta* est intéressante dans la mesure où elle fait de l'enquêteur un terrain sur lequel s'affrontent des conceptions concurrentes de la structure sociale locale. L'enquête s'enrichit de ces éthiques contradictoires qu'on offre à l'enquêteur au fil de son instruction.

¹¹⁸Quelque part cela plaisait aux *shebab* de s'imaginer que le Mossad ou une loge maçonnique s'intéressait à eux... Après la dispute avec Ziad, qui fut diversement interprétée, c'est la troisième hypothèse qui fut envisagée.

Conclusion¹¹⁹.

Pour conclure, revenons brièvement sur les mots, eux qui gardent si longtemps un caractère opaque pour l'ethnologue étranger.

Pourquoi « *za'im* »? Pourquoi cet usage spécifique du terme, ignoré dans les quartiers environnants et que tous mes interlocuteurs m'ont présenté comme une aberration? Lors de mon dernier jour à Ta'izz, en allant chercher à la mairie une copie du plan urbain, je discute avec un employé qui s'exclame : « Tiens, *-za'im-*! Quand j'étais jeune on organisait des tournois de boxe... Le vainqueur, on l'appelait "*al-za'im*"! »

Je remercie bien ce monsieur pour cette utile information, regrettant seulement qu'elle soit venue un peu tard... Et puis en réalité c'est précisément l'inverse : l'avènement du Za'im annonce la fin de la domination violente. Tout au plus cette anecdote illustre la volatilité du terme.

Néanmoins que se joue-t-il au juste derrière le glissement du « *cheikh al-shebab* » usuel vers le mot « *za'im* »? Au-delà des considérations linguistiques exposées en 7.1, n'est-ce pas simplement qu'en passant du Cheikh au Za'im, on passe de ce que Max Weber appelle domination *traditionnelle* à une domination *charismatique*?¹²⁰

Cette dernière remarque, qui vient un peu tard, correspond en fait à une hésitation, un dernier scrupule avant de sceller cette étude sur Ziad : face au mystère d'un charisme indéfinissable, n'avons-nous pas trop écouté les sceptiques, Khaldun, Bassam, et tous les acteurs dominants du quartier? Puis encore Nashwan, révolté contre l'autorité de Ziad, alors même qu'il était sur le point de s'en délivrer? Finalement, ne sommes-nous pas passés à côté de la dimension véritablement prophétique de la figure du Za'im?

Au contact de Ziad, il était particulièrement frappant de le voir rappeler sévèrement à son entourage les ordonnances divines, comme s'il était *personnellement qualifié* pour le faire, et jouir de la sorte d'un aplomb non négociable. Pour sa part, Max Weber remarque que les prophètes juifs, s'ils s'attaquent à l'ordre établi, dont ils annoncent le renversement, font très humblement allégeance à la Loi divine¹²¹. Il y a donc bien chez Ziad quelque chose d'une attitude prophétique¹²².

Du point de vue de l'analyse sociologique au moins, le Za'im est un prophète : un prophète du vide, régnant sur un « royaume » de 12 mètres carrés ; un prophète néanmoins, *en puissance*. Et si l'on cherche à comprendre, avec Max Weber, ce qui constitue la confirmation de ce charisme, si l'on cherche, en amont de la reconnaissance dont il fait l'objet, quel prodige¹²³ *fonde* l'autorité charismatique du leader, alors il faut invoquer la faculté de Ziad à imposer, envers et contre tout, sa version propre de la réalité sociale.

¹¹⁹Voir aussi notre conclusion partielle, page 87

¹²⁰Le tout au sein d'un état *bureaucratique* corrompu...

¹²¹J'emprunte cette formulation synthétique au *Dictionnaire de la Sociologie* de Boudon et Bourricaud (Paris 1982), article « Charisme ».

¹²²Voir en particulier la définition du Za'im par Ziad tel qu'il l'expose en 6.

¹²³Si l'on exclut les 100% qu'il a obtenu dans une épreuve de son diplôme...

Que l'on ne s'étonne pas qu'une simple « vision » puisse fédérer à elle-seule une « communauté émotionnelle » à l'échelle du quartier : c'est qu'à travers ces « histoires de Za'im », Ziad et les « frères du quartier » se mettent à l'abri de la *violence symbolique*¹²⁴ à laquelle ils sont soumis du fait de leur condition sociale et de leur proximité au Rond-Point.

Il n'est donc pas fortuit que Ziad soit devenu mon « informateur prophétique ». . .
Pour ma part, j'avais fait de l'arabe avant de faire de l'ethnologie. Mes motivations pour partir étaient à la fois académiques, intellectuelles et humaines. Je voulais passer ma maîtrise et faire mon premier terrain, et j'en avais assez d'apprendre laborieusement une langue qui ne me servait qu'à prendre un taxi à l'aéroport. Je voulais faire des rencontres, nouer des liens, je voulais « vivre en arabe ».

Je me suis donc lancé dans des relations qui m'apparaissaient porteuses -elles l'ont été à plus d'un titre- et je m'en suis tiré avec une « bonne leçon » sociologique. Pour avoir pensé jouer à mon niveau le jeu relationnel en dépit de mon ignorance, je me suis retrouvé dans la position de l'apprenti-sorcier de Walt Disney, voyant soudain s'animer collectivement tous les acteurs du quartier et incapable d'éviter la catastrophe.

En réalité, ma présence n'aura fait que *catalyser* la chute de Ziad, le seul véritable sorcier. Ziad chamboulait les rapports de domination en maniant les idéologies, il avait eu la curiosité de s'impliquer dans l'écriture ethnographique. . .

¹²⁴Pour reprendre le concept de Bourdieu ([4]).

Remerciements

Je remercie tous les jeunes du quartier qui m'ont permis de mener cette enquête. Je voudrais notamment exprimer ma gratitude particulière envers ceux sans le soutien desquels je n'aurais pas mené l'enquête à son terme, Khaldun et Nashwan. Je remercie Marianita Palumbo pour son soutien à distance, ma mère et mes proches, ainsi que Houda Ayoub. Tahir pour son aide et son hospitalité à Ta'izz et Julien et Jérémie pour leur hospitalité à Sanaa, ainsi que le CEFAS pour son accueil. Je remercie mes professeurs, en particulier Sylvaine Camelin, Remo Guidieri, Florence Weber et Virginie Milliot. Mohammed Amine, Christine, Samir, Tarek, Abderrahman, Waddah, Eric Vallet, Mouhcine, Thierry, Valérie.

Je remercie le Laboratoire de Sciences Sociales de l'ENS et la bourse Castex de l'Association des Anciens de l'ENS pour leur soutien financier.

Références

- [1] Stéphane Beaud. *80% au bac et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*. La découverte, Paris, 2002.
- [2] Howard Becker. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. éditions A.-M. Métaillié, Paris, 1985.
- [3] Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*. Le sens commun. Les éditions de Minuit., Paris, 1980.
- [4] Pierre Bourdieu. *La domination masculine*. Seuil, Paris, 1998.
- [5] Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Seuil, Paris, 2000.
- [6] Pierre Bourdieu. L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales.*, 150(décembre 2003) :43–58, 2000.
- [7] Philippe Bourgeois. *En quête de respect : le crack à New York*. Liber. Seuil, Paris, 2001.
- [8] Fatiha Dazi-Heni. La diwaniyya, espace exemplaire d'une pratique sociale : lieu de production du prestige. *Les cahiers du Cermoc.*, 8(Du privé au public : espaces et valeurs du politique au Proche-Orient.) :49–69, 1994.
- [9] Jean-Charles Depaule. Des territoires en formation : jeunesse et urbanisation au caire. *Egypte / Monde Arabe*, 1(1er trimestre) :153–161, 1990.
- [10] Jean-Charles Depaule. Dîwân, mafrag, le lieu de la vie sociale masculine dans les maisons-tours de sanaa. *Annales islamologiques*, 25 :389–402, 1991.
- [11] Jean-Charles Depaule. Les salles de réception dans l'orient arabe. In Jean-Claude David Hannah Davis Taïeb, Rabia Bekkar, editor, *Espaces publiques, paroles publiques.*, pages 15–26. L'harmattan, Paris, 1997.
- [12] Jean-Charles Depaule. Article "shari". In *Encyclopédie de l'Islam.*, volume IX, page 330. Brill, Leiden, 1998.
- [13] Georges Devereux. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Flammarion, Paris, 1980.
- [14] Paul Dresch. *A history of modern Yemen*. Cambridge University Press, 2000.
- [15] Norbert Elias. *La société de Cour*. Flammarion, Paris, 1985.
- [16] Norbert Elias. *La société des individus*. Fayard, Paris, 1991.
- [17] Jeanne Favret-Saada. être affecté. *Gradhiva*, 8, 1990.
- [18] Marie Gautheron, editor. *L'honneur : Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque*, volume 3 of *Série Morales*. Autrement, Paris, 1991.
- [19] Ernest Gellner. *Saints of the Atlas*. Londres, 1969.

- [20] Michael Gilsenan. *Recognizing Islam : Religion and Society in the Modern Arab World*. Croom Helm, Londres, 1982.
- [21] Erving Goffman. *La mise en scène de la vie quotidienne*, volume 1 : La présentation de soi. éditions de minuit, Paris, 1973.
- [22] Malika Gouirir. L'observatrice, indigène ou invitée? enquêter dans un univers familial. *Genèses*, 32 :110–126, 98.
- [23] Ulf Hannerz. *Explorer la ville*. Les éditions de minuit, Paris, 1983.
- [24] Dresch & Haykel. Stereotypes and political styles : Islamists and tribesfolk in Yemen. *International Journal of Middle East Studies*, 27(4) :405–431, 1995.
- [25] Robert Hertz. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives.*, volume 6 of *Les cahiers de Gradhiva*. Jean-Michel Place, Paris, édition de Marcel Mauss edition, 1988.
- [26] Engseng Ho. Hadhramis abroad in Hadhramaut : the muwallidin. In Freitag & Clarence-Smith, editor, *Hadrami traders, scholars, and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s.*, pages 131–146. Brill, Leiden, 1997.
- [27] Jean Lambert. Le magyali yéménite. In Jean-Claude David Hannah Davis Taïeb, Rabbia Bekkar, editor, *Espaces publiques, paroles publiques.*, pages 27–50. L'harmattan, Paris, 1997.
- [28] David Lepoutre. *Coeur de banlieue*. Odile Jacob, Paris, 1997.
- [29] Marc Lucet. Les rapatriés de la crise du golfe au yémen. *Maghreb-Mashrek*, (148) :28–42, 1995.
- [30] Naguib Mahfouz. *Récits de notre quartier*. Sindbad, Paris, 1988.
- [31] Gérard Mauger. Enquêter en milieu populaire. *Genèses*, 6(décembre) :125–143, 1991.
- [32] Franck Mermier. *Le cheikh de la nuit, Sana'a : organisation des souks et société citadine*. Actes Sud, Paris, 1997.
- [33] Samia Naïm, editor. *Yemen, d'un itinéraire à l'autre*. Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
- [34] Julian Pitt-Rivers. *Anthropologie de l'honneur*. Hachette, Paris, 1997.
- [35] Paul Rabinow. *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*. Collection : histoire des gens. Hachette, 1988.
- [36] Leveau ; Mermier & Steinbach, editor. *Le Yémen contemporain*. Karthala, Paris, 1999.
- [37] Annie Tohmé. La division de l'espace public et son impact sur les rapports entre les sexes à Jeddah. In Nabil Beyhum, editor, *La ville orientale comme manifestation des désirs*, école d'architecture de Paris Val de Seine., 2004. à paraître.
- [38] Gellner & Waterbury, editor. *Patrons and clients in Mediterranean societies*. Duckworth, London.
- [39] Florence Weber. Le métier d'ethnologue. In *Le travail à côté*, pages 17–50. INRA-EHESS, Paris, 1989.

- [40] Max Weber. *Economie et Société*, volume 1. Plon, Paris, 1971.
- [41] Stéphane Beaud ; Florence Weber. *Le guide de l'enquête de terrain*. La découverte, Paris, 1998.
- [42] S. Weir. *Qat in Yemen : consuption and social change*. British Museum, Londres, 1985.
- [43] W. Foote Whyte. *Street Corner Society ; la structure sociale d'un quartier italo-américain*. La découverte, Paris, 1996.

Table des matières

Introduction	3
I Du carrefour au quartier : condition sociale et citoyenneté.	8
1 La vie sur le Rond-Point.	8
1.1 Le Hawdh, un quartier soumis à la circulation.	8
1.2 Tahir, Khaldun : la citoyenneté dans une métropole régionale.	9
1.3 <i>Al-Hara</i> : de quel « quartier » parle-t-on ?	12
1.4 La frontière de l'intime dans l'espace urbain.	13
2 Le quartier, entre les âges de la vie.	16
2.1 Shari' al-Mashru' : un espace indéterminé.	16
2.2 Les nuits de l'oisiveté.	19
2.3 Éléments pour une contextualisation sociologique.	22
3 Visions du monde et usages de l'espace.	25
3.1 Une coexistence dans l'ignorance.	25
3.2 Socialisation de carrefour, socialisation de quartier.	26
3.3 Le quartier : un « îlot ».	27
II Le faux départ de Ziad.	30
4 Ziad, le prodige.	30
4.1 Les origines du Mamlaka.	30
4.2 Un nouveau départ.	31
4.3 Les origines d'une alliance d'enquête.	32
5 Le Mamlaka : un enjeu familial.	33
5.1 Un contentieux entre cousins.	33
5.2 Note : l'ethnographe masculin face aux affaires de famille.	36
III Le Mamlaka : un domaine.	41
6 Ziad en société.	41
7 <i>Ya ez-Za'im !</i> : subtilités d'un terme d'adresse et de déférence.	44
7.1 Quelques considérations sociolinguistiques.	44
7.2 Bassam et le Za'im : une relation ambivalente.	45
7.3 <i>Al-faragh</i> (l'oisiveté) ou l'attraction du vide.	46
7.4 Le mépris social comme stratégie de contestation.	48
7.5 Les bords du quartier : une interface rhétorique.	50
7.6 Ironie et domination symbolique.	51

TABLE DES MATIÈRES	123
8 Le Mamlaka, une « société de cour ».	52
8.1 La culture des aises : l'hospitalité comme forme de civilité.	53
8.2 Le Mamlaka « squaté ».	55
8.3 Le Mamlaka, entre <i>locanda</i> (salon public) et <i>diwan</i>	58
8.4 Conclusion partielle : faire bonne figure.	62
9 Occuper le terrain.	63
9.1 Les exigences du contrôle social.	63
9.2 Les nuits de Shari' al-Mashru', coulisses de la vie de quartier.	64
IV L'autorité de Ziad : un pouvoir performatif.	66
10 <i>As-Sulh</i> ou la production symbolique des catégories.	67
10.1 Abdallah, ou la violence souterraine.	67
10.2 Etre bien de son âge.	69
10.3 La parenté dans la vie sociale du quartier.	72
10.4 Les dessous de la médiation.	74
10.5 Le monopole de la violence légitime.	76
11 Persuasion, coercition et collaboration.	78
11.1 Le pouvoir du verbe.	78
11.2 Une violence contenue mais latente.	79
11.3 Stratégies d'ascension sociale.	80
12 L'enthousiasme de Ziad.	82
12.1 La perfection revendiquée.	82
12.2 Le lourd passé de Ziad.	83
12.3 De l'air du temps.	85
Conclusion partielle	87
V Une trajectoire ethnographique, ou le stigmaté insaisissable.	89
13 Sous l'hospitalité de Ziad.	89
13.1 L'établissement de l'alliance d'enquête.	89
13.2 Une convergence intellectuelle.	93
13.3 Une alliance en apesanteur.	95
13.4 L'ethnologue en liberté surveillée.	96
14 Le règne de la contestation.	98
14.1 De la dispute à l'affaire de quartier.	98
14.2 Une institution dans la tempête.	100
14.3 Le Za'im hébété.	103
14.4 La crise de l'alliance d'enquête.	104
14.5 Nashwan, à contre-courant.	105
14.6 Une mise en abîme pour sauver la face.	107
14.7 Le Mamlaka : un royaume évanescent.	108

Épilogue : une jeunesse en déliquescence.	110
15 Enquêter à l'ombre du stigmaté.	112
15.1 Les enjeux de l'écriture.	112
15.2 « <i>Al-'arta fi warta</i> », ou la condition de l'ethnologue.	113
Conclusion	116
Remerciements	118
Références bibliographiques	119