

Compte rendu de recherches

Vincent Planel, juillet 2006

A ABORDER LE PROBLÈME.....	3
A 1.1 Retour sur mon enquête sur le « Za'îm ».....	4
A 1.2 La dimension personnelle de mon travail au Yémen.....	6
A 1.3 Socialisation et travail d'enquête.....	7
B PERSPECTIVES DE RECHERCHE : BOUTADES ET QUESTIONS DE GENRE DANS LA SOCIABILITÉ MASCULINE.....	9
B 1 Vulgarité et développement économique à Taz.....	9
B 1.1 Lotfi, ou l'affirmation implicite d'un groupe social.....	11
B 1.2 La légendaire vulgarité de Taz et le contexte national.....	12
B 1.3 Perspectives « entre parenthèses » : les élites économiques.....	13
B 1.4 Le terme 'ash'ush : prendre la mesure du contexte.....	15
B 2 Le genre dans l'étude du « fait régional ».....	17
B 2.1 Le jeune Ammar : de l'à-propos des boutades.....	17
B 2.2 Ammar H : l'environnement social dans la négociation des relations électives.....	19
B 2.3 Un « filou ».....	22
B 2.4 Un sixième sens sociologique.....	24
B 3 Ville et individuation.....	25
B 3.1 Les campagnards à l'école de la ville.....	25
B 3.2 Le charme du <i>malin</i>	26
B 3.3 Les dispositions de l'alliance d'enquête.....	29
B 3.4 Le Za'îm, ou la <i>makhnatha</i> sublimée.....	31
C « VÉCU » ET PROBLÉMATISATION.....	35
C 1 Domestiquer Ziad.....	36
C 1.1 Une inclination homosexuelle ?.....	36
C 1.2 Un sociologue « apprenti-sorcier ».....	36
C 1.3 Les déboires d'un <i>sociologue</i> égaré.....	38
C 2 L'ethnologue rappelé à l'ordre.....	39
C 2.1 Une initiation avortée.....	40
C 2.2 Ménager une cohérence.....	42
C 3 Vers une perception de l'entre-deux.....	44
C 3.1 La sociologie comme <i>contenance</i>	44
C 3.2 Par delà langue et culture : la dimension cognitive d'un décalage.....	47

Compte-rendu de recherches : Autour du terme *makhnatha* : les questions de genre et leur laborieuse introduction

Vincent Planel
Taez, mars - juin 2006

Par rapport à la manière dont je présentais les choses avant de partir, j'envisage maintenant de me focaliser beaucoup plus sur la sociabilité masculine, tout en conservant mon questionnement sociohistorique de départ. Cette évolution implique des changements dans l'orientation théorique et le champ bibliographique que je compte explorer une fois revenu en France, notamment l'introduction des questions de genre qui étaient occultées auparavant. Mais vous trouverez déjà ici une première problématisation qui vous permettra de réagir. Surtout mes progrès ont impliqué beaucoup de réflexions et de remises en question sur ma manière de travailler et de vivre au Yémen. Ces questions prennent une large place dans le présent compte-rendu ; elles ont largement à voir avec les travers que vous avez identifiés dans mon DEA, mais mon incapacité à comprendre ce qui se passait sur le rond-point n'était que le symptôme d'un décalage plus radical et plus douloureux. Pour vous donner une idée du « vécu » qui était associée à ce travers, j'évoquerai une anecdote révélatrice.

A Pacques, pour la première fois depuis que je travaille au Yémen, un ami français très proche est venu me rendre visite sur le terrain. Nous sommes partis traverser le massif de la Hugariyya en six jours de randonnée. Or la présence de cet ami me plongeait chaque nuit dans un état d'angoisse qui m'empêchait de dormir malgré la fatigue physique. C'était un sentiment indéfinissable, dont après coup je ne pouvais jamais reconstituer la logique. Une angoisse mêlée de honte, peut-être l'angoisse de ne savoir sortir de ce sentiment de honte, de ne savoir faire face. Mais tout ce que cela semblait avoir d'intelligible se dissipait au petit matin, quand nous nous remettions en marche. Une nuit en particulier où nous dormions dans une école, je me voyais passer les heures dans cet état d'angoisse tandis que mon ami dormait à côté de moi. A un moment, il me sembla qu'un Yéménite était venu se coucher lui-aussi dans cette dépendance de l'école. Alors seulement je pus m'en dormir. Au petit matin je compris qu'il n'en était rien : j'avais été trompé par une ombre que j'avais pris pour un corps endormi ; avec mes bouchons dans les oreilles, il était plausible que je ne l'aie pas entendu. Mais j'étais frappé à quel point cette idée m'avait calmé. Me sachant en train de dormir dans la même pièce qu'un Yéménite, j'avais ressenti comme une sécurité, une quiétude : j'avais retrouvé momentanément l'équilibre que mon ami, par sa venue, avait ébranlé.

Dans ce « complexe », que vous perceviez dans mon DEA comme le fait de ne pas renoncer à l'altérité, il se jouait surtout une certaine sécurité affective, un certain rapport aux « Yéménites » en général dans lequel je me complaisais. C'est cet équilibre que la venue de mon ami venait chambouler. Mais cette visite n'est qu'un des épisodes qui m'ont fait avancer : ce texte en lui-même, auquel je travaille depuis au moins trois mois, m'a servi à chambouler cet équilibre tout en nourrissant une réflexion sur le genre. C'est pour cela que j'ai tant tardé.

J'ai pris conscience, il y a plus de quinze jours, que ce texte serait un peu ce que Bateson appelle « métalogue »¹ : une conversation où les protagonistes discutent explicitement d'un

¹ (Bateson, 1977, p. 27)

sujet, pour finalement s'apercevoir que la conversation éclaire ce sujet par sa structure-même. Ici, le problème de départ est celui de mes difficultés sur le terrain et d'un sentiment de désengagement dont je n'arrive pas à me sortir : on sent bien le problème, je crois, dans le regard que je porte sur les premiers cas évoqués, et peu à peu on sent bien que je me réengage, que je reprends possession d'un regard. Il y a quinze jours, je n'en étais qu'à parler du « filou » séducteur (que j'évoque en B 2.3). Depuis je me suis laissé porter par la logique, j'ai totalement reconsidéré le cas de Ziad, et surtout j'ai analysé ce qui s'était passé pour moi de 2003 à 2004 (à partir de B 3.2 et partie C). Vous comprenez donc que, pour moi surtout, ce texte est un « gros morceau ». Si je préserve cette structure de « métalogue », c'est aussi parce que je ne me sens pas capable de le refondre. Pour certains passages, j'ai rédigé dans une humeur et avec un ton qui a fait que, à la relecture, « ça passe ». Dans l'immédiat c'est là le plus important.

Tout le problème était de savoir comment associer ce vécu personnel à mes réflexions, et surtout trouver le bon ton pour les évoquer. Outre que c'était nécessaire, je crois qu'il était sain que je me confronte à ce malaise. Ce problème n'en est plus un, maintenant que j'ai achevé, il me semble, cette « renégociation ». Le propos n'est plus d'évoquer cette dimension personnelle pour que vous « compreniez » : moi je comprends et cela suffit. Aujourd'hui il est clair pour moi que je touche là ce que doit être ma thèse car mes réflexions font largement écho à votre travail, je pense que vous en conviendrez : notamment dans « l'empire des passions » mais aussi, j'imagine, dans le séminaire sur l'amour que vous avez commencé cette année et que je n'ai pas pu suivre, ainsi que par votre sensibilité aux « questions d'altérité ».

Dans la première partie, assez courte, j'évoquais mes problèmes sur le terrain et leur dimension personnelle, peut-être maladroitement, le mieux que je pouvais le faire il y a quelques mois. Dans la deuxième partie j'ai évoqué mes pistes de recherche, centrées autour de phénomènes d'insultes et de boutades. Dans une première sous-partie j'ai traité assez généralement du thème de la vulgarité en donnant des pistes sociologiques. Ensuite je me suis appuyé plutôt sur un certain nombre de cas individuels, en décrivant ce que je peux percevoir de l'usage de ces boutades : l'étude de ces cas alimente une interrogation sur la dimension genrée du « fait régional », puis l'esquisse d'une problématique sur l'urbanité dans les relations sociales. La troisième partie expose le « revers » de ces réflexions, à travers une auto-analyse qui s'appuie sur les analyses développées. Je m'efforce aussi d'explicitier le type d'expérience ethnographique que j'ai mené durant ces mois de silence. L'ensemble renvoie à des considérations sur l'altérité et le travail ethnographique, ainsi que sur les problématiques fondamentales que je voudrais travailler dans la suite.

A Aborder le problème

Chère Jocelyne Dakhliya,

J'espère que votre semestre se termine bien, et que votre travail n'a pas été trop perturbé par les manifestations du mois de mars. Cela fait trois mois que je suis à Tazé, sans vous avoir encore écrit. Je suis désolé de ce long silence ; à vrai dire depuis au moins deux mois je travaille périodiquement à ce bilan, que je n'arrive jamais à boucler : c'est que les progrès que je fais impliquent beaucoup de réflexions et de remises en question personnelles, et que jusqu'à présent je n'ai pas trouvé le ton juste pour vous y associer.

A mon arrivée à Tazé début mars, je n'ai pas cherché immédiatement à diversifier les lieux de mon enquête comme je le projetais depuis Paris. En effet il me semblait nécessaire de prendre

le temps de jeter un regard neuf sur les lieux de mes précédentes enquêtes, de surmonter mon incapacité à interroger les personnes et les relations nouées autour de ce rond-point. Je me suis donc mis en demeure de questionner ma manière de « travailler », tout en « vivotant » selon de vieilles habitudes. Je réalisais vite que les impasses de mon enquête de DEA, que j'avais à tout prix voulu mettre au compte des difficultés épistémologiques d'une histoire sociale « par le bas », étaient avant tout symptomatiques de mon incapacité à tirer parti des atouts spécifiques de l'ethnographie. Autrement dit, il s'agissait de changer ma manière d'être, sur le terrain, aux gens qui m'entourent.

Seulement il n'est pas évident de se remettre en question dans une société étrangère, surtout quand, comme vous l'avez perçu dans mon travail de DEA, on s'est fait à l'idée qu'on y était étranger. Certes, quelques relations privilégiées m'ont aidé à avancer, mais elles ne suffisaient pas à elles seules, le problème est bien là. Mes progrès ont donc pris la forme de tâtonnements, à coup de « bonnes résolutions » et de prises de conscience successives, sous des formes qui mêlent le particulier et le général, le psychanalytique et le sociologique, voire le mystique... J'ai ainsi reconsidéré la manière dont je conçois le lien entre les questions de ma vie personnelle et ma recherche au Yémen. Si j'en juge par mon cas personnel, seule cette opération de « traduction », un peu forcée, donne consistance à mes questionnements théoriques aussi bien qu'à la *personne* que j'engage au Yémen ; il me semble que le problème était précisément que, après une première recherche où j'avais assumé cette articulation, je m'étais un peu vite convaincu que, dorénavant, « les deux n'avaient rien à voir ». Les inflexions que je souhaite donner à mon projet de thèse, et notamment l'introduction des questions de genre, me paraissent s'imposer non seulement par cohérence théorique, ce dont j'espère vous conviendrez, mais aussi par cohérence personnelle, gage de plus de constance et de stabilité pour la suite. Elles redessinent donc aussi la frontière entre ce qui est personnel et ce qui entre dans mon travail de thèse, ainsi que ce qu'il me semble que vous devez savoir pour me diriger. Je commence donc par revenir un peu en arrière, afin que vous compreniez un peu mieux d'où je viens, avant de vous exposer spécifiquement le genre d'observations et de questions sur lesquelles je souhaite travailler.

A 1.1 Retour sur mon enquête sur le « Za'im ».

Beaucoup de choses se sont jouées pour moi dans ma rencontre avec Ziad et dans le déroulement de ma première recherche : non seulement les circonstances, difficiles, dans lesquelles j'ai appris à vivre à Taz, mais aussi les options que j'ai utilisées dans mon travail de recherche afin de les surmonter. Au sortir de ce premier terrain, je crois que je n'aurais pas pu rédiger mon premier mémoire sans les outils d'une sociologie Bourdieusienne qui me permettait d'analyser ma relation avec Ziad sans la qualifier, de limiter la réflexivité d'enquête à la prise en compte du « capital symbolique » dont j'étais porteur en tant qu'étranger. Sans renier la dimension affective de cette relation², je pouvais « l'euphémiser » simplement par omission des *termes* dans lesquelles elle s'était présentée.

En fait ma relation avec Ziad s'était présentée d'emblée sous la forme d'un amour passionnel : dès les premiers jours, lorsque Ziad et moi nous absorbions dans des discussions interminables à « refaire le monde », il proclamait en public son amour pour moi... ce qui me mettait d'autant plus mal à l'aise que le charme était réciproque. Dans les semaines suivantes, où notre relation semblait de plus en plus devoir se jouer sur le terrain « politique » des petites affaires de quartier, elle prit une tournure que j'ai « reconnue » à la lecture de votre « Empire des Passions » dans la forme narrative que vous identifiez, à partir de la relation du Calife Haroun et de son ministre Ja'far. Il y a d'abord mon statut de « chasse gardée » entretenu implicitement par Ziad jusqu'à ce qu'il change ouvertement de posture, notamment un soir où

² Particulièrement assumée dans mon mémoire de maîtrise, dans une moindre mesure dans mon article pour les *Chroniques Yéménites*.

il partit de bonne heure se coucher chez sa mère, me laissant seul pour dormir dans sa pièce où traînaient les autres jeunes ; ce n'est que vers cette période qu'on me proposa des versions qui contredisaient la sienne et faisaient avancer ma compréhension, en même temps qu'on me « courtoisait » d'autres manières... Il y a également le retournement « dramatique » – toutes proportions gardées - qui survient peu après (deux mois après mon arrivée au Yémen), lorsque Ziad me chasse solennellement du quartier, implicitement en tant qu'ennemi de l'islam. Mais une logique similaire était aussi à l'œuvre dans les rumeurs sur ma véritable appartenance religieuse et sur ma conversion à l'islam, ainsi que dans la lecture politique qui semblait pour certains donner sens à mon comportement (« Tu veux devenir Za'im à la place du Za'im ?! »). Au moment de notre réconciliation, Ziad la tournait en dérision en remarquant : « Quand Ziad aime Mansour, les *shabab* détestent Mansour ; quand Ziad déteste Mansour, les *shabab* aiment Mansour... » ; il me félicitait d'avoir réussi à me « faire aimer de tous les jeunes du quartier », constatant que j'étais devenu « le Za'im de l'Amour »...

Il n'était pas complètement exact de présenter ces narrations comme de simples « histoires de cour de récréation », produit fantasmé de l'ennui de ces jeunes (*shu'ur bil-faghâr*) : il fallait aussi comprendre comment ces narrations, conçues à l'origine dans l'entre-soi du quartier, s'étaient adaptées à la confrontation sociologique à mesure que j'allais trouver refuge et appui parmi les étudiants-commerçants. Certes ces derniers m'invitaient à ne voir là que des « bêtises » (*habâla*), et les jeunes eurent alors spontanément tendance à renvoyer eux-aussi au rang de fiction les éléments les plus rocambolesques de l'histoire³. Mais avec ces broderies romancées, que l'on commentait sur un mode alliant gravité et dérision, c'est une certaine mesure et une ambiguïté qui disparaît ; la « morale de l'histoire » qui s'impose alors renvoie tout cela à de la « *makhnatha* » (mot utilisé ici un peu comme dans le français « foutoir », mais qui renvoie directement à la pénétration). Accusés par les commerçants d'avoir laissé le Français se faire « arnaquer » (*'arta*), les jeunes défendent l'honneur du collectif-quartier en me qualifiant à mots couverts de « *makhnouth* » (homosexuel passif, ou tout simplement « enculé »), manière de me faire porter la responsabilité de la discorde en pointant en fait implicitement mon incapacité à jouer le jeu social selon les règles du collectif⁴.

Dans ce climat mes dernières semaines à Tazé sont éprouvantes. Je réalise alors que le patronage de Ziad m'assurait en fait une certaine protection ; après notre réconciliation de façade, celui-ci a préféré disparaître en se retirant au village. Je vis de plus en plus mal les rapports d'argent avec les jeunes. Déjà éprouvé nerveusement par les semaines précédentes, je pars pour Sanaa précipitamment suite à un incident grave⁵. J'y resterai finalement les dernières semaines de mon séjour, en compagnie de jeunes du quartier exilés dans la capitale.

Encore à mon retour cette année, les jeunes gardaient une certaine amertume de ce que, suite à mes déboires, j'aie pris une mauvaise image du quartier : « Tu ne dois pas juger l'ensemble à partir de cas particuliers... Ceux qui font des problèmes ne représentent pas tout le monde ! ». A leurs yeux, mon manque de discernement sociologique avait directement à voir avec la « débauche » occidentale : « Le problème c'est que toi, il faut dire... Par exemple, chez toi en France la *makhnatha* est légale, hein... Alors toi, tu vois la *makhnatha* mais elle ne te dérange pas – c'est un exemple, hein... ». Il y avait donc manifestement quelque chose à creuser dans ce concept de *makhnatha*. J'ai finalement pris conscience de l'omniprésence de ce concept

³ A commencer par le terme *za'im* lui-même, trouvant une certaine fierté en se gargarisant de « m'avoir bien eu »...

⁴ En ce sens, le « *makhnouth* » n'est pas tant celui qui assume une position de dominé, que celui qui menace la cohésion du groupe en cherchant appui à l'extérieur (cela m'est apparu clairement cette année, lorsque je me suis autorisé à pousser à son terme et expliciter la logique de mes rapports avec Ammar-le-Malin, cf. B 3.2).

⁵ Pendant quelques jours le grand frère de Ziad se met à boire et à prendre des cachets. Il a manifestement en tête de me violer et menace des jeunes de mon entourage. J'essaie de faire revenir Ziad mais celui-ci aggrave au contraire le problème en appelant son frère.

dans la « sociologie spontanée » de Taz, et j'essaie d'en tirer profit dans ma réflexion (cette prégnance dit bien en elle-même la violence des rapports sociaux dans un contexte inédit de dégradation ininterrompue des conditions économiques depuis 15 ans). Il me paraît maintenant évident qu'il était inévitable que je sois considéré comme « makhnouth » à un moment ou à un autre : d'une part parce que je viens du « pays de la *makhnatha* », d'autre part étant donné la violence des antagonismes qui traversent la société taezzi contemporaine (« commerçants/fonctionnaires » ; « tribal/civilisé » ; « instruits/non-instruits » ; « citadins/ruraux »). Si je ne me suis pas autorisé, jusqu'à présent, à prendre au sérieux cette logique sociale de la « makhnatha » (logique que je développerai plus loin), c'est en raison de mes propres ambiguïtés : parce que je ne pouvais nier que j'étais effectivement parti « chercher quelque chose » au Yémen, que nous n'en serions pas arrivés là si je ne m'étais à ce point accroché à Ziad.

A 1.2 La dimension personnelle de mon travail au Yémen

Ma passion pour le monde arabe est née en 1999, lorsque j'étais en première année de prépa et mon père atteint d'un cancer, durant les derniers mois d'agonie qui ont précédé sa mort. J'avais à Louis-Le-Grand un camarade Tunisien dont l'affection sans borne me soutenait énormément, et qui m'accompagnait dans la surexcitation permanente qui était la mienne dans cette période. La langue arabe, dont je commençais alors l'apprentissage, a longtemps gardé le goût de cette période, dopé et rendu fou par le regard dans mon dos de mon père, qui voulait alors voir en moi l'enfant prodige. Cette période venait au terme d'une adolescence où nos rapports n'avaient pas été franchement mauvais mais relativement distants (je le trouvais surtout « parano » et « largué », et n'avais pas spécialement envie d'avoir affaire à lui). Confrontés à l'évidence de sa mort prochaine, cet enthousiasme frénétique, dont il était le spectateur complice et bienveillant, fut la seule manière dont nous avons pu partager ces derniers moments.

Je me suis réorienté vers l'anthropologie (du monde arabe) trois ans plus tard, après deux premières années à l'ENS de surmenage maniaque et de dépression. Ma passion pour le monde arabe m'apparaissait alors comme ma seule ressource pour me sortir d'un enfermement que la physique ne faisait qu'aggraver. C'était donc une voie de sortie (mon père était lui-même physicien...) autant qu'une fuite en avant, peut-être, en ce qu'elle ranimerait une passion en fait indissociable du regard qu'il me portait dans ses derniers moments.

En ce sens, j'ai souvent vu en ma relation avec Ziad la conséquence logique de cette histoire-là (quête du père...), conformément à la pensée téléologique de la psychologie freudienne⁶. Aujourd'hui au contraire, j'aurais plutôt envie de présenter ma rencontre avec Ziad comme une expérience traumatisante supplémentaire, aux lourdes conséquences non seulement sur ma vie au Yémen mais aussi, et c'est plus surprenant, sur ma vie en France. Plus précisément, il me faut en fait comprendre comment, depuis bientôt trois ans, mon travail de terrain m'a replongé dans les problématiques d'un deuil dont j'étais en passe d'être sorti. Car à la veille de mon premier départ en 2003, au terme de ma licence, j'allais en fait déjà beaucoup mieux : venant de Louis-Le-Grand et de l'ENS, la socialisation en fac d'ethno avait vite fait son effet ; j'avais des amis et surtout je commençais une relation amoureuse relativement épanouie. Ma passion frénétique pour le monde arabe avait depuis longtemps évolué vers un intérêt plus mesuré, alimenté notamment par des engagements politiques⁷. Au terme de ce premier terrain, la situation était pourtant bien différente : ma rencontre avec Ziad m'avait valu des mésaventures éprouvantes, mais elle m'avait aussi plongé dans un univers de relations

⁶ Pour compléter le tableau, ma mère est psychanalyste...

⁷ Défense éperdue de la Palestine, puis au contraire critique du propalestinianisme...

masculines passionnelles dans lequel j'avais un peu « fait mes armes »⁸ et qu'il me fut en fait très dur de quitter.

De retour en France je m'absorbais dans la rédaction de ma maîtrise, entretenant le souvenir d'une vie qui peu à peu me devint étrangère, et qui m'inspirait en fait un malaise grandissant. Je me faisais notamment la réflexion qu'il était difficile de prétendre à un minimum de rigueur scientifique, après s'être fait à ce point « rouler dans la farine » ; ce désarroi renvoyait en fait à un malaise plus profond, surtout à une vie de couple que mon travail de rédaction contribuait à miner, et qui en même temps ne perdurait que parce que ce travail me permettait de m'en échapper. Je mis fin à cette relation le lendemain du dépôt de ma maîtrise ; deux semaines plus tard je donnais sens à cette rupture en me persuadant de mon homosexualité. C'est dans ces conditions que je repartais pour mon terrain de DEA, en juillet 2004, avec appréhension ; de fait à mon retour, le charme était rompu⁹.

A 1.3 Socialisation et travail d'enquête

Sans doute l'histoire personnelle que j'ai retracée à grands traits éclaire-t-elle déjà un peu en elle-même les travers que vous avez identifiés dans mon DEA¹⁰ (de même que l'occultation des questions de genre) : mon incapacité à *comprendre* venait sans doute d'une réticence, ou plutôt d'une incapacité à nouer des relations de complicité. En ce sens, l'idée d'une recherche centrée sur un lieu *public* comme le rond-point s'imposait surtout par défaut, parce qu'aucune invitation ne me paraissait assez engageante pour m'en sortir¹¹... Dans ces conditions l'impératif de mener une recherche, qui plus est en un temps restreint, devenait terriblement pesant : continuellement préoccupé de ne pas avancer, j'étais toujours à l'affût de l'anecdote ou du lapsus qui en dit long, allant toujours chercher *au-delà* de ce que me disaient mes interlocuteurs. Je m'habituais ainsi à un *face à face* dont la violence me rendait profondément étranger, tant à mes propres yeux qu'à ceux de mon entourage.

Ces derniers mois, je me suis beaucoup dit qu'il me fallait « réapprendre à être *avec* les gens » (plutôt que *face* à eux) ; c'est d'ailleurs pour cela qu'intuitivement j'ai préféré cohabiter avec des amis (le besoin d'un logement indépendant ne s'est ressenti que récemment), d'abord deux semaines chez Ziad puis un mois et demi chez Ammar al-Hawi (juste à côté mais très éloigné sociologiquement). Au-delà d'une expérience ethnographique qui n'est pas négligeable en soi, la relation que j'ai développée avec ce dernier (prof d'anglais et largement « tourné » vers l'Occident) m'a énormément aidé à retrouver un sentiment d'implication morale, redevenant peu à peu concerné et conscient de la manière dont les autres me perçoivent (au-delà de leur indulgence envers « l'Etranger », qui peut s'avérer aliénante en soi). La prise de conscience la plus frappante, nécessairement subjective et néanmoins éloquente, a été de me dire que je refaisais soudain l'expérience de la honte : honte en l'occurrence, de mon comportement avec mon ami, mais aussi honte que l'on me perçoive comme hautain parmi les anciens de la bande de Ziad, etc... A vrai dire, cela ne va absolument pas de soi d'avoir « honte » sur le terrain : plus je m'inquiète de faire avancer ma recherche, et plus j'ai tendance à retomber dans un fonctionnement solitaire, où je ne vois pas plus loin que des questions de politesse immédiate. Néanmoins cette « honte » met

⁸ Sans doute je n'en saisisais pas bien le fonctionnement et les limites, mais au sortir de la relation avec Ziad je m'engageais avec enthousiasme dans d'autres relations. Cet enthousiasme avait disparu l'année suivante, et je peine depuis à nouer des relations aussi insouciantes.

⁹ Significativement mon seul « flirt », qui remontait à la fin de mon dernier séjour, tourna court rapidement

¹⁰ Elles éclairent aussi sans doute le fait que j'aie voulu à tout prix me rabattre sur une « posture de physicien », envisageant ce rond-point comme un système expérimental, en dépit des contradictions.

¹¹ Je crois que c'est là en fait la condition commune à bon nombre de jeunes qui résident en permanence sur le rond-point (alors que la plupart des ouvriers n'y viennent qu'entre deux embauches) : « Ceux qui ne savent pas ce qu'ils veulent... » me disait l'autre jour Mohammed Ali - mon « informateur privilégié » de 2004, et ce n'est pas un hasard....

véritablement en relief les rapports sociaux : dans un contexte où je fréquente de plus en plus les commerçants, par exemple, elle m'aide à réaliser que les jeunes du quartier perçoivent la posture de ces derniers peut-être *tout simplement* comme de l'arrogance... ; aussi il me paraît difficile de se passer de ce sentiment sans risquer de « sur-intellectualiser » les rapports sociaux (par exemple dans mon DEA, à travers la quête d'improbables « catégories de perception » de l'environnement sociologique). Cela va avec des remises en questions qui peuvent être douloureuses, précisément parce qu'elles ne concernent pas seulement le Yémen (et en cela elles m'appartiennent), mais aussi qui refondent mon enthousiasme à travailler sur le terrain (dimension qui vous importe, en tant que directrice) ; en cela elles sont aussi un soulagement.

Mon problème principal était donc de parvenir à réinscrire mon expérience dans la société que j'étudie, de la vivre et de la penser à travers les progrès de ma compréhension. Mais pour moi l'enjeu n'est pas seulement de retrouver un « équilibre personnel » qui me permette de faire du bon travail, mais aussi d'analyser et de tirer profit *a posteriori* des difficultés que j'ai rencontrées à vivre ici. Dans cette optique, il m'apparaît crucial que je cesse d'envisager ces difficultés sous un angle psychanalytique, les traitant comme des problèmes personnels qu'il me faudrait résoudre *avant* de partir sur le terrain. Les circonstances que j'ai explicité plus haut, ainsi que la manière dont mon environnement familial peut percevoir ma « fuite » à l'étranger¹², m'ont toujours poussé à analyser ces impasses relationnelles comme on analyse les rêves une fois réveillé, en les renvoyant à l'histoire d'un deuil qui lui est antérieur (ou, ce qui revient au même, à une homosexualité ignorée). Mais s'il en avait été autrement, j'aurais peut-être considéré plus tôt mon malaise comme le produit, aussi, d'une socialisation particulière. Le propos n'est d'ailleurs pas de faire de cette expérience un sujet de recherche mais plutôt de vous expliquer comment j'essaie, pour des raisons certes personnelles, d'y trouver aussi matière à réflexion. Par exemple le fait que j'ai trouvé refuge auprès de groupes sociaux particuliers - les commerçants et les hommes de peine - n'est pas anodin en soi (même si en 2004 et les premiers mois de 2006, je n'étais pas capable d'y comprendre grand chose, faute de *participer* véritablement, affectivement, à leur vie sociale) : pourquoi étais-je aussi « allergique » à certains rapports, et enclins à en entretenir d'autres ? Depuis plusieurs mois, j'ai été guidé dans mes réflexions par l'idée assez vague que j'étais en fait confronté à l'existence de modes de socialisations concurrents¹³, de conceptions différentes des rapports entre hommes, donc plus profondément de différentes « masculinités ». Cette idée mérite évidemment d'être repensée (j'y viens tout de suite) mais elle vaut pour moi surtout comme horizon de questionnement. Cet élément est nouveau dans la manière dont je conçois mon projet de thèse ; j'ai voulu partager avec vous un certain nombre d'éléments de ma vie personnelle, de manière à ce que vous en perceviez la cohérence. Après tout, ne serait-ce qu'à travers mon camarade tunisien de prépa, c'est bien un certain type d'amitiés qui m'a attiré vers le monde arabe...

¹² Mes difficultés à surmonter mes mésaventures yéménites proviennent en dernière analyse de ce que l'expérience sociale dont elle est le produit n'est pas intelligible pour mon entourage, dont le regard compte plus que tout dans la manière dont je me définis. Notamment le lieu commun du voyageur qui, faute d'assumer ses problèmes, part à l'étranger pour les fuir, voire pour assouvir ses penchants véritables, constitue un jugement dont le spectre est particulièrement lourd à porter.

¹³ notamment logique de l'hospitalité, des égards imposés par le code de l'honneur tribal, opposés à une socialisation plus « légère », reposant sur la blague, ou encore sur « l'affolage », comme on dit dans les banlieues (pratique proche du « bluff » qui consiste principalement à instaurer à partir de rien un objet immédiat dans l'interaction).

B Perspectives de recherche : Boutades et questions de genre dans la sociabilité masculine

En trois mois de terrain, passés encore une fois principalement dans le quartier du Hawdh, j'ai progressé dans la compréhension de bon nombre de choses dont je parlais déjà dans mon DEA et dans ma compréhension générale de la société locale. Mais ces progrès sont aussi de l'ordre de la perception, en premier lieu la fait que j'arrive maintenant à distinguer l'« ethos » propre à chaque vallée des environs. Ces traits de caractère ne font généralement pas l'objet d'explicitation (il n'existe pas de description reconnue du « type » Qadasi) : tout au plus on remarque qu'un tel est décidément « un vrai Qadasi », ou on rappelle des maximes qui fonctionnent moins par ce qu'elles énoncent que par ce qu'elles désignent¹⁴. Jusque là je ne faisais pas moi-même cette expérience et cela posait de sérieux problèmes dans ma recherche, dans la mesure où je ne pouvais explorer que l'aspect socialement construit des distinctions régionales : mon dernier article sur les hommes de peine est entièrement fondé sur ce handicap (je n'étais pas à même de *sentir* les différences de personnalité) et sur les manières que j'ai utilisées pour le contourner¹⁵. Or si la « sociologie spontanée » est très largement formulée selon une logique régionaliste, c'est précisément parce que l'origine régionale détermine effectivement des différences *essentiels* de comportement, dont le caractère socialement construit sur la scène sociale considérée n'est pas suffisamment important pour remettre en question cette logique.

Profitant à Pâques de la visite d'un ami français, j'ai traversé le massif d'al-Hugariya¹⁶ par les crêtes en six jours de randonnée ; j'ai acquis ainsi une connaissance du relief et de la disposition des différents pays qui m'est très utile dans la discussion¹⁷. Mais à part cela, je suis peu sorti de la ville, si ce n'est pour « tater le terrain » dans le village des jeunes hommes de peine de Djebel Sabir et pour rendre visite à un ancien du quartier de Ziad passionné par le soufisme qui s'est retiré dans un village de Sabir. Je compte bien faire de plus longs séjours dans les villages, et en premier lieu dans celui des jeunes Asbur, mais cela ne m'apparaît pas prioritaire et sans doute cela attendra l'année prochaine. C'est plutôt dans l'élaboration de ma problématique que j'ai avancé et qu'il me semble nécessaire de progresser avant de partir en quête d'autres expériences sociales.

B 1 Vulgarité et développement économique à Taz

De retour sur le terrain dans le même « état d'esprit » et confronté aux mêmes impasses qu'en 2004, c'est très souvent sur le terrain de la blague que j'ai pu malgré tout entretenir des relations. Il y avait là une manière d'instaurer d'autres rapports avec les Yéménites, de m'affirmer comme « celui qui en sait assez pour blaguer », et d'éviter ainsi de retomber dans

¹⁴ Par exemple on rappelle sans cesse les mots de l'Imam Ahmed, qui se serait exclamé « Qadas Nagas ! (*Saleté de Qadasis !*) », ou encore cette morale « les gens d'Al-A'bous sont comme le miel sur le fil du rasoir... », maximes qui apparaissent obscures tant qu'on ne fait pas soi-même l'expérience qui leur donne une lointaine pertinence.

¹⁵ Réflexivité d'enquête « bourdieusienne », qui tire profit des perturbations induites par l'observateur... où finalement il suffisait que je sois physiquement présent sur le rond-point, tout en étant moralement et affectivement ailleurs.

¹⁶ Le massif d'al-Hugariya s'étend grosso-modo entre Taz et l'arrière pays d'Aden.

Qadas est situé en son centre, à proximité de la petite ville d'al-Turba, anciennement renommée pour sa science. Al-A'bous est parmi les dernières montagnes au sud avant la plaine côtière d'Aden. Ses habitants, qui autrefois fondaient sur la côte des villages de pêcheurs, furent les premiers à peupler Aden. Lieu de la fondation du premier parti socialiste au Yémen du Nord (info à creuser), les gens d'al-A'bous sont aujourd'hui surtout renommés pour leur vulgarité.

¹⁷ Parmi la jeune génération, cette connaissance générale de la topographie locale est extrêmement rare : on ne sait généralement situer que son propre *qariya* et les *qura* avoisinants. Elle est au contraire répandue parmi les hommes plus âgés, qui se déplaçaient à pied.

des rapports d'hospitalité qui me pesaient. Je prêtais donc beaucoup d'attention à ces manières de faire rire (à défaut de nouer de véritables alliances de collaboration avec des informateurs), principalement parce que cela me faisait du bien et que c'était une manière « d'exister » malgré tout. Néanmoins il me semble que l'intérêt de cette pratique n'est pas à négliger : ces blagues, que je répète à la vue de tel ou tel groupe, fonctionnent comme une invitation à d'autres blagues qui débouche éventuellement sur la constitution d'une forme de « corpus ». Et précisément parce qu'elles assument une fonction de socialisation, ces blagues expriment un peu la « vérité » du groupe considéré (il est notamment significatif de s'intéresser aux formes que prennent, d'un milieu à un autre, les boutades à caractère sexuel – j'y reviens). Il faut dire aussi que, très pratiquement, ces blagues lancées en passant me permettent de maintenir un lien avec les personnes avec qui j'ai été en contact, dont le nombre est très élevé et que je croise quotidiennement sur le rond-point. La question reste de savoir ce que je ferai de cette ressource, mais à partir du moment où je suis disponible et l'esprit tranquille, il suffit d'un rien pour que nos rapports deviennent plus riches et approfondis¹⁸.

Ces derniers temps c'est avec le groupe des jeunes commerçants que j'ai passé le plus de temps, groupe que je fréquente depuis trois ans mais dont, jusque là, je ne trouvais à peu près rien à dire. Il s'agit effectivement d'un milieu qui, en apparence, « ne doit rien à personne ». En DEA je n'avais rien su faire de plus que d'évoquer cette forme de légitimité en lien avec une certaine « centralité » dans l'histoire sociale. Or depuis 2004 le groupe de ces jeunes a connu une évolution majeure : les blagues à caractère sexuel y ont pris une proportion étonnante, au point d'occuper une place prépondérante dans les interactions de tous les instants. Cette « vulgarité » interroge directement la légitimité dont ces jeunes jouissent ; je détaillerai dans ma seconde partie les circonstances précises de cette évolution, pour réfléchir au lien qu'elle entretient avec le contexte social et politique actuel. Mais au-delà de ce cas précis, la vulgarité est un phénomène majeur qui fait la réputation de Tazé à l'échelle du pays. Aussi mérite-t-elle auparavant qu'on s'y intéresse pour elle-même, en décrivant la logique interne et le fonctionnement social de ces boutades qui, de manière plus ou moins voilée, portent sur des questions de virilité.

Lorsque je sors de chez le coiffeur - surtout si je me suis rasé la moustache -, on me félicitera systématiquement en me disant que je suis « beau comme le mouton » (*kabsh*, ou encore *kubbâshî*), terme qui désigne une beauté proche de la beauté féminine. Le terme '*ash'ush* (pl. '*ashâ'ish*) a un sens comparable ; on l'utilise dans des expressions comme « '*ashâ'ish*, combien de temps vous reste-t-il à vivre ? » (en arabe ça rime : « *Ya 'ashâ'ish, kam bata'ish ?* ») ou encore, dans d'autres milieux, « '*ashâ'ish*, laissez nous donc vivre en paix ! » (*Ya 'ashâ'ish ma khallinash na'ish*). On commentera tel ou tel geste de ma part en déclarant que je suis décidément un sacré *harish*, terme qui dénote manifestement une virilité hors du commun (orientée indistinctement vers les deux sexes). Ces termes, qui sont les plus courants, forment un peu le « kit de survie » minimum pour saisir les commentaires qui accompagnent la socialisation dans ce milieu, mais on pourrait multiplier les exemples de termes et de formules qui alimentent en permanence ce jeu sur le même thème du travestissement et de la virilité. Surtout on pourrait interroger bon nombre de spécificités régionales ou générationnelles : j'ai par exemple rencontré un jeune, dont la famille est originaire du Sud

¹⁸ En ce sens, le rond-point reste potentiellement pour moi un lieu d'un grand intérêt, parce qu'y coexistent des situations extrêmement diverses et que j'y ai accumulé un grand nombre de renseignements qui sont autant de clés pour comprendre ce que j'observe. Il me paraît donc cohérent pour les années qui viennent de garder un pied à terre dans ce quartier, même si le développement de ma recherche me conduit de plus à plus à en sortir. Il reste donc indispensable pour moi de progresser dans ma perception des spécificités de ce lieu, en particulier l'état d'esprit des « habitués » de toutes conditions, qui forment une population très spécifique (dont Paul-André Rosental suggérerait très justement d'y voir les « perdants » du système) ; j'ai un peu avancé sur ce point (voir note 11), mais je ne développe pas ici.

des hauts-plateaux, pour lequel le terme *harish* prend un sens « passif » similaire à *kabsh* ; comment comprendre la persistance de ce contre-sens ? Mais pour l'instant je voudrais montrer comment j'interroge ce phénomène, pour finalement mettre en évidence ses liens avec d'autres questions moins anecdotiques.

Il me semble d'abord qu'il y a deux manières d'interroger ces comportements, et qu'on a intérêt à dissocier, d'une part, le fait que ce genre de comportement soit souvent perçu comme « vulgaire » dans certains milieux et, d'autre part, la logique de genre qui est centrale dans cette vulgarité (abordée en B 2). En effet les observations dans le quartier de Ziad relatées plus haut montrent clairement que cette logique est également prégnante, fut-ce de manière voilée, dans la sociabilité interne à ce milieu ; pour autant, la vulgarité y est en elle-même illégitime, ce qui constitue une différence de taille. A travers cette vulgarité explicite, c'est un rejet des valeurs traditionnelles de la *qabaliya* qui se manifeste (auxquelles la bande de Ziad faisait au contraire ostensiblement allégeance).

B 1.1 Lotfi, ou l'affirmation implicite d'un groupe social

Si j'ai commencé cette année à participer pleinement à ce petit jeu, en reprenant à mon compte bon nombre d'expressions vulgaires, je me suis vite dit que cela n'était pas sans poser problème et que cela ne « réglait rien ». Je me disais notamment que ce comportement s'avérerait aliénant, dans la mesure où il contribuait en fait à m'enfermer dans un statut « d'oiseau rare ». Même si je me donnais pour consigne d'être attentif aux moments où cela ne « passait pas », cette manière de rentrer en communication me rendait peut-être étranger aux exigences du respect (*ihtiram*), à la fois aux yeux des autres et dans ma propre conscience des situations. Pour autant, c'est bien à ce petit jeu-là que l'on m'invite à participer : non seulement on me provoque et on rit de mes réponses, mais on m'en redemande... Par ailleurs, ce comportement est le fait de l'ensemble des membres de cette bande d'amis, et c'est un fait nouveau : en 2003 et en 2004, Na'if, Khaldun et leurs amis me faisaient l'effet de jeunes bien élevés, gentiment blagueurs mais pas délibérément vulgaires.

C'est en fait l'arrivée d'un nouvel individu qui a joué un rôle majeur dans cette évolution : Lotfi, un des frères de Khaldun les plus âgés, est revenu à Tazewal travailler dans la boutique d'horlogerie familiale. Auparavant il travaillait dans une compagnie à Aden, où il menait une vie particulièrement « libérée », surtout depuis le décès de sa femme. Lorsque je suis revenu cette année, tous me disaient : « Cette année, il faut que tu fasses une recherche sur Lotfi ! ». On me le présentait ainsi d'emblée comme un « sacré numéro », celui qui fait rire quotidiennement ses amis avec ses blagues... On peut penser que c'était une manière pour eux de se démarquer, dans les premiers moments, peut-être gênés à mon égard par cette vulgarité, mais cela ne m'est pas apparu clairement sur le moment (tous ces noms d'oiseaux me sont, à l'origine, bien abstraits). En fait ce statut de « bout en train » est régulièrement rappelé, ce qui a pour effet de passer sous silence le fait que c'est le groupe dans son ensemble qui participe à cette tendance. Autre nouveauté notable, ces jeunes filles noires (manifestement petite prostitution) qui sont devenues des habituées des marches des devantures de ces boutiques, et que tout le monde s'amuse à taquiner... mais dont tout le monde rappelle que « c'est Lotfi qui les a amenées... »¹⁹. L'usage systématique de « *Aniq 'arak !* (~nique ta mère !) », insulte particulièrement grave dans beaucoup d'autres milieux, s'est généralisé. Cette vulgarité est fréquemment perçue selon une logique régionaliste, l'humour de Lotfi s'inscrivant dans la légendaire vulgarité des gens d'al-A'bus (cf. note 16). Mais en réalité elle gagne aussi bien Na'if le Ba'dani (région de Ibb, au Nord de Tazewal) que les

¹⁹ L'ensemble de ces pratiques se pensent souvent comme une manière différente de concevoir les rapports sociaux (on y reviendra) ; Lotfi disserte, grivois, sur la nécessité pour la « classe moyenne de bâtir des liens avec les classes inférieures... ».

jeunes Qadasis des deux épiceries voisines (celle des frères de Ammar al-Hawi, chez qui je logeais, et celle de Ammar al-Ra'wi, dont il sera question plus loin). Plus largement cette forme d'humour sert de support à la formation de liens amicaux étendus : il faut prendre en compte le fait que l'adoption de cette pratique est synonyme, à Taz, de bénéfices sociaux qui dépassent le cadre strictement régional.

On peut dire qu'à Taz, les boutades de genre sont une manière à part entière d'être « sociable », particulièrement pour les jeunes de familles originaires d'al-Hugariya, mais pas du tout exclusivement. De fait leur fonction socialisatrice est évidente : la provocation fonctionne comme une invitation à adopter, en réponse, une certaine *posture de genre*, qui deviendra le support d'autres boutades... L'exemple le plus marquant, pour ma propre socialisation, est l'incroyable postérité d'une vidéo où l'on me voit en train de chanter une chanson américaine en me dandinant, scène que Lotfi filmait avec son téléphone portable tout en recouvrant ma voix par un refrain plus à son goût : « *Wara quddam ! Par devant par derrière !* ». J'ai acquis malgré moi une célébrité renouvelée par cette vidéo, car pendant un mois Lotfi l'a montrée à tous ceux qui passaient le voir à son magasin... Au point que des personnes à peine entrevues m'interpellent au milieu du souk en me lançant « *Wara Quddam !* » ; l'air de rien, cette anecdote m'a fait prendre conscience d'un réseau de sociabilité d'une étendue et d'une structure surprenante, que la fréquentation des diwans ne permet pas à elle seule de percevoir parce qu'il transcende certaines frontières sociologiques et régionalistes des plus établies (des commerçants mais aussi des hommes de peine, des fonctionnaires).

B 1.2 La légendaire vulgarité de Taz et le contexte national

J'ai réalisé cette année à quel point mon DEA était « Tazzi centré » (alors que mon article sur le Za'im posait les bases d'une interrogation sur cette question²⁰) : mon analyse de l'organisation du monde du travail journalier ne prend quasiment pas en compte la position des différentes régions quant au système tribal²¹ (si ce n'est à travers le cas des porteurs/entrepreneurs de contrôle social, qui légitiment leur influence en « se donnant des airs de Sanaani »). Une des raisons a sans doute été ma réticence à utiliser la dichotomie trop schématique entre chaféites et zaydites, mais je crois qu'a aussi joué le caractère relativement tabou de ces questions, dans le contexte politique actuel. J'ai compris néanmoins ces dernières semaines à quel point j'ai intérêt à réintégrer massivement cette problématique, non seulement pour mieux comprendre mais aussi pour mieux échanger avec les Yéménites. En effet, tant que je présente mon sujet dans les termes de « la reformulation des appartenances régionales et la constitution de classes sociales », mes questions apparaissent insignifiantes ou alors relevant du « folklore » (on me renvoie aux *'adat wa taqâlid* des différentes vallées). Car c'est à l'échelle nationale que se posent les « vraies » questions politiques, ainsi que bon nombre de « non-dits » liés au contexte politique actuel.

²⁰ Dans ma compréhension de l'histoire sociale, je suggérais l'idée très schématique que les premières ascensions sociales « bureaucratiques », associées à la vague d'émigration vers Aden, s'étaient accompagnées d'une adoption de la culture tribale alors dominante dans la hiérarchie traditionnelle. Les vagues suivantes, plus massives et qui inversaient plus radicalement l'ordre social, auraient vu au contraire l'émergence de modes de distinction propres au Bas Yémen (en lien avec la révolution de 1962 et la valorisation de l'instruction, mais aussi parce qu'elles se spécialisaient dans le secteur commercial plutôt que dans les institutions d'Etat).

²¹ Surtout je n'explore absolument pas le fait que la région d'al-Bayda, d'où sont originaires les fameux peintres en bâtiment, est régie par le système tribal, ce qui n'est pas sans conséquence sur le statut de ces derniers au sein des hommes de peine. Il faut dire cependant que cette dimension était tout de même moins primordiale que dans le cas de l'antagonisme entre les amis de Ziad et les commerçants.

La question de la vulgarité renvoie en réalité à un lieu commun qui joue un rôle majeur dans la définition de l'identité des gens de Tazé dans l'ensemble du Yémen, dont la vulgarité est réputée. Le sens commun raccroche cette question à l'activité commerciale, elle aussi spécialité de Tazé : on dit d'un jeune mal élevé qu'il est « *ibn souq* »... Une interprétation répandue considère, selon une logique typiquement régionaliste, que la vulgarité est le produit « mécanique » du mélange d'origines diverses, les répertoires d'insultes propres à chaque région étant censés se cumuler... (voire plus bas les considérations sur la sociabilité inter-régionale, qui éclairent peut-être cette idée).

Il faut insister sur le fait que les valeurs tribales de la « *qabaliya* » restent les seules valeurs de référence à Tazé. D'ailleurs la vulgarité, dans son principe-même, ne se conçoit pas comme un jeu de valeurs alternatives, mais plutôt comme une « non-valeur ». Néanmoins cette question recouvre à Tazé un antagonisme sociologique, dans la mesure où ce genre de sociabilité est proprement incompatible avec une sociabilité fondée sur la *qabaliya*. A travers la « mode » instaurée par Lotfi, c'est bien l'affirmation d'un groupe social qui se manifeste (dans laquelle s'inscrit notamment le fait que j'ai été « adopté » par ce milieu, sans aucune contrepartie et « tel que je suis », au nom d'une certaine « ouverture d'esprit », *infatih*), mais selon une forme contrainte par le climat politique actuel. Il me semble en effet que si cette affirmation prend la forme d'une vulgarité aussi radicale, c'est largement parce qu'elle renvoie à une idéologie devenue illégitime dans le contexte politique consécutif à la sécession des socialistes d'Aden et la guerre de 1994²².

Ainsi je commence à percevoir l'aspect pesant de ce contexte politique, dont les effets ne se laissent pas aisément appréhender, si ce n'est par au détour d'incidents (par exemple lorsque Lotfi prend pour un agent de la police politique un de mes amis à qui j'avais parlé de ses blagues, et qui était simplement passé le voir au magasin pour satisfaire sa curiosité...). Cela me permet d'interroger à nouveau frais le monde des commerçants, dont jusqu'à présent je me disais souvent que je n'arrivais pas à l'objectiver (je ne trouvais rien à dire, tout me paraissait « normal »...). Tout l'intérêt de s'intéresser à la vulgarité, c'est qu'en dépit de sa dimension « contestataire », elle n'est jamais synonyme d'une revendication politique explicite et assumée. En cela elle me permet d'aborder cette question contemporaine centrale sans me confronter de front à un tabou.

Sur un plan plus théorique, la problématique qui s'esquisse ici pour ma thèse consiste à interroger les spécificités de Tazé dans le domaine de la sociabilité et des mœurs, en lien, d'une part, avec les normes tribales dominantes (mais largement identifiées au Nord), d'autre part, avec les exigences du développement économique. C'est dans cette idée que je vous présente des perspectives d'enquêtes très récentes, mais qui m'enthousiasment, au sein de ce que j'aime appeler la « Jet Set » Tazé, à la fois à Tazé et dans la capitale (que je vous expose « dans la foulée »).

B 1.3 Perspectives « entre parenthèses » : les élites économiques

J'ai fait très récemment un certain nombre de rencontres enthousiasmantes par l'intermédiaire d'un certain Walid, rencontré dans le diwan de la famille de Lotfi, et qui m'a sollicité en lien avec sa propre « recherche » : Walid est originaire d'une vallée proche d'al-A'bus, jouissant d'une réputation assez comparable (socialisme, vulgarité...); après un magistère en « sciences de la sécurité », il a intégré la police et travaille au commissariat général de Tazé. Il

²² Les signes les plus éloquents des effets dans la société de la subite disparition du socialisme du paysage politique (consécutif à la « trahison » d'al-Baid, l'ancien Président du Sud) sont peut-être les fantasmes au sujet des « fous » en guenilles qui errent dans la rue, dans lesquels on voudrait voir les agents d'organisations souterraines. On s'amuse souvent à sonder les secrets de leur démence en interrogeant ces pauvres hommes : « A quelle organisation appartiens-tu ? ».

se retrouve donc dans un milieu professionnel dominé par des hommes du Nord, en particulier à mesure que l'on monte dans l'échelle des responsabilités. D'une part, Walid conserve en dehors du travail une sociabilité qui reflète son origine régionale : pour exprimer l'inconfort lié à sa position il m'explique, de manière très consensuelle, qu'il s'efforce d'améliorer l'image de la police chez les gens avec lesquelles il qâte. Il aspire d'autre part à agir au sein de sa profession pour améliorer les manières des policiers avec les citoyens²³. Il a ainsi mené une recherche par questionnaire, conçue pour démontrer le fossé entre les pratiques déclarées par les agents et leur perception dans la société. Il s'est également débrouillé pour se faire inviter, à côté du ministre de la sécurité, à un colloque sur cette question qui s'est tenu en avril à Duba'i. Walid a une ambition gigantesque²⁴ : la manière dont il s'efforce de grimper les échelons et les obstacles qu'il rencontre pourrait constituer un matériau passionnant sur l'antagonisme régional au sein de cette institution. La stratégie de Walid consiste en effet à s'imposer comme spécialiste de cette question, qui sera nécessairement à terme sur l'agenda politique, mais dont beaucoup n'acceptent manifestement pas qu'elle soit posée par un homme originaire de Taz.

Par l'intermédiaire de Walid, j'ai rencontré un jeune homme d'une intelligence exceptionnelle, qui a toujours vécu à Sanaa mais qui est lui aussi originaire de la région de Taz (Bani Shayba²⁵). A 31 ans, Marwan est employé de la Présidence dans un organe de prévention de la corruption, poste qui l'amène à travailler à la fois avec les différentes institutions étatiques et avec les Nations Unies. Néanmoins, m'explique-t-il, il ne compte plus sur une ascension interne dans les institutions gouvernementales (manifestement son origine y constitue un handicap). A côté de son poste, il multiplie donc les activités de consulting, dans le domaine des ONG (son ambition serait de devenir un « Kofi Annan » yéménite...) et dans celui des assurances, toujours en lien avec des problématiques de « mentalité et développement ».

Lorsque je l'ai rencontré, Marwan était invité à la Caisse Sociale pour le Développement de Taz afin d'y animer un stage de cinq jours utilisant les nouvelles méthodes de développement de la personnalité (théories de psychologie cognitive connues sous le sigle NLP, « Neuro-Linguistic Program »). J'ai pu participer à un stage plus restreint (trois séances de trois heures) qu'il animait gratuitement pour le département de gestion des ressources humaines, à la direction générale du groupe Ha'il Said.

Je compte monter bientôt à Sanaa et retrouver ce Marwan, qui a déjà pleins d'interlocuteurs à me présenter... Cette rencontre m'enthousiasme pour plus d'une raison. D'abord j'ai le

²³ Au passage, j'en profite pour évoquer un fait relatif à la famille de Ziad, qui dit bien l'importance de se problème. Le grand frère de Ziad (qui est aussi celui de la note 5...) était jusqu'à récemment employé à la municipalité dans la police du souk central de la ville. Lorsque je suis revenu cette année il était emprisonné suite à l'assassinat d'un vendeur ambulant par deux de ses hommes qu'il avait personnellement recruté, dans une période où le gouvernement avait voulu interdire les commerces sur brouette. Aucune charge n'a été retenue contre lui : on m'a expliqué que l'emprisonner était la manière la plus simple de le descendre de son poste, face au scandale causé par l'affaire ; il a d'ailleurs retrouvé depuis un poste important à la préfecture (et avec lui son jeune cousin Ammar le Malin...), grâce à l'intervention du Cheikh de sa région d'origine. Mais cette affaire dit bien la violence avec laquelle les agents de la municipalité « rackettent » les commerçants du souk. Si j'en juge par ces deux personnes à qui j'ai eu personnellement à faire, le profil du recrutement des forces de sécurité est effectivement assez effrayant. Car au-delà de leur cas particulier, tous deux sont porteurs d'un système de valeurs centré sur l'honneur et d'un mépris social qui légitime le fait qu'ils abusent des privilèges associés à leur position.

²⁴ Dans l'espoir de partir étudier à l'étranger, Walid voulait que j'intercède en sa faveur auprès d'une délégation de la police française en visite dans le cadre de la coopération sécuritaire. J'ai eu bien du mal à lui expliquer que, malheureusement, ses préoccupations ne seraient sans doute pas à l'ordre du jour dans l'esprit de mes compatriotes... Finalement la délégation est passée en coup de vent et nous n'avons rien pu faire.

²⁵ Les Shaybânîs sont réputés pour la restauration, ce qui peut donner lieu à des ascensions sociales familiales particulières : le père de Marwan est le détenteur de la formule du goût des cigarettes Kamaran !

sentiment d'avoir trouvé « à qui parler », et surtout j'ai découvert que je gagnerais beaucoup à reformuler mes problématiques en les articulant à des questions de « développement » (quitte à passer outre une certaine réticence idéologique), pour les faire dialoguer avec les démarches de Yéménites. Ces jours-ci on voit dans Tazé une publicité pour un centre de stages type-NLP : l'affiche arbore le logo NLP qu'elle présente comme la « clé du développement ». Par ailleurs, je suis assez fasciné par ces théories, dont je ne connaissais en tout et pour tout que la mauvaise réputation cognitiviste néo-libérale anglo-saxonne. Quelle ironie du sort que je fasse au Yémen une découverte de ce type... Il y a de quoi se poser des questions pour la « vieille Europe » ! D'autant plus quand j'ai eu tant de mal à trouver mon équilibre sur le terrain, je me dis que ce genre de recette m'aurait été autrement plus utile que la sauce freudienne dont j'ai hérité... Bref, ces théories m'intéressent, ne serait-ce que pour mieux travailler sur le terrain, et je me dis qu'elles pourraient constituer un bon terrain de discussion et d'échange. Enfin, parler de « Neuro Linguistic Programming » n'est peut-être qu'une manière savante et politiquement correcte de désigner « l'arriération » du Yémen tribal... Dans son discours, Marwan prend bien garde de neutraliser la dimension « régionaliste » de son message développementaliste. Mais je m'attends à trouver bon nombre de Tazé au sein de cette petite « secte NLP » qui se développe à Sanaa depuis deux ans, petit groupe d'amis qui se cotisent pour se payer des stages dans le Golfe puis reviennent, comme Marwan, « prêcher la bonne parole ». Ce serait un très bel objet que d'étudier comment ces jeunes se saisissent à la fois de cette idéologie et de ces outils.

Entre Marwan, avec ses « technologies de la personnalité », et Lotfi, avec sa vulgarité radicale et néanmoins joviale, s'étend tout le paradoxe de la place de Tazé dans le Yémen contemporain : d'une part les gens de Tazé constituent le fer de lance du développement économique, et disposent à ce titre d'un pouvoir économique inégalé dans la capitale ; d'autre part la ville elle-même est condamnée à la déchéance, précisément parce que l'unité du pays exige que ses énergies soient investies à Sanaa²⁶. D'une part donc, des Tazé à la pointe de la modernité qui s'identifient à Sanaa plus qu'à la ville de Tazé, simple étape sur la route de leur village d'origine ; d'autre part une capitale déchue, écartelée entre l'orgueil amer d'une province et un regain de tribalisme opportuniste²⁷.

B 1.4 Le terme 'ash'ush : prendre la mesure du contexte

La question qui se pose, et qu'il me faudra creuser par la suite, est celle de l'aspect contextuel de ce phénomène et de son ancienneté. Ce jeu de boutades entre jeunes s'inscrit manifestement dans des phénomènes de « classe d'âge » qui ne sont pas nouveaux, ni d'ailleurs la prolifération d'un lexique vulgaire qui y est associée. Ce qui est nouveau, ce sont les conditions socio-économiques dans lesquelles émergent ces « classes d'âge » : la stagnation économique, si elle remonte au début des années 1990, se répercute dans une crise sociale qui s'aggrave d'année en année. La baisse du contrôle social, sur la vulgarité entre autres, s'inscrit dans cette évolution, notamment à cause de la fin des visites de voisinage (on n'a rien à présenter au voisin, on économise...), pratique qui ne perdure que dans les périodes de fête. C'est ce phénomène crucial qui explique la tournure prise par mon premier terrain, ces jeunes livrés à eux-même et parlant au nom du quartier, sans être à aucun moment confrontés à l'autorité des chefs de famille. L'invisibilité des pères s'explique d'abord par le

²⁶ D'où la politique violemment centralisatrice menée par Ali Abdallah Saleh depuis 1994, dont la nécessité n'apparaît clairement que si l'on prend en compte la violence du « contre-racisme » dont sont capables les gens de Tazé à l'égard des *qabilis* « barbares ». Un ami Sanaani me faisait récemment part des discriminations que subissent les Sanaanis dans les milieux contrôlés par les Tazé, à commencer par le monde des études supérieures : « Quand ils rentrent quelque part, ils ne font plus rentrer que des Tazé ! » s'exclamait-il...

²⁷ Après tout jusqu'à présent, j'ai étudié à Tazé surtout des jeunes qui se donnent à l'excès des airs de Sanaanis – les amis de Ziad - et d'autres qui rejettent avec autant d'excès la morale tribale traditionnelle.

fait démographique (une dizaine d'enfants par couple est le cas le plus courant), également parce qu'ils travaillent (ce sont souvent eux qui ont pris les emplois). Lorsqu'ils n'ont pas de raison de rester en ville, beaucoup repartent dans leur village. Parmi les commerces que je fréquente, seul le père du jeune Ammar s'implique encore dans le commerce qu'il a fondé ; manifestement il vit son isolement assez mal. Souvent il ne supporte pas que les jeunes commerçants traitent avec lui d'égal à égal... Marginalisé socialement par ses habitudes sociales et sa mentalité, il est de plus en plus silencieux et renfrogné. L'omniprésence des « jeunes » est aussi indissociable de conditions économiques où beaucoup parmi eux ont de plus en plus de difficultés à passer à l'âge adulte (travail, mariage). Par conséquent c'est la frontière dans son ensemble entre jeunesse et monde des adultes qui perd son sens : en ce qui concerne ces boutades, on n'observe pas forcément de différence de comportement entre les jeunes mariés et les célibataires.

Bon nombre des phénomènes que j'observe sur le rond-point semblent caractéristiques du contexte postérieur à 1990, fin de l'émigration vers l'Arabie Saoudite et date qui incarne dans les esprits l'apparition des « mondes de la débrouille ». Il existait bien sûr des formes de marginalité urbaine avant cette date, notamment dans le quartier d'al-Gahmaliyya²⁸, mais sans doute pas de cette ampleur. Pour comprendre le lien avec les mœurs d'une jeunesse citadine plus ordinaire, il est éclairant de considérer le témoignage de Marwan, le dernier frère de Khaldun, qui finissait le secondaire en 2001 : « les premières années du lycée, il y avait la bande d'al-Gahmaliyya qui nous intimidaient : ils allaient qater et prenaient des cachets derrière le lycée, puis revenaient s'en prendre à nous. Ils nous disaient "Donne la chaise..." et il fallait se lever parce que sinon on se faisait frapper. A la fin du lycée, on a fini par avoir notre propre bande, c'était la bande d'al-Hugariyya : ils ne nous viraient plus de nos places, parce qu'ils savaient qu'on avait des gens avec nous qui viendraient les frapper. Mais nous on ne prenait pas de cachets, on fumait, c'est tout... » Selon lui, le terme « 'ash'ush » vient à l'origine de ce contexte scolaire : dans chaque classe, les « voyous » d'al-Gahmaliyya se fixaient sur un élève, de préférence clair de peau et « fils à sa Maman » ; s'il ne savait pas se défendre, ils pouvaient aller jusqu'à le violer. L'expression « Ya 'ash'ush ! » renvoie à une intimidation, elle évoque pour Marwan des situations très pénibles, bien qu'il n'en était pas lui-même la cible. Le terme 'ash'ush ne s'est généralisé sociologiquement que très récemment, « six mois ou un an » selon Marwan, alors qu'il était utilisé depuis longtemps dans le contexte scolaire. Bien évidemment le mot change de sens en se généralisant, il se banalise. Mais pour Marwan, cette évolution est néanmoins synonyme d'un accroissement impressionnant depuis un an des cas de « *makhnatha* » au sens propre.

Il faut également préciser que ces « bandes » ne sont pas aussi marginales que l'on pourrait s'y attendre : on trouve parmi eux bon nombre d'entre eux sont apparentés à des responsables importants, dans les institutions gouvernementales ou dans le groupe HA'il Said. Selon Marwan, ces étudiants médiocres entrent l'université en payant (leur niveau ne leur permet pas d'y accéder gratuitement), et ce sont eux qui tiennent les structures étudiantes (« syndicat » des étudiants, cellule du Parti du Congrès). A cheval entre marginalité (consommation de cachets) et milieu de responsables, cette configuration sociologique est donc analogue à celle que je décrivais dans le quartier de Ziad. Pour Marwan d'ailleurs le quartier de Ziad s'identifie à ces bandes d'al-Gahmaliyya, et ses anecdotes correspondent tout à fait à l'ethos dont j'y ai fait l'expérience.

²⁸ Quartier fondé par la garnison de l'Imam en 1948 (lorsque Tazé devient capitale), surtout peuplé de familles des régions tribales, dont la mauvaise réputation est ancienne.

B 2 Le genre dans l'étude du « fait régional »

Chez les commerçants, je me suis donc intéressé à des « postures de genre » qui font la blague du moment... Elles sont donc par essence temporaires. En cela elles se distinguent des « identités de genre » que j'avais initialement à l'esprit, mes interrogations sur ce thème ayant été motivées à l'origine par mes expériences dans le quartier de Ziad. Dans un contexte où je dramatisais le fait d'avoir été qualifié de « *makhnouth* » (ou tout simplement « d'enculé »...) et où j'étais persuadé de devoir m'affirmer en tant qu'homme qui n'est pas « de ceux qu'on arnaque... » (*'arta*), je développais l'idée que chaque individu serait porteur d'une « identité de genre » qu'il engagerait dans l'interaction, mais qui en dernière analyse renvoyait à une identité sociologique. J'envisageais en effet cette question à partir d'une situation d'antagonisme entre groupes sociaux²⁹ où cette « identité de genre » se conçoit largement en référence à des collectifs et où elle est un *stigmat*e qui vient sanctionner une rupture de liens : dans cette situation le « *makhnouth* », c'est d'abord celui qui se soustrait aux règles du groupe en allant chercher appui ailleurs (on peut alors impunément le qualifier de « *makhnouth* »). Avec les boutades des commerçants, j'ai fait l'expérience d'une logique de genre plus anodine : je m'autorisais peu à peu à revêtir ces « identités de genre » *labiles*, à participer à ce jeu sans conséquence... tout en gardant mes distances. Car encore cette année, j'avais tendance à fuir les relations privilégiées qui me paraissaient « ambiguës » (en français dans le texte). Ainsi dans les premiers moments d'acquisition de ce vocabulaire, je m'essayais à ce genre de blague uniquement avec ceux envers lesquelles je ne sentais aucune « ambiguïté ». C'est avec le jeune Ammar que, pour la première fois, je me suis autorisé à les employer dans le cadre de rapports non dénués de « sensualité »... Car à part cette affinité assez énigmatique, rien ne me rapprochait de ce jeune homme que, depuis 2004, « j'aimais beaucoup sans trop savoir pourquoi » et avec lequel j'entretenais des rapports qui sortaient rarement du cadre des moments passés avec le groupe de jeunes commerçants. L'expérience de cette relation sans conséquence m'a particulièrement aidé à mieux comprendre ce qui se jouait dans une autre relation, plus sérieuse celle-là, que j'entretenais alors avec Ammar al-Hawi (chez lequel j'habitais). C'est seulement ainsi que j'ai commencé à comprendre « l'autre ambiguïté » qui est à l'œuvre dans ses blagues, constitutive celle-là du jeu social masculin, pouvant alors reconsidérer ce qui s'est passé avec Ziad en 2003.

B 2.1 Le jeune Ammar : de l'à-propos des boutades

Ammar a 20 ans et est originaire de Qadas. Il tient avec son père et son petit frère une épicerie, tout en commençant des études de commerce. Il est malin et blagueur, d'un humour très « qadasi » (tout en ironie et en retenue). Il est aussi très petit de taille et fait moins que son âge ; cela joue sans doute dans ce besoin de s'affirmer qui s'est développé récemment (il était beaucoup plus timide en 2004). Bien qu'il fréquente peu les amis de sa promotion, il est clair que la présence sévère de son père dans la boutique lui est de plus en plus pesante, si bien qu'il passe beaucoup de temps à traîner dans les boutiques voisines avec les autres jeunes commerçants, qu'il se plaît à surnommer « la promotion des commerçants (*duf'a al-tuggar*) ». Le cas de Ammar illustre une problématique générationnelle très présente à Taz ; sa blague est d'ailleurs très révélatrice de cette génération qui, sur la scène familiale, ne peut se passer du statut d'étudiant, mais qui peine néanmoins à s'identifier à une université dont chacun sait qu'elle offre peu de perspectives d'emploi. Certes Ammar peut s'échapper pour étudier dans la pièce qui lui est réservée au-dessus de l'épicerie (où je rédige une bonne partie de ce texte pendant qu'il se prépare aux examens) mais l'identité de commerçant associée à son travail dans l'épicerie reste la plus crédible. Tous ces jeunes commerçants sont pris dans des

²⁹ Ce cas n'est pas dissociable de l'éthique sociale dont ces jeunes sont porteurs et qui les oppose aux commerçants, morale qui s'accompagne effectivement d'une certaine « posture de genre », y compris dans le domaine du comportement sexuel.

problématiques similaires, et le comportement de Ammar s'inscrit dans l'évolution de l'ensemble du groupe vers plus de vulgarité (évolution sur laquelle on reviendra). Dans ce contexte, et sur la base de l'affinité assez énigmatique qui nous lie (et qui en 2004 ne semblait pas exiger d'explicitation), Ammar m'a entraîné cette année dans un jeu de provocations ininterrompues : « minus, branleur » ou inversement « obsédé, ton cerveau est dans ton pénis » ; « Ah, en France tu cuisines... Je vais venir en France et tu seras ma petite femme... » (je donne aussi la réplique, bien entendu...). En premier lieu j'ai été frappé (ou parfois simplement gêné...) de la tendance de Ammar à répéter les boutades que je lui envoyais seul à seul. Manifestement notre jeu ne faisait sens qu'en y associant des camarades en tant que *témoins*, non seulement des cousins (l'oncle de Ammar tient le restaurant adjacent à l'épicerie) ou des jeunes originaires de la même vallée, mais aussi des camarades commerçants. Nos duels avaient pour cadre principal le trottoir, un peu en contrebas de l'épicerie de son père, devant la boutique de Na'if (dont le père, originaire de Ibb, ne s'occupe pas), celle de Khaldun et de ses frères (« ces jureurs de 'Absis », dont le père est décédé en 2003) et celle du frère de Ammar al-Hawi, lui aussi de Qadas. Dans les premiers moments de ce jeu, même lorsque j'étais assis au fond de l'une de ces boutiques, Ammar passait, tout excité, me lancer ses provocations sous leur regard. Or la situation a changé à mesure que je me suis rapproché de l'ensemble du groupe (grâce au blagues, mais surtout en retrouvant un état d'esprit plus « en phase »). A présent que je suis moins « l'étranger de service » Ammar prend notre jeu moins à cœur, il répond souvent à mes provocations par une mine lassée, protestant « *'ayb ! Ça ne se fait pas !* » d'une voix sévère, s'excusant aussitôt par un petit sourire complice, manifestement gêné de devoir me rembarrer. En fait Ammar attend maintenant de ma part des égards plus univoques³⁰, des signes d'affection plus fraternels, que je m'assoie à côté de lui sur une marche du trottoir en lui passant le bras sur l'épaule. Cependant le jeu de nos provocations a trouvé un nouveau terrain dans la petite pièce du dessus, où finalement Ammar m'a proposé un jour de monter, et où depuis il se poursuit sous le regard complice de ses frères et de ses cousins. Les provocations sensuelles de Ammar semblent donc indissociables d'une affirmation identitaire (ou, ce qui revient au même, d'une entrée dans le jeu *au nom d'un collectif*) qui manifestement alimente son excitation.

Cela m'a suggéré des perspectives pour articuler ces observations à mon sujet de départ, sur les clivages régionaux et la reformulation des identités qui leur sont associés. En effet il me semble raisonnable de penser que toutes les relations sociales ne sont pas également susceptibles de se jouer autour de cette logique de « genre » : la question de savoir, symboliquement, « qui domine qui » perd toute sa pertinence à partir du moment où la relation semble aller de soi, lorsqu'elle repose sur une complicité « naturelle », où qu'elle prend la forme instituée socialement d'une relation entre « frères ». La figure du frère est d'ailleurs souvent associée à part entière dans ces provocations : lors d'une expédition de l'ensemble de la bande à la piscine, où Ammar et moi avons passé notre temps à nous « couler », dans les douches Ammar faisait mine de sucer le téton de son cousin en me lançant, narquois : « Avec lui c'est normal... C'est mon frère ! ». Plus largement dans le contexte de mixité régionale de la ville de Taz, deux jeunes originaires d'une même vallée peuvent fréquemment penser leur relation sur le mode de la « fraternité »...

Réciproquement, le fait de prendre à témoin ses pairs des rapports « érotisés » que l'on entretient avec « l'Autre », contribue à neutraliser la dimension « genrée » des rapports que l'on entretient avec ces pairs, par le simple fait de *ne pas en avoir* « honte », et donc d'instaurer à leur égard un rapport de « fraternité » sur la base d'une communauté d'origine régionale (de même que la constitution de notre relation en affaire de quartier permettait à

³⁰ Mais que je peine à considérer comme tels, à « y croire », à prendre l'attitude d'un frère, c'est là sans doute le fond de mon problème (je n'ai que des grandes sœurs...).

Ziad d'alimenter la fiction d'une « fraternité de quartier »). Aussi me semble-t-il pertinent d'envisager ces boutades comme l'un des « lieux » où s'élaborent et se formalisent les rapports interrégionaux. On gagne d'ailleurs à envisager sous cette lumière les stéréotypes régionaux : par exemple, n'est-ce pas la même problématique qui est exprimée sous cette métaphore concernant les gens d'al-'Abus, dont on dit qu'ils sont « comme le miel sur le fil du rasoir »³¹...

Si je commence à assumer, au-delà des boutades et d'une vague « symbolique de genre », la dimension proprement *sensuelle* que je perçois dans les rapports sociaux les plus anodins, il devient alors particulièrement intéressant d'étudier « l'alchimie sociologique » de ces rapports érotisés : en présence d'un certain nombre de protagonistes formant une configuration sociologique donnée, quels rapports sont susceptibles d'être mis en scène selon une symbolique sexuelle ? Quels comportements seront-ils adaptés et, plus profondément, desquels aura-t-on *honte* ?

En outre, c'est précisément ce problème de la honte qui est directement en cause dans la ségrégation entre les sexes - question évidemment centrale pour la société Yéménite mais dont je peux vous assurer qu'elle n'est pas aisément appréhensible pour un ethnologue masculin³². J'ai eu néanmoins l'occasion de réaliser qu'il serait absolument impensable que je traite un ami de « mouton » (*kabsh*) en présence de femmes. Même si les postures diffèrent quant à son degré, la nécessité d'une certaine ségrégation entre les sexes s'impose toujours comme allant de soi : c'est sans doute qu'une présence féminine empêche et rend *impensables* un certain nombre de rapports sociaux fondamentaux (rapports informels, mais peut-être pas seulement). A travers cette remarque, mon sujet s'articule donc (et c'est heureux...) à cette question si centrale au Yémen, ce qui pourra donner lieu ultérieurement à des échanges avec des acteurs/actrices yéménites qui y sont engagés.

B 2.2 Ammar H : l'environnement social dans la négociation des relations électives

Ammar H est le fils d'un épicier Qadasi du Hawdh. Fils aîné préféré de son père, il se révoltait contre lui adolescent en refusant de tenir l'épicerie ; faisant partie des premières promotions de l'université de Taz (fondée en 1996), la réussite académique a constitué pour lui une manière de s'affirmer dans sa propre voie. Le cas d'enfants de familles rurales et commerçantes faisant des études est très courant à Taz, il n'existe donc pas d'opposition frontale entre son milieu d'origine, communautaire, et le monde de l'université (bon nombre de camarades sont des habitués de l'épicerie familiale, aujourd'hui tenue par le frère de Ammar). Néanmoins sa situation n'est pas simple pour autant, ce que trahit la question de son logement.

Bien qu'assistant au département d'anglais, Ammar vit dans le logement « communautaire » typique des hommes villageois isolés en ville : il vit dans un local (*dukkān*) dont profitent à la

³¹ L'image est si belle qu'on l'invoque si possible pour d'autres régions (les Aqḍus, pluriel des habitants de Qadas), l'important étant surtout la rime en -us, « kal-'asal fuḡi ra's al-mus ».

³² Je m'appuie sur la seule situation de mixité dont j'ai pu faire l'expérience cette année - hormis les bus, où les femmes se taisent, et la conversation très pragmatique des clientes du magasin de vêtements de Naif, hormis également les mendiantes et le cas extrêmement particulier des femmes noires (cas que je me promets de creuser avant mon départ, à travers le cas d'une « copine » de Na'if et de Lotfi). A Taëz l'université passe pour un lieu de mixité extraordinaire, bien qu'à vrai dire l'alibi académique n'est véritablement crédible que dans le cadre des cours proprement-dits : dès que l'on sort de la classe, dans les couloirs et dans la cour, les groupes restent extrêmement ségrégués. Néanmoins en accompagnant Ammar al-Hawi dans le bureau du département d'Anglais, j'ai compris pourquoi il avait tendance à s'y attarder bien après 13h (fin des derniers cours), à une heure où l'université est encore ouverte mais déjà largement vidée, et où la « permanence pédagogique » devient, pour les assistants et les étudiantes de dernières années, prétexte à des discussions décontractées que je n'ai observées nulle part ailleurs.

fois ses frères, qui tiennent l'épicerie familiale, et des connaissances du village (un homme d'âge mûr qui travaille dans un restaurant voisin, mais aussi des villageois de passage à Taez). Sous des apparences harmonieuses (dans lesquelles s'inscrit sa promptitude à m'héberger), Ammar est violemment partagé entre ses propres aspirations et les contraintes associées à ses obligations envers son père et le milieu villageois (cohabitation ininterrompue, saleté...). Le père ne comprendrait pas qu'il prenne une collocation avec des amis de l'université ; il pourrait améliorer sa condition en se mariant, mais au prix de compromis sur la manière dont il envisage sa vie matrimoniale : sa femme devrait héberger et servir de mère à l'ensemble de la fratrie qui travaille en ville, notamment en leur préparant de meilleurs repas que ceux commandés au restaurant du coin. Manifestement Ammar attend que son cadet se marie et hérite de cette charge, lui qui réalise à l'inverse toutes les attentes de son père en reprenant l'épicerie. Bien que second dans la famille, Shakib règne sur l'épicerie et a délaissé le *dukkan* de son grand frère, où il ne se rend jamais (il dort et reste toute la journée dans l'épicerie). Néanmoins dans l'esprit du père (retiré au village) le *dukkan* reste une dépendance de l'épicerie, pour les plus jeunes frères qui y travaillent, et « auberge » pour les amis de la famille.

Cette configuration se répercute sur la vie sociale de Ammar, dominée par une relation très intime avec un ami de sa promotion : Walid est issu d'une famille plus citadine que Ammar, fils d'un maître d'œuvre originaire d'al-'Udayn (environs de Ibb). Il est sorti premier, Ammar troisième ; tous deux enseignent au département d'anglais. Dans bon nombre de situations sociales, les deux meilleurs amis font figure de « couple » (on envisage leur présence comme s'il s'agissait d'une seule personne) ; il me semble que dans une telle configuration, la relation ne pourrait être formalisée autrement. La relation est aujourd'hui anciennement établie, néanmoins Walid se plaignait récemment du « régionalisme » des proches de Ammar en s'écriant « Vraiment, des fois je me sens indigne (*haqîr*) ! »...

A travers mes rapports avec Ammar, j'ai développé l'idée que les boutades de genre jouent un rôle central dans ces relations électives, en tant que lieu privilégié de leur *négociation* entre les deux protagonistes : selon l'humeur, selon les affaires du moment qui pèsent sur l'harmonie de cette relation, je ne parlerai pas de mon « chéri » sur le même mode. Je pourrai par exemple prendre une posture ferme et virile, lui déclarer qu'à la tombée de la nuit je lui donnerai une « bonne leçon » (*batata'addab*), ou au contraire lui reprocher « d'aller voir ailleurs », jouant le partenaire jaloux, ou encore blessé. Bien entendu la réponse qui sera donnée prendra implicitement un sens tout particulier, sens qui le plus souvent n'est pas totalement intelligible pour les témoins de la scène. Ainsi ces blagues jouent un rôle crucial dans l'équilibre de la relation, comme espace d'expression concurrent et complémentaire aux instants d'intimité. Il permet d'exprimer ce qui ne peut se dire dans le face-à-face : ce qui, si je lui en parlais explicitement, nous ferait retomber dans des discussions interminables qui ne mèneraient à rien, mais que je dois malgré tout réussir à faire valoir pour pouvoir maintenir cette relation, et que je fais donc valoir à travers la personne que je suis en société, en prenant à témoin notre entourage commun. Cela n'équivaut pourtant pas à « laver son linge sale en société » car ces « scènes » s'effectuent selon des formes codifiées, dans le cadre d'une « dérision » ritualisée : ce dont l'entourage est le témoin, c'est avant tout la réaffirmation d'une certaine logique qui fait consensus.

C'est cet espace de négociation implicite qui se referme lorsque je fais confidence de mon expérience de l'homosexualité, comme je l'ai fait avec Ammar et cela a indéniablement rendu nos rapports beaucoup plus compliqués. Or ce n'est pas que l'information soit en elle-même source de conflit. Ammar est très « ouvert d'esprit » : il aspire à faire l'expérience des sociétés occidentales en partant étudier aux USA, et notre amitié s'inscrit pour lui largement

dans ce projet personnel. Je dirais plutôt que nos rapports y ont perdu une certaine souplesse dans la gestion des malentendus du quotidien : perdant leur caractère anodin, ceux-ci venaient alimenter chez Ammar une rancœur qui allait croissante. Finalement Ammar m'est « tombé dessus » avec une violence inouïe ; il se trouve que cette douche froide tombait au bon moment³³ et que j'ai donc bien reçu globalement ses reproches, mais lui est encore gêné du caractère disproportionné de sa sortie (à cause de circonstances diverses nous n'avons pas encore eu l'occasion de nous expliquer).

Comment mesurer plus précisément l'impact de cette révélation sur le fonctionnement de notre relation ? Selon un psychologisme répandu en France, on dirait que Ammar ne pouvait pas m'en vouloir pour cela, sauf à renoncer à son « ouverture d'esprit » revendiquée, mais que *du coup* il m'en a voulu pour autre chose. Pour ne pas recourir à ce raccourci téléologique³⁴, je dirais plutôt que cette idée *interférerait* directement avec le thème dévolu à cet espace de négociation indispensable. La référence *explicite* à l'homosexualité occidentale neutralise le fonctionnement de cette négociation, faisant « précipiter » la logique implicite sur laquelle elle reposait³⁵. En outre, cette capacité à *figer* un mode de pensée repose largement sur le caractère « occidental » de cette homosexualité : le contexte géopolitique global donnait à ma révélation une dimension dramatique, que j'avais pourtant pris soin d'éviter.

Inévitablement ma confiance instaurait un secret entre nous, un secret qu'aurait inévitablement adressé des boutades de genre. Or une dimension fondamentale de l'efficacité sociale de ces boutades (ou leur effet psychologique pour les deux amis) réside dans une posture qui consiste précisément à se convaincre « qu'il n'y a rien à cacher ». Plus largement d'ailleurs, cette posture est profondément inscrite dans l'expérience culturellement construite de l'amitié, où l'on ne s'accorde à considérer *objectivement* que la forme sociale que prend la relation.

On touche là un principe implicite fondamental quant aux relations entre hommes, qui aboutit paradoxalement à mettre en avant leur dimension sexuelle tout en la niant : la sexualité entre hommes y est conçue comme un prolongement de la sexualité reproductrice ne pouvant s'assumer de manière autonome. Ainsi le désir ressenti envers un homme est systématiquement conceptualisé comme un désir qui s'oublie, abusé par la ressemblance morphologique entre le corps d'une femme et celui d'un homme³⁶. Les commentaires se focalisent toujours sur des parties ambiguës : les fesses en premier lieu, mais aussi les lèvres, une poitrine imberbe ou la peau claire (de celle qui s'active à l'intérieur du foyer). L'attirance pour un homme qui ne serait pas dupe d'elle-même constitue un impensable, un secret constamment enfoui par l'action concertée d'une logique souterraine (et qui en cela m'évoque « le sens de l'honneur » de Bourdieu, avec ses « secrets les mieux gardés parce que partagés par tous »). A l'opposé d'un « désir déviant » qu'il s'agirait de surmonter, ce désir abusé est le biais par lequel la sexualité reproductrice peut-être entretenue socialement dans un contexte de ségrégation totale entre les sexes. Les boutades et les « scènes de couple », qui mettent en scène ce désir aveugle, n'ont rien à cacher parce qu'elles ne divulguent en fait rien qui n'aille déjà de soi.

³³ Elle me confrontait à des questions autour desquelles je tournais depuis plusieurs semaines (cf. partie C).

³⁴ Qui postule une « peur de l'homosexualité » sans considérer précisément les étapes qui aboutissent à la réponse.

³⁵ D'une manière très similaire, si j'ai bien compris, avec l'hypothèse principale de votre « Empire des Passions » sur les ressorts de la crise politique en Islam.

³⁶ Cette conceptualisation débouche en conséquence sur des pratiques sexuelles qui exigent rigoureusement que l'un prenne la posture de la femme (sans nécessairement pénétration véritable – pratique que les Yéménites désignent du terme anglais « *brush* »). Dans des moments d'intimité, passé un certain degré d'excitation, la tension ne peut se résoudre de manière « égalitaire » qu'à travers la *médiation* d'un film X...

B 2.3 Un « filou »

En insistant sur le fait que les boutades de genre n'avaient « rien à cacher », j'ai fait le tableau d'une certaine innocence³⁷, de jeunes qui surenchèrent dans la sensualité sans inquiétude. Cette pratique est bien sûr indissociable d'un environnement traditionnel où les rapports sexuels entre hommes ne prêtent pas à conséquence (en comparaison d'une jeune fille) et ne recouvre même pas d'enjeu sociologique (tous les garçons du village se fréquentent depuis le plus jeune âge...) ³⁸. Elle n'est cependant pas générale en milieu urbain, dans un contexte où la « *makhnatha* » (« pénétration » et, par extension, l'ensemble des blagues sur ce thème) s'identifie en fait à « l'arnaque », à la « débrouille » et à l'ensemble des pratiques qui ne peuvent être exposées au grand jour.

Par la logique du lieu, le rond-point du Hawdh passe pour un foyer de « *makhnatha* ». On y retrouve notamment la figure récurrente de celui qu'on peut désigner, dans une semi-dérision, « l'entrepreneur de *makhnatha* »³⁹. Jeune citadin particulièrement « débrouillard », enfant du quartier reconverti en « filou » du rond-point, c'est souvent un fils de commerçant contraint de rester travailler avec son père parce qu'il est, parmi ses frères, celui qui a échoué dans ses études : *il y a grandi* et il jouit sur le rond-point d'une légitimité et d'une aisance telles qu'il peut demeurer fréquentable tout en développant à côté ses « petites affaires », qui ne provoquent jamais de remous suffisamment graves pour être retenus contre lui. Il reste donc parmi ses pairs, les autres commerçants, copains d'école ou amis d'enfance, passant souvent pour le « joyeux drille » de la bande, même si en sa présence certains prennent garde à leurs poches...

Ce qui est particulièrement frappant chez ce genre de figure, c'est à quel point ils passent à travers les mailles du « filet des sanctions du sens commun ». Leur immunité est presque totale, au point qu'il est abusif de parler de *figure* tant la culture s'avère ici incapable de *qualifier* ce qui fait leur spécificité. A mots couverts, on fait référence aux méfaits dont on a pu avoir connaissance en parlant de « la *makhnatha* de Mohammed », mais forcément de manière allusive : jamais la somme de ces méfaits réputés ne se cristallisera sous la forme d'une véritable *réputation*. Tout au plus on pourra le stigmatiser pour autre chose, un délit accessoire mais au moins qu'on peut prouver : très récemment, et en privé, Na'if me mettait en garde contre l'un d'entre eux en me parlant de sa cleptomanie. Mais, d'une part, Na'if prenait bien soin de préciser qu'à chaque fois il le voyait de ses propres yeux chercher un moyen de faire les poches d'une chemise qui traîne. Et d'autre part, il ne le qualifiait pas explicitement de « voleur » mais invoquait la figure beaucoup plus ambiguë du « voleur-blagueur », citant le dicton « Si tu ne l'as pas pris sur le fait, le voleur-blagueur est déjà loin... (*as-sâriq al-mazzâh, inna darayta buh u la rah...*) ». Enfin, depuis 2003 ce dernier vient blaguer avec moi, et jamais on ne m'avait encore dit du mal de lui explicitement : si Na'if a cru bon de m'en parler récemment, c'est qu'il a bien senti que mes réflexions me guidaient vers ce genre de personnage. Car ici, les boutades sexuelles que j'étudie ont un fonctionnement différent, notamment par le fait qu'il n'est plus tout à fait clair qu'elles n'ont « rien à cacher ».

Etant sur le rond-point un hôte qui focalise l'attention, je n'ai souvent pas l'occasion de faire l'expérience de ce genre de personnes à mes propres dépens. Ce que je perçois néanmoins chez une telle personne, c'est un caractère extrêmement séducteur, associé à une grande

³⁷ Proche de celle qu'évoque Pasolini dans son village natal, il me semble.

³⁸ Dans les villages, l'éventualité que leur fils soit abusé sexuellement par l'un de ses camarades est devenu récemment un souci omniprésent des pères de familles (d'après entretiens), sans doute par importation d'une mentalité citadine, ou plus certainement suite à l'expérience du contexte saoudien.

³⁹ On dit encore « celui-là, c'est le Roi de la *makhnatha* », ou encore, dans une dérision plus explicite, « il travaille dans la société Batha » (à l'origine une société saoudienne, il paraît ; aujourd'hui l'expression est moins récurrente qu'en 2004).

« sensualité ». Avec lui, ces formules et ces blagues n'ont pas le caractère innocent des relations évoquées jusqu'ici⁴⁰ : par le ton et par le regard, elles prennent une dimension terriblement plus ambiguë.

Même si la boutade prend la forme et l'apparence d'une attaque contre l'honneur viril, il ne suffit pas de répondre par une formule équivalente pour se montrer véritablement à la hauteur. Beaucoup d'ailleurs le sentent bien, sans pour autant vouloir (ou pouvoir) entrer dans la logique ; leur réponse est alors vive et agressive, sur un ton ferme qui rompt avec le climat de dérision : « La *makhnatha* avec moi, tu vas arrêter ça tout de suite !!! ». Car ici la mise au défi est d'une autre nature, non conventionnelle, qui ne m'est confrontée qu'à travers le mystère d'une dérision de façade : la boutade laisse entrevoir la perspective d'un enjeu véritable... et me met au défi de m'en saisir.

La forme de « sensualité » ici employée se traduit par une posture lascive et par un certain nombre de caractères « efféminés » (déhanchement, bouche entrouverte, mains qui pendent, moustache à peine visible). Mais ces traits sont suffisamment subtils pour ne pas susciter en eux-même de commentaires ; tout au plus un villageois, auquel ce « filou » aurait joué un mauvais coup, pourrait dans sa rage le traiter de « *makhnouth* ». Les insultes les plus appropriées font au contraire référence à cette mollesse et cette nonchalance (*rakhwa* ; *insân mâye*) sans conclure à une nature invertie : elles mettent l'accent sur le fait que ce jeune n'a pas de parole, qu'on ne peut pas lui faire confiance... Ces traits s'opposent certes à la fermeté virile de l'homme d'honneur mais ils ne renvoient pas pour autant à une véritable « féminité ».

Cela ne se comprend pas si l'on fait de cette gestuelle une lecture exclusivement sexuelle : certes, c'est bien la perspective d'un rapport sexuel que symboliquement la posture fait miroiter au loin... mais l'invitation vaut surtout pour les étapes du voyage. Il va s'agir de voir si l'on s'entend, ce que l'on a à se dire, les bons coups que l'on peut réaliser ensemble - succession dont on peut douter qu'elle aboutisse jamais à un rapport sexuel... Si l'enjeu est figuré par une pénétration, la mise au défi s'effectue sur le terrain du monde social réel. En cela, le jeu s'éloigne radicalement de ces boutades sans importance, forme finalement convenue de sociabilité, s'effectuant exclusivement sur un terrain symbolique selon un fonctionnement proprement *rituel*. Ici au contraire, l'incertitude est maintenue sur la nature du lien social que l'on instaure : la poursuite de ce jeu implique une mise en danger.

Ce qui arrive le plus souvent⁴¹, c'est que la dynamique de séduction se poursuit, instaurant éventuellement un certain degré de complicité amicale, jusqu'à ce qu'on arrive au point où l'un des deux protagoniste se retire du jeu. On retombe alors dans une logique rituelle, où l'échange de boutades donne à chacun l'occasion de réaffirmer sa capacité à défendre son honneur. Ces mêmes boutades permettent donc à celui qui se retire de signifier à l'autre de ne pas aller plus loin, la contrepartie étant la reconnaissance implicite de la supériorité de ce dernier sur le terrain de la *makhnatha* : celui qui s'est retiré serait mal venu de prendre une posture trop méprisante, de « se donner des airs respectables » (*yukhalli nafsuh muhtaram*) alors qu'un peu plus tôt il prenait part au jeu. On aboutit donc à une hiérarchie interne au système de la *makhnatha*, du moins tant qu'il y a cohabitation au sein d'un même groupe social... En d'autres termes, la *makhnatha* correspond à une forme de « capital symbolique ». Cependant dans le cas des commerçants, ce fait est brouillé par l'atmosphère de dérision ininterrompue : on admet communément qu'il existe des *degrés* de *makhnatha*, mais cette idée renvoie partiellement à la distinction entre ceux qui rient (*makhnatha* de la langue) et

⁴⁰ Même si en réalité le jeune Ammar fait figure d'apprenti-filou, son grand-frère étant particulièrement habile dans ce domaine.

⁴¹ Ces derniers jours, en lien avec les progrès de ma compréhension (qui influe aussi sur mon assurance et sur mon psychisme) j'ai mené à leur terme quelques relations qui se présentaient sous cette forme séductrice, et qui se sont rapidement stabilisées, les velléités séductrices de mes interlocuteurs se tassant à mesure que nous étions confrontés aux limites de nos intérêts communs.

« ceux qui pratiquent la vraie sodomie » (*al-makhnatha al-haqiqiya*). Cette fois-ci, la prise en compte de la dérision permet de neutraliser l'idée que la *makhnatha* mériterait une forme de respect et donnerait lieu à une hiérarchie, sans pour autant empêcher l'entrée dans le jeu (les marques de cette reconnaissance peuvent rester implicites, et par exemple s'exprimer à l'occasion de boutades...).

B 2.4 Un sixième sens sociologique

La question de la dimension « homo-érotique » des relations de sociabilité masculine commence à mon sens par le problème de la *perception sociale* de ces relations : si cette thématique homosexuelle est si prégnante dans les rapports sociaux aujourd'hui à Taz (ou sur le rond-point du Hawdh actuel...), c'est largement parce que bon nombre de relations y sont perçues comme « pas normales » (*mush tabi'i*) et donc douteuses. L'interprétation « homosexuelle » s'impose comme *grille de lecture* des relations sociales « faute de mieux », parce qu'en dehors de la sociabilité « communautariste » régionaliste, et dans un contexte de stagnation économique, on ne voit pas bien « ce que ces deux-là peuvent bien avoir à faire ensemble... » - grille de lecture qui consacre la collusion entre déviance sexuelle et délinquance, les deux étant qualifiés indistinctement de « *makhnatha* ». Ce point se manifeste clairement lorsque je vois deux personnes que je ne m'attendrais pas à voir ensemble : « Tiens, tu connais un tel... » ai-je alors tendance à dire, et je reçois quasi-systématiquement une réponse prenant la forme d'une dénégation implicite de rapports sexuels, généralement sur le mode de la dérision, « Oui oui, il a de belles fesses... ». Cette habitude de blaguer participe d'une forme de courtoisie : on préfère instaurer une complicité dans l'instant plutôt que d'insister sur une relation « concurrente » lointaine... Mais cela conduit à instaurer un climat généralisé de non-dit quant aux différentes affiliations qu'un même individu est susceptible de nouer dans la ville.

Cette morale sociale, qui est particulièrement prégnante chez les commerçants, s'oppose radicalement à la logique clientéliste du système tribal, dans laquelle l'individu vaut surtout par son insertion dans un réseau. La propension des commerçants à tourner ainsi en dérision leurs relations est clairement corrélative d'une activité où l'on a aucunement intérêt à rentrer dans une logique clientéliste. La vulgarité est donc assumée, en tant qu'elle constitue un rempart contre la « vraie *makhnatha* ». L'aisance et le raffinement dans la « *makhnatha* de la langue » fonctionnent donc comme attributs d'une forme particulière de capital symbolique, associés à des codes visuels et comportementaux dont la diffusion à Taz est sans doute relativement récente⁴². La maîtrise à un certain degré de la *makhnatha* est explicitement encouragée par le système de valeur et les modes de socialisation en vigueur au sein du collectif : il est bon qu'un commerçant soit « un peu filou », et c'est cette valorisation de la « *makhnatha* de façade » qui rend possible la présence de « vrais filous » fondus dans le monde des commerçants.

Sur un plan politique ou idéologique, la « *makhnatha* » figure souvent la corruption du système tribal et la domination de Sanaa ; la vulgarité de la « *makhnatha* de la langue » se pense alors comme une posture de défiance à l'égard d'un système, à travers le refus des codes élémentaires de politesse qui lui sont associés. Mais la « *makhnatha* » peut tout aussi bien figurer une déchéance morale dont l'activité marchande (et le capitalisme) serait l'emblème et la cause ; la vulgarité des commerçants passe alors pour le signe de cette déchéance. Ainsi la thématique de la *makhnatha* transcende cette opposition fondamentale dans sa dimension politique (gouvernement de Sanaa vs. partis de l'opposition) comme dans sa dimension sociologique (milieux de responsables vs. Milieux marchands). A travers l'exemple que l'on vient d'évoquer, on voit que le milieu commerçant n'est pas exempt de

⁴² On ne peut manifestement pas négliger le rôle du port d'Aden dans l'émergence de ces postures, qui renvoie alors à une histoire remontant au mois au début du vingtième siècle.

carrières de « rois de la *makhnatha* », qui s'y développent en revêtant les codes de sociabilité et l'humour propres à ce milieu. Sous d'autres habits, il en est de même dans des milieux attachés aux valeurs tribales où cette forme de déviance se développe là aussi en tirant profit des failles du système de valeurs ; j'ai bon nombre d'exemples en tête dans le groupe de Ziad (cf. plus loin en B 3.2) mais il me faudra retourner dans ce milieu pour comprendre précisément les ressorts de l'immunité dont ils jouissent. Dans tous les cas, la *makhnatha* consiste à tirer profit des failles du système grâce à une stratégie de « caméléon », en étant « plus "tribal" que moi tu meurs » ou à l'inverse en réalisant à la perfection la figure du commerçant « boute-en-train ». Or c'est précisément parce qu'elle doit être *démasquée* que la « maîtrise de la *makhnatha* » passe pour un art *sociologique*.

« Tout ce qui t'intéresse, c'est la *makhnatha*, hein... », me disait-on parfois. Mais si je cherchais à m'enquérir des fréquentations des uns et des autres, c'était dans l'espoir d'affiner le « petit modèle » que je me suis forgé depuis 2004 à partir des outils d'une sociologie des rapports de classe - ou plus simplement à partir du concept de « milieu », faisant partie en France du sens commun mais qu'ici je suis bien le seul à utiliser⁴³. C'est d'ailleurs pour cela qu'avec ce « petit modèle » j'étais bien loin d'avoir acquis une véritable *intelligibilité* des rapports sociaux.

Ces jours-ci à l'inverse mes amis commerçants s'exclament quotidiennement : « Il a vraiment tout compris de la *makhnatha* !!! (*hu dâri bil-makhnatha kulluh !*) ». En l'occurrence, il s'agit de les surprendre en comprenant les boutades les plus implicites (« Je renverse la bouteille de gaz »), ou exprimées dans un dialecte régional (*ahbak* ne veut pas dire « je t'aime » (*ahibbak*)...). Pourtant cela change tout de même beaucoup de choses, notamment aux yeux des « filous » évoqués plus haut, experts de la « *makhnatha* » (et d'ailleurs à ce titre prédisposés à servir d'agent de contrôle social) : ceux-là, je sens dans nos rapports et dans leur regard que je suis devenu bien plus « malin et dangereux » (*khatîr*)... Mes boutades passent donc pour le signe d'une maîtrise de ce *sixième sens sociologique*, inqualifiable et néanmoins indispensable, dont la maîtrise pratique ne s'acquiert en effet que par la participation à ce genre d'interaction. Ainsi se proposait-on spontanément de m'enseigner ce qu'il me fallait savoir ; ma compréhension n'était bloquée que parce que « je ne voulais pas comprendre ». L'échange de boutades ne devient cette expérience fondamentale qu'à partir du moment où elle est menée « les yeux dans les yeux ».

B 3 Ville et individuation

B 3.1 Les campagnards à l'école de la ville

C'est précisément le « manque d'expérience de la *makhnatha* » qui fait de la ville un milieu hostile pour les jeunes villageois qui y débarquent pour la première fois. Mohammed Ali, jeune homme de peine d'origine urbaine, me raconte les circonstances dans lesquelles il a pris sous sa protection un jeune villageois de 15 ans en rupture avec sa famille ; la dimension structurelle est flagrante dans ce récit d'arrivée sur le rond-point : le petit était venu à Mohammed Ali complètement paniqué, parce qu'un « moustachu » (*chanab*) n'arrêtait pas de le suivre dans le souk. Il passe cette première journée assis sur le trottoir à ses côtés, sous le regard de l'homme qui s'est assis sur le trottoir d'en face ; Mohammed Ali finit par aller à sa rencontre et le convainc de s'éloigner. La nuit venue, il s'avère que l'adolescent n'a pas de famille en ville et qu'il est effrayé à l'idée d'aller dormir dans le dortoir d'une *locanda*. Mohammed Ali l'accompagne dans la *locanda*, place une barrière de coussins tout autour de

⁴³ Dans certaines vallées le mot même de « bande » (*shilla*) est insultant, parce qu'il connote une déviance sexuelle (*shâdhiya*).

lui, et dort à côté. Il le rassure lorsqu'il se réveille la nuit. Ainsi devient-il pour lui un « grand-frère », ou même « un père ».

Si le villageois passe pour un « pauvre bougre » (*maskîn*), incapable d'employer la ruse pour accéder à une meilleure situation, c'est parce que son manque d'expérience se confond avec un déficit de pouvoir séducteur. Les boutades de genre (*kabsh*, 'ash'ush...) en sont un bon indice, puisqu'elles sont généralement maîtrisées imparfaitement par les hommes de peine. Lorsqu'ils cherchent à instaurer avec moi une relation de complicité, ces villageois utilisent la proposition très convenue de me marier à une Yéménite ou à une femme de leur village - proposition qui fait figure de formule de politesse. De manière plus subversive, les plus jeunes (généralement non mariés) m'invitent à « fantasmer » moi aussi sur la démarche chaloupée d'une passante intégralement voilée. Mais chez les jeunes citadins, on va bien au-delà d'une sociabilité qui prend les femmes pour alibi... sans parler des « filous » les plus débrouillards sur le rond-point : à côté de leur regard ardent et de leurs suggestions insidieuses, les villageois font figure de « petits-joueurs » !

Dans ce contexte, que l'on peut qualifier de surenchère « homoérotique », on observe très souvent des nouveaux-venus « se mettre à l'école » de l'un de ces citadins au sourire carnassier... Dans le petit groupe qu'ils forment, les boutades de genre sont le support de cette initiation : les villageois les apprennent, se risquent peu à peu à les employer, faisant à chaque fois l'expérience de situations nouvelles. Bon nombre de ces jeunes finiront par trouver une « affaire » ou par s'engager dans l'armée ; ils n'ont aucunement l'intention de faire l'homme de peine toute leur vie. Mais lorsqu'ils arrivent pour la première fois en ville, c'est-à-dire « là où ça se passe », le rond-point est une arène où ils pourront faire leur preuves, « se déniaiser ». Cet état d'esprit est particulièrement perceptible après dîner, heure où les vieux hommes de peine sont rentrés dans la *locanda* et où les citadins sortent prendre l'air : silencieux, assis sur le trottoir par petits groupes et les idées agitées par le qat, ils s'efforcent jour après jour, par petites touches, d'être de la partie.

C'est cette logique d'ascension sociale par la « *makhnatha* » qui fait l'isolement de Mohammed Ali : fils de haut fonctionnaire devenu homme de peine suite à une querelle familiale, son parcours est complètement décalé. Il s'efforce d'être la « bonne étoile » de jeunes villageois qui débarquent⁴⁴, mais pour son malheur ceux-ci finissent souvent par se lasser de cette relation fraternelle. Il a notamment perdu l'aura qu'il avait en 2004 parmi les Asbur : beaucoup se sont éloignés en le considérant comme « demeuré » (*ghabi*) ou sur le constat que « décidément on ne te comprend pas... ». Même son « petit protégé » de cet hiver l'a trahi depuis pour un jeune citadin du « quartier des bédouins »⁴⁵, drogué, qui promettait de le faire passer en Arabie Saoudite⁴⁶.

B 3.2 Le charme du *malin*

Je voudrais à présent évoquer une sorte de « flirt », dont le déroulement est extrêmement révélateur de la manière dont s'articulent sexualité et domination, mais aussi de malentendus ayant pu peser sur l'enquête. Il est ici question d'un cousin de Ziad, âgé d'environ 24 ans, Ammar (encore un...), que dans le quartier on surnomme « le Malin », *al-sharrîr*. Son cas est très proche d'une figure très commune à Tuez, celle du Gahmalâwi (cf note 28), « filou » qui

⁴⁴ Y compris pour moi lors de ma recherche sur le rond-point... Son comportement est lié à l'histoire douloureuse d'une éducation en ville séparé de ses frères, restés au village.

[Note fin juin] J'ai fini par comprendre l'évidence : ce qui rend le conflit avec son père aussi insurmontable, c'est sans doute que l'affaire de corruption dans laquelle il a été impliqué malgré lui se conjugait à une affaire de mœurs.

⁴⁵ Quartier adjacent au rond-point, majoritairement peuplé de ressortissants d'Abyan ayant fuit le Sud communiste dans les années 1970 (élimination d'une faction au sein du bureau politique). Leurs enfants ont très mauvaise réputation...

⁴⁶ Là encore la référence à l'Arabie Saoudite prend un caractère structural...

se donne des airs d'homme de tribu. Son impunité repose sur une stratégie de respectabilité de voisinage, dans des quartiers où le respect formel du code de l'honneur fait l'objet d'un consensus : quartiers de responsables, avec forte proportion de familles du Nord, d'où viennent aussi les « bandes » (*'asâbât*) les plus redoutées. Mon expérience de ce genre de personnage repose surtout sur mes démêlés avec Ammar.

Ici, la compatibilité de la *makhnatha* avec une forme d'honneur se perçoit plus clairement que dans le monde des commerçants. Bien que les « coups bas » associés à la *makhnatha* s'opposent formellement à l'honneur, elle constitue un terrain où le défi s'exporte, un peu comme quand deux protagonistes « sortent s'expliquer dehors ». Elle est un « terrain non conventionnel », où certes tout est permis, mais néanmoins qui ne vaut que par référence au terrain des relations sociales où l'on retournera à terme, et dans lequel il faudra assumer l'issue de la confrontation. Ainsi il peut arriver que Ammar, qui s'est toujours bien comporté avec moi, me fasse un jour un mauvais coup, tout en gardant par la suite sa posture d'homme d'honneur. Le fait de m'avoir « arnaqué » ne remet pas en cause notre amitié, bien au contraire : c'est plutôt une preuve d'égard que de m'avoir provoqué dans un défi (il ne ferait pas cela à n'importe qui, ce qui le distingue d'un vulgaire voleur...). Ce qui est attendu de moi, c'est que je sois plus sur mes gardes et que je riposte... Mais bien entendu, cette règle du jeu ne fait jamais l'objet d'explicitation. Ici, les mises au défi ne peuvent même pas prendre l'allure de blagues qui n'en sont pas : elles sont signifiées par des silences suggestifs et des regards entendus, voire, quand la relation le permet, par l'évocation grandiloquente d'un amour noble. On est censé être prévenu qu'à partir du moment où le charme agit, on sort du champ des rapports d'honneur, et Ammar « ne répond plus de rien ».

En 2003 j'aimais beaucoup Ammar malgré son côté gentiment « filou ». Mais vers la fin de mon séjour il se mit à me « draguer » ouvertement. Dans le contexte d'alors, il était évident que ces approches relevaient des manipulations de Ziad... ou plus exactement, à mesure que je m'identifiais au groupe social concurrent des commerçants, il devenait évident que c'était la version de l'histoire qui s'imposerait à terme : aujourd'hui un ami se souvient en riant que Ammar « avait été chargé par Ziad de vérifier si tu étais un garçon "normal" (*shab tabi'i*) » ; il y a là une manière de réécrire l'histoire, après la discorde, pour préserver symboliquement l'unité du quartier. En mon absence, on parlait de moi sans aucune complaisance, si bien que mon statut de *makhnouth* sanctionnait ma sortie du groupe, et tenir Ammar à distance ne changeait pas grand chose. Sans régler ce problème, il serait difficile de rétablir avec eux des rapports normaux. Or il n'était pas évident de savoir dans quelle mesure le problème était chez moi, dans quelle mesure il était chez eux. La réponse était en quelque sorte chez Ammar.

A la différence de l'époque où « j'habitais » véritablement dans le quartier de Ziad, les rapports que j'entretiens maintenant avec Ammar ne peuvent que prendre la forme d'une relation élective : d'une part parce que nous n'avons pas l'occasion de passer nous voir « en voisins », et que rien ne nous rapproche dans la sphère professionnelle (Ammar travaille dans la police municipale). Mais aussi, *indissociablement*, parce que ma trajectoire sociale, qui m'a vu quitter le quartier au profit du groupe concurrent des commerçants, a instauré une grille de lecture sexuelle⁴⁷. Le soupçon de *makhnatha* qui pèse sur moi, est présent à nos deux esprits ; Ammar ne peut en faire abstraction sans mettre une hypothèque sur sa virilité, et bien sûr la même chose est vraie pour moi. L'élégance de Ammar se traduit dans le fait qu'il n'aborde pas la « scène sensuelle » en s'accordant le rôle dominant : vu les conditions, il serait mal venu de me provoquer par des sobriquets féminisants (*kabsh*, *'ash'ush*). Pour que la transaction soit possible, Ammar feint au contraire un désir « passif » (postures lascives,

⁴⁷ La rumeur (avérée) de mon flirt avec W., qui n'est autre que le cousin de Ammar le Malin, joue évidemment dans l'instauration de cette grille de lecture sexuelle. Mais ce flirt est bien plus la conséquence de cette logique que l'inverse (voir plus loin).

caresses respectueuses...). Il me donne donc l'occasion de le prendre au mot, de me montrer prêt à assumer le rôle actif qu'il me propose.

Il faut bien saisir que dans ces conditions, la question est également jusqu'à quel point je vais assumer ce rôle. En pratique deux choix s'offrent à moi (bien que sur le moment je ne le concevais pas aussi clairement) : je peux prendre à cœur cette comédie qui me donne le rôle dominant, sans pour autant permettre que cette logique de séduction arrive à son terme. J'entretiens avec Ammar une certaine relation sociale sans accepter de le suivre sur son terrain, tout en lui signifiant qu'« il y a des limites ». J'accepte ainsi la frontière qui nous sépare, et surtout je l'accepte dans des termes favorables à Ammar : ne pas relever totalement le défi, c'est me soumettre à une certaine domination.

Je peux au contraire ne pas me laisser « intimider » et prendre la séduction au pied de la lettre : répondre par des gestes équivalents... le prendre par la main... accepter qu'il monte chez moi... Par mon comportement, je montre que je suis prêt à aller jusqu'au bout, qu'il ne me fait pas peur (parce que je le connais assez pour savoir qu'il n'a pas tout à fait rien à perdre). Mais cette affirmation, par laquelle je revendique ma capacité à défendre mon honneur, il me faudra la tenir jusqu'au bout, y compris à l'instant critique où la séduction de Ammar, dans l'impasse, se changera en une intimidation tout à fait explicite.

J'ai relaté cette joute sensuelle en prenant le parti d'en expliciter les enjeux sociaux, au lieu d'insister sur la séduction ou le « désir ». Car au final, c'est bien l'enjeu de domination qui a primé sur l'ambivalence sensuelle : à elle seule, la séduction ne permettait pas une renégociation véritable de la hiérarchie implicite qui régissait ma relation avec Ammar (et qui jusque là semblait faire de moi son obligé, l'autorisant à réclamer sans cesse de petites sommes d'argent). La séduction se proposait tout au plus de légitimer cette domination en la « maquillant ». Du point de vue de cette domination, il n'était d'ailleurs pas nécessaire d'aller jusqu'au « moment de vérité », tant que c'était moi qui en retardais l'échéance⁴⁸. Si j'avais accepté sans broncher de jouer le rôle passif, l'atmosphère « romantique » (*rumansi*) aurait très bien pu perdurer, englobant l'acte sexuel et le transfigurant⁴⁹...

Il ne faut donc pas pour autant réduire le « désir » à des enjeux sociaux, et faire passer pour un déterminant objectif ce qui ne joue tout au plus que comme facteur *situationnel* dans une alchimie mystérieuse. Si le « désir » ne se livre pas aisément à la compréhension (ce qui rend problématique son utilisation dans l'analyse), c'est précisément parce que, en tant que disposition culturellement acquise, il est soumis à une variabilité qui dépasse les conditions sociales du moment. D'ailleurs le déroulement de cette anecdote montre bien que finalement, il y a eu « malentendu sur le désir »... Un malentendu sur le désir, c'est bien plus qu'une absence de désir : c'est la fin d'un code, le dysfonctionnement simultané de tous les signes qui, d'ordinaire, ont pour fonction de « tuer l'envie » bien avant qu'on en arrive là. L'anecdote renferme plus que la rencontre entre deux « sexualités » particulières : finalement elles ne s'avèrent pas compatibles, mais jusqu'au bout elles auront semblé l'être. En somme le malentendu est d'ordre culturel ; il informe la question de l'homosexualité occidentale, mais la dépasse aussi.

Je dois préciser que j'aurais pu depuis longtemps faire cette expérience avec Ammar. Jusque là je me l'interdisais : je me disais bien que ça ne mènerait à rien. Je savais déjà que Ammar

⁴⁸ C'est précisément cette domination *a priori* qui rend si difficile de traiter avec ce genre de personne. On peut imaginer l'ampleur du problème lorsqu'elles se retrouvent en position d'autorité (Ammar travaille dans la police du souk...). Voir aussi note 23.

⁴⁹ En ce sens, l'acte sexuel ne débouche pas nécessairement sur une sanction de *makhnouth*, ni dans l'environnement social, ni au sein-même de la relation. S'il peut s'avérer pesant dans la relation, ce n'est pas nécessairement à cause d'une forme mépris, c'est plutôt qu'à partir du moment où il y a eu acte les protagonistes s'enferment dans la fiction d'une relation « fraternelle », à laquelle ils ne peuvent renoncer sans que cela n'atteigne leur estime d'eux-mêmes.

était « intéressé », « malin » ; je pouvais même me permettre de le considérer comme un « voyou ». Il m'était donc facile de me « faire une raison » pour ne plus fréquenter Ammar le Malin. Cette année je me suis pourtant mis en demeure de porter la relation à son terme ; non pas, bien sûr, dans le but d'explorer les enjeux sociologiques qui poussaient Ammar vers moi : plutôt pour confronter mon désir à ses propres ambiguïtés, et pour trouver dans cette expérience des clés pour comprendre.

Il me fallait aller jusqu'au bout, ce n'était pas par hasard : c'est précisément cet « instant de vérité » qui concentrait tous les malentendus. Pour moi, j'allais pouvoir « prouver » à Ammar que la sodomie ne me convenait pas, que cela n'était pas dans ma « nature ». Rien que cela, Ammar ne l'a évidemment pas perçu dans mes gesticulations⁵⁰ : cet « instant de vérité », qu'avait-il de plus « vrai » que mon comportement dans les instants qui précédaient ? Mais pour ma part, intuitivement, je m'attendais toujours à ce que cette séduction débouche sur d'autres rapports : cette *sincérité* que j'avais toujours perçue chez Ammar, il fallait bien qu'elle se livre en cet instant là... Mais en dépit des apparences, il n'y avait pas eu de « phase d'approche » : cette logique du défi n'était pas un *prétexte* à d'autres rapports, mais bien une *raison d'être* en elle-même. Dans l'immense majorité des cas la logique de séduction n'est pas poussée à son terme, car l'immense majorité des Yéménites savent bien « qu'ils sont des hommes ». Ainsi « l'instant de vérité » ne fera jamais l'objet d'une attente réelle, et ne sera donc jamais envisagé pour lui-même : il ne vaut que comme horizon du défi, figuration formelle de l'enjeu⁵¹. En chemin, il est bien permis de jouer, de laisser croire que rien n'est sûr ; il est permis, sans se l'avouer, de mentir et de se mentir.

B 3.3 Les dispositions de l'alliance d'enquête

Qui sont mes informateurs, sinon ceux avec lesquels je sens qu'il sera possible de *m'entendre* ? Sur quoi repose l'attraction que je peux ressentir pour une personne, dans les prémices d'une « alliance d'enquête » ? La sociologie bourdieusienne insiste sur les conditions sociales de possibilité des dispositions réflexives qui font le bon informateur (*outsider*, à cheval sur plusieurs milieux...). Mais avant même que nous « parlions sociologie », qu'est-ce qui distingue « mon homme » parmi la foule ? Peu importe si, par la suite, la prise de contact s'effectuera sur un mode intellectuel, sensuel ou politique, selon les potentialités de la situation sociale : lorsque je suis attiré par une personne, c'est d'abord que j'y trouve une certaine forme de « reconnaissance », en dépit de la différence culturelle.

Au Yémen, il est particulièrement clair que cette affinité intuitive ne repose pas sur une forme de « savoir partagé » : je n'ai pas d'affinité spécifique avec les étudiants du département de français, ni avec les jeunes dont l'allure est la plus « occidentalisée ». Par contre tous mes informateurs privilégiés sont des enfants de la ville ou des villageois qui dépassent leurs origines régionales. Ce serait donc plutôt quelque chose de l'ordre de la *disposition*, au sens véritablement cognitif : par delà la diversité des rapports que j'entretiens avec ces gens, il y a quelque chose de l'ordre du *regard*, une chose que je ne peux définir qu'avec des termes subjectifs en parlant de *présence*, d'*intelligence* ou de *sincérité*. Force est pourtant de constater que souvent ce n'est ni une affaire d'intelligence, ni de sincérité, ou en tous cas que les Yéménites n'emploient pas ces termes. Tout au plus on les considère comme « malins », dans un sens que la langue française a oublié depuis longtemps (le terme *khatîr*, littéralement « dangereux » est le plus fréquemment employé).

⁵⁰ Pour quelle raison m'étais-je mis dans cette situation, alors que manifestement le dominer ne m'intéressait pas ? « Mmm, tu as peur que je le répète aux autres du quartier, hein... »

⁵¹ Même dans le cas où on y arrive (partenaire inverti), « l'instant de vérité » ne peut se réaliser qu'en étant conforme à la vérité qu'on voit en lui, telle qu'elle s'est jouée symboliquement tout au long de l'interaction.

Il me semble maintenant légitime de nommer ce qui prédispose certains Yéménites à devenir mes amis, au-delà du fait qu'ils me « séduisent ». Il n'est pas seulement question de sexualité, et c'est bien pour cela que je m'autorise à en parler : je ne commence à parler de *disposition* qu'à partir du moment où il me semble apercevoir les conditions sociales d'émergence de cette disposition. Car ce que les Yéménites appellent la *makhnatha* désigne moins une pratique sexuelle qu'une certaine logique sous-jacente, voire un certain « ordre de l'interaction ». Pour nommer cette disposition, qui a rapport avec la sexualité sans s'y réduire, on pourrait donc parler d'une « sensualité qui ne mène nulle part ».

C'est sans doute dans la *makhnatha* au sens propre, sexuelle, que cette disposition se donne le mieux à voir, parce que la logique implicite qu'elle met en œuvre s'y trouve explicitée. Encore est-il crucial de prendre à rebours une certaine théorie cognitive spontanée qui voudrait prendre la « drague » pour un langage : la « drague » y est vu comme une capacité à parler d'une chose sans la dire, à faire allusion *avec les yeux* à une « intimité » qu'il ne serait pas convenable de désigner « en public ». Force est de constater que les Yéménites conceptualisent beaucoup moins ce genre d'entrée en interaction : ils parlent de *harakât*, de « mouvements », comme pour ne pas dire la visée « attractrice » qui est bien plus explicite dans le mot « drague ». On a vu par ailleurs, avec Ammar H., que les boutades de la « *makhnatha* de la langue » ne fonctionnent absolument pas en référence à une « intimité ». Pour comprendre la *raison d'être* de ces « mouvements », le cas de Ammar le Malin me paraît fondamental.

Si je continue d'interagir avec Ammar le Malin, tout en sachant très bien à qui j'ai à faire, si Ammar « me plaît » malgré tout, c'est que dans le face-à-face il parvient toujours à lever le poids de mes déboires précédents. Dans son « intelligence », il semble reconnaître tous ses méfaits d'un regard enjoué, comme pour dire : « Ah, je t'ai bien eu... ». Ainsi instaure-t-il chaque fois entre nous une complicité renouvelée, joyeuse et confiante... J'ai beau le connaître, je suis toujours un peu sensible à ce « bluff sur le bluff », cette capacité à jouer la comédie tout en assumant cette comédie, par une sorte de franchise du regard, implicite, et qui n'en est que plus convaincante.

Absolument rien ne donne crédit à cette forme de sincérité, si ce n'est une certaine manière d'interagir dans ces moments de bluff. Pour que le jeu continue, il est certes nécessaire de pouvoir dire « là je suis sérieux », d'opposer la sincérité au mensonge. Ainsi le mot arabe *saraha* sert-il à souligner le caractère véridique de ce que l'on va dire : « - Sincèrement, ... ». Mais il est rarement utilisé, il me semble, pour désigner une qualité relationnelle abstraite, indépendante d'un contexte de discussion. De même, quand on parle d'une personne *sâdiq*, « digne de confiance », cela fait-il sens au-delà d'un contexte « transactionnel » (dimension fondamentale de la sociabilité masculine) ? Aussi la « sincérité » (en français dans le texte) que Ammar fait miroiter dans l'interaction est-elle une chimère, une chimère que je suis peut-être le seul à voir. Je suis particulièrement sensible au charme d'Ammar parce que ces regards sont synonymes chez moi d'une promesse, une référence à la « vraie personne », celle qui semble devoir se révéler dans « l'intimité »... Pourtant il n'est aucunement nécessaire que des mots comme « authenticité » ou comme « sincérité » fassent sens pour Ammar : il est simplement question de communication.

Disposition à mentir, disposition à se mentir... Disposition à faire valoir une individualité par-delà l'évidence sociologique... Ces dispositions ne deviennent payantes que dans un monde d'incertitudes, où la réalité du collectif ne s'impose plus à ses membres comme avant. Aussi l'émergence de ces dispositions est en elle-même révélatrice de *l'étrangeté culturelle* dans laquelle coexistent les populations de Taz. Il faut dire aussi que jusqu'à récemment, il suffisait pour faire fortune en ville de monter une affaire « familiale » ou « communautaire ».

Mais quelques décennies après la révolution de 1962, et dans un contexte économique de récession, la ressource communautaire en milieu urbain commence à montrer ses limites. Parce qu'il incite à tisser des liens inter-régionaux, ce contexte provoque des transformations profondes d'ordre cognitif, qui *commencent* par l'explosion des techniques d'expression de face-à-face. La *makhnatha* passe ainsi pour la première manifestation explicite d'un changement sociologique profond. Mais le défi auquel fait face la société yéménite à travers ces « problèmes de mœurs », exige l'élaboration d'un outillage conceptuel plus adapté à en saisir précisément les ressorts. Cette évolution, encore à son commencement, promet sans doute à terme l'émergence de *valeurs* spécifiquement adaptées à ce mode de vie urbain, comme la « sincérité » ou « l'authenticité » que nous connaissons.

Il y a une semaine Basmi, le petit dernier de la famille d'Ammar H. qui a sept ans, est venu pour la première fois en ville « travailler » dans l'épicerie. Les premiers jours il était totalement muet, ne faisant que nous regarder, interdit... jusqu'à ce qu'un jeune commerçant de Qadas ne le traite de *'ash'ush*, que le petit Basmi se venge par un coup de pied, et que soit ainsi enclenchée l'escalade des provocations. En quelques jours, Basmi est devenu le « chouchou » d'un peu tout le monde : il distribue maintenant ses petits bisous, et son frère me racontait comment cette après-midi il s'était mis à caresser Walid (le meilleur ami de Ammar H., issu d'une région très éloignée) « comme un homosexuel » (*kân iatalawwat 'ala Walid*). Le village lui manque déjà, il y retournera dès demain, mais ce dernier soir il est proprement surexcité.

Comme ses frères avant lui, le petit Basmi découvre le jeu de la séduction : il l'exerce sous l'œil vigilant de sa fratrie, si bien qu'elle reste malgré tout un jeu essentiellement collectif. Mais à l'autre bout de la chaîne, à « l'avant garde » de cette urbanité nouvelle, les jeunes citadins pratiquent une séduction qui n'est plus cadrée par un contexte communautaire.

B 3.4 Le Za'im, ou la *makhnatha* sublimée

Le principal malentendu dans le déroulement de mon terrain de 2003 concerne les circonstances dans lesquelles ma relation avec Ziad est devenue une « affaire de quartier ». Ce point a toujours provoqué chez moi un certain malaise car il touchait à ma responsabilité dans le fait qu'une relation, que je considérais à l'origine comme « particulière », ait fini par provoquer dans le quartier des bouleversements dont j'ai finalement tiré profit pour ma recherche. Pour pouvoir l'assumer d'un point de vue éthique, il aurait été beaucoup plus simple de « séparer le travail de l'affectif », de ne pas faire de mon ami un « enquêté ». En trois ans, je ne me suis en fait jamais pardonné de m'être laissé entraîner, par Ziad lui-même, dans une logique sociale qui allait à terme lui faire du tort.

Cependant ma manière de voir les choses a maintenant indéniablement changé : d'une part, parce que je travaille cette question tout en étant à Taz, dans un contexte où cela a un sens d'en vouloir à Ziad, alors qu'une fois rentré à Paris ce sentiment devient contraire à l'« éthiquement correct » ; d'autre part, parce qu'aujourd'hui Ziad est considéré socialement comme « fou » (et non plus simplement comme « bizarre » ou « vraiment trop intelligent »). Lui qui, en 2003 et en 2004, était obsédé par la bienséance, je l'ai retrouvé cette année déambulant en maillot de corps dans les rues du quartier, poussant des cris et les quelques mots d'ordre d'une litanie obscène et obsédante : « Il nous faut durcir le dur ! ... Il faut ramollir le mou ! ... As-tu durci le dur bien durci ? », etc. (*imhat al-mâhit! Shahatt ash-shâhit mashhût ?*). Les trois années qu'il a passées depuis sa sortie de l'université ont eu raison de sa santé mentale : à part trois courtes expériences professionnelles, qui ont tourné court pour des raisons manifestement relationnelles, il les a passées dans la solitude de sa pièce⁵², s'isolant

⁵² Son « royaume »... l'expression était déjà explicite !

progressivement de famille, voisins⁵³ et amis. Au cours de cette dernière année il est passé par un certain nombre de phases, s'essayant à divers milieux sans succès (notamment religieux - « barbus », soufis...), pour finalement s'enfermer dans un statut de « fou » (*magnûn*). Le fait est que je ne me suis jamais senti aussi proche de Ziad que cette année à mon arrivée (cf. partie suivante). Son état s'est amélioré durant les trois premières semaines de ma présence : il s'est remis à pouvoir parler normalement, à échanger calmement avec ses voisins. Je me suis installé avec lui dans sa pièce, dans l'idée que nous pourrions cohabiter sans que Ziad pèse sur ma recherche ni que ma recherche pèse sur lui... Mais Ziad ne supportait pas que je le laisse pour qater chez d'autres amis, ni que je m'absorbe dans mon travail en sa présence, si bien qu'il a fini par me chasser brutalement. Il a depuis été emprisonné quelques jours⁵⁴ et a fini par convaincre son grand-frère de financer son mariage (avec une parente du village), qui a été célébré discrètement il y a deux semaines. Il faut dire que c'était le problème du mariage qui cristallisait la folie de Ziad : six mois auparavant, le grand-frère (fonctionnaire à la préfecture) avait aidé le troisième frère à se marier, considérant que Ziad, qui était diplômé, n'avait qu'à trouver un poste. Cette « injustice » alimentait le sentiment de persécution de Ziad, qui proclamait sa haine en public : « *Ma mère est de la merde ; mes frères sont de la merde ; mes amis sont de la merde* », etc.. Dans le quartier, la nouvelle du mariage est perçue comme un soulagement « Maintenant qu'il est marié, il va se détendre... ». Globalement, la frustration sexuelle constitue la seule interprétation crédible et légitime de la folie ; la question de la capacité de Ziad à ménager une vie matrimoniale n'est jamais posée.

Pour éclairer la personnalité de Ziad dans toute sa complexité, il me semble pertinent de s'appuyer sur les figures évoquées jusqu'à présent. Car Ziad, enfant du quartier, a indéniablement le profil d'un « filou » : je reconnais notamment en lui cette extraordinaire capacité à séduire, à ré-instaurer dans l'instant une complicité « personnelle », envers et contre tout. Mais à la différence des « filous » du monde des commerçants fondus dans le monde des commerçants, à la différence de son cousin Ammar le Malin, « filou » issu d'un milieu de responsables et qui conçoit un avenir professionnel de responsable, Ziad a fait des choix qui l'ont placé de part et d'autre d'un antagonisme sociologique : en étudiant la comptabilité, il s'était conçu un avenir qui tranchait par rapport aux carrières politiques qui constituent le modèle de réussite en vigueur parmi les ressortissants de son village d'origine (al-Shuwayfa, au sein d'al-Hugariya). Ce décalage sociologique est largement en cause dans son incapacité à s'insérer harmonieusement dans le monde de l'entreprise.

Dans son fonctionnement et dans son dysfonctionnement, la relation élective qu'il instaurait avec moi (comme avec beaucoup d'autres amis) en 2003 portait la marque de ce décalage sociologique : plus que ma condition d'« idiot culturel », qui débarquait à peine sur le terrain, c'est la singularité de sa position qui rendait inopérante ses tentatives pour « négocier socialement » la relation que nous entretenions. Car à l'origine Ziad ne tenait absolument pas à associer son environnement social à notre relation : dès le surlendemain de notre rencontre, nous partions pour Sanaa où il voulait trouver du travail ; ce n'est qu'à cause de son échec qu'il revint à Taz, où en son absence j'avais continué de sympathiser avec ses cousins et

⁵³ Dans cette période, il interagissait surtout avec les ouvriers de l'atelier de carrosserie d'en face, cohabitant d'une certaine manière avec eux. Il a notamment laissé tomber la posture hautaine qu'il adoptait à leur égard ; dans sa folie, il se fixait quotidiennement comme tâche de nettoyer les excréments accumulés dans les toilettes communes sans arrivée d'eau, pour finalement y faire sa propre toilette.

J'évoque cet atelier car je compte travailler sur ce groupe d'ouvriers ruraux et sur leur insertion dans la ville (cas très différent des jeunes hommes de peines, car insérés au sein d'un quartier). Cette année je n'ai pas encore pris le temps de visiter leur village d'origine (al-Qubbayta).

⁵⁴ Pour des dégâts matériels sur une voiture qui était garée devant chez lui, sur laquelle il a passé sa rage lors d'une dispute avec son grand-frère.

voisins. Ziad n'a commencé à impliquer solennellement les « frères » du quartier qu'à cause d'un malaise qui allait croissant entre nous, et que nous ne parvenions pas à surmonter dans le face-à-face : certes nous avons des discussions passionnantes, mais dans la vie quotidienne j'avais souvent le sentiment que Ziad ne jouait pas « franc-jeu », qu'il profitait un peu de mon ignorance. A l'opposé des « discussions personnelles » que j'essayais d'avoir avec lui, faire de notre relation une « affaire de quartier » était sa réponse spontanée à notre malaise relationnel. Toute cette histoire du « Za'im » s'est donc d'abord développée comme une tentative, assez acrobatique il faut dire, de donner un sens négocié socialement à notre relation. Je n'étais pas moi-même socialisé dans le milieu des nouveaux acteurs qu'il impliquait, si ce n'est à travers lui, néanmoins j'avais l'ambition d'y faire un terrain et j'étais donc disposé à me plier à ses logiques collectives... Encore fallait-il que le sens en soit suffisamment clair : cette dramatisation collective de notre relation n'aurait pu prendre une dimension véritablement « rituelle » que si Ziad avait été vraiment ancré dans un milieu social qui aurait été le sien. Le problème est qu'il n'en était rien : Ziad était déjà très isolé, non seulement dans le milieu étudiant où il avait en fait très peu d'amis, mais aussi dans son propre quartier où pas un ne le suivait dans sa manière de penser. Lorsqu'il « faisait salon » en ma présence avec les jeunes du quartier, il n'était déjà clair pour personne si c'étaient les voisins que Ziad prenait à témoin de notre relation, ou à l'inverse s'il me prenait à témoin d'une certaine conception qu'il se faisait de son entourage social (à laquelle ses amis ne se soumettaient que très partiellement).

Cela illustre bien la propension de Ziad à « mélanger les genres » ; c'est son habileté *séductrice* dans ce domaine qui lui permettait, comme je le montrais dans ma maîtrise, de tirer parti de ses différents ancrages sociaux. Mais il faut aussi interroger le fait qu'il soit allé trop loin, au point de se mettre à dos l'ensemble de son entourage, et qu'il ait été jusqu'à présent incapable de changer. Il faut aussi prendre en compte le vécu « paranoïde » de Ziad, qui nourrit un sentiment de persécution (« *Ce sont eux qui m'ont fait en arriver là !* »), se considérant la victime d'un mensonge généralisé.

J'ai dit combien le caractère de Ziad le rapprochait de ces « filous » qui existent dans tous les milieux sociaux. Or c'est précisément pour lutter contre ce destin de « filou » que Ziad a conçu son orientation vers les études supérieures et la comptabilité (qui allait à son tour engendrer le décalage sociologique évoqué). En 2003, il me présentait sa réussite brillante au diplôme comme le couronnement d'un retour dans le droit chemin. Il me faisait le portrait d'une première jeunesse turbulente, qu'il évoquait à demi-mots en termes de « *makhnatha* ». Par son intelligence extrême et la haute idée qu'il voulait se faire de lui-même, Ziad se refusait à collaborer avec la *makhnatha* ambiante ; il ne pouvait se résoudre à n'être « qu'un parmi ceux qui en profitent eux-aussi ». Je crois que c'est précisément la lucidité avec laquelle il analysait la *makhnatha* ambiante qui le rendait si profondément étranger, en même temps qu'elle alimentait chez lui le fantasme d'un destin exceptionnel.

Je fonde cette idée sur mes souvenirs de 2003 car Ziad ne m'a jamais exposé son « analyse ». Sans doute à l'époque je n'aurais pas su la comprendre, faute d'avoir fait moi-même l'expérience de la *makhnatha*. C'est sans doute parce qu'il savait combien j'étais loin de pouvoir comprendre que Ziad ne s'est jamais véritablement intéressé à ma recherche. Surtout, Ziad n'a jamais consenti à me servir d'informateur en me dévoilant les positions véritables des acteurs de son entourage. Plus notre relation devenait un enjeu social local, plus il était inconcevable qu'il se mette à me divulguer les secrets de la « sodomie » ! Comment parler de *makhnatha*, alors qu'en pèse déjà sur lui la suspicion ? Le simple fait de prendre ouvertement en compte cette logique était inconcevable, surtout dans un milieu comme le sien, globalement menacé de déclassement, si attaché aux apparences du code de l'honneur tribal.

Ce n'est qu'à partir du moment où il se résout à un statut de « fou » qu'il évoque ce problème qui l'obsède, à travers les formules inédites de sa litanie vulgaire⁵⁵.

La disposition de Ziad à objectiver la *makhnatha* l'aurait plutôt rapproché des milieux commerçants, où l'on peut se vanter d'avoir « tout compris à la *makhnatha* » sans passer pour suspect. C'est d'ailleurs bien de ce milieu qu'il cherchait à se rapprocher par le choix de la comptabilité. Mais son origine sociale l'y rendait particulièrement suspect de *makhnatha* ; sans doute jamais Ziad n'a-t-il pu se faire au genre de boutades du milieu commerçant⁵⁶. Pourtant j'ai toujours été frappé de l'estime que Ziad porte pour mes amis commerçants (particulièrement pour Khaldun, Lotfi et ses frères), une estime amère, presque envieuse : il sait bien que ces derniers ne le portent pas dans leurs cœurs (ils le lui ont toujours bien fait sentir les rares fois où je les réunis). Exilé le temps de ses études dans un milieu où n'étaient pas reconnues les valeurs associées à son origine sociale, Ziad trouvait une certaine fierté en se faisant passer pour le fils d'un simple agriculteur, et non d'un commerçant aisé. Il passait ainsi sous silence les ressources sociales dont jouissent néanmoins sa famille, du fait de leur appartenance à un milieu de responsables.

Confronté en 2003 à la fermeture des perspectives d'emploi en entreprise, Ziad tente de se reconverter conformément au modèle associé à son village d'origine, qui compte bon nombre de hauts responsables. Légitimé par ma présence, il élabore une théorie du leadership (*zu'âma*) qui fonctionne entièrement dans une opposition implicite à la *makhnatha* : le Za'îm est celui qui gagne l'amour de son entourage par sa vertu... Mais Ziad est surtout incapable de se faire aimer, parce qu'il ne peut s'empêcher de traquer la *makhnatha* chez ceux qui l'approchent. Pour tenter de garder la main lors de mon terrain de 2003, il ne se prive pas d'utiliser la propension de son entourage aux cachotteries, mensonges et autres coups-bas. Ses grands principes perdent toute crédibilité dans cet épisode, qui aboutit à un déferlement de *makhnatha* parmi les jeunes du quartier. Il préfère se retirer au village et ne se déplacera même pas lorsque son propre frère, drogué, menace de me violer.

Comment un amour authentique, ou au moins la magie d'un sentiment de complicité, ont-ils pu évoluer peu à peu vers la mise en scène caricaturale d'un antagonisme sociologique⁵⁷ ? Comment Ziad a-t-il pu disparaître, sa « présence » s'évanouir, pour ne laisser qu'un pantin hypocrite et lâche ? Je me suis trouvé bien seul pour répondre à ces questions. Ziad lui-même n'a jamais su entendre les mots que je lui présentais : la « sincérité », la fidélité aux autres, qui n'est autre qu'une fidélité à soi-même. On aurait sans doute intérêt à interroger plus systématiquement les considérations que l'on élabore sur le thème de la « trahison »... Mais force est de constater qu'à Taez, celle-ci n'est généralement interprétée que comme la poursuite de ses propres intérêts, elle même figurée par l'acte de sodomie (ce serait peut-être très différent à Sanaa)⁵⁸. La perception que l'on a pu avoir ici de mes déboires relationnels, en

⁵⁵ L'utilisation du terme « ishhat » évoque un rappel à l'ordre (« Ishhat ! Tiens-toi droit ! ») en même temps qu'elle fait référence à l'érection. Cette évocation de la *makhnatha* s'inscrit dans les principes de l'homme d'honneur, à l'inverse des boutades des commerçants qui les tournent au contraire en dérision.

⁵⁶ Ce que je perçois dans le mode de séduction de Ziad, ce sont les manières très nobles du code de l'honneur tribal, chargées d'une intensité séductrice d'autant plus forte qu'elle est totalement dénuée de vulgarité.

⁵⁷ Dans ma maîtrise et dans mon article pour les chroniques, je n'ai fait que restituer la logique de cet antagonisme.

⁵⁸ Jusqu'à présent j'ai l'impression d'avoir fait l'expérience d'un code de l'honneur caricaturé et appauvri, qui n'a rien d'un véritable *ethos* : après tout, la fidélité à soi est un des principes fondamentaux du « sens de l'honneur »... Il y a sans doute là quelque chose de spécifique à Taez, lié à l'histoire sociale de cette province dominée. Mais c'est sans doute aussi un préjugé tiré de mon expérience de 2003, qu'il est temps de surmonter. Mon expérience sociale à Taez jusqu'à présent m'a fait « oublier » que. Cette valeur me paraît surtout présente chez les 'Absin (Hugariya). Mais c'est sans doute un effet déformant de ma socialisation (je fréquente peu les

2003 comme cette année, n'a jamais envisagé le problème au-delà du même jugement expéditif⁵⁹ : « Ziad est un *makhnouth* » – il faudrait traduire ici par « salaud » mais le mot signifie bien d'abord « enculé »... La seule piste que Ziad a pu suivre, dans ses efforts pour s'éloigner de la *makhnatha* et retrouver une intégrité morale, consistait à s'abstenir de la sodomie !

Dans un contexte qui, soudain, incite à la constitution d'amitiés *particulières*, le manque de « sincérité » n'est pas encore envisagé comme un défaut en soi (indépendamment de l'idée de déviance sexuelle). Sans doute ce n'est pas tant du fait de l'absence d'un concept dans la culture yéménite, qu'à cause du climat d'étrangeté culturelle dans lequel s'effectuent les relations sociales : rien n'est plus difficile que d'apprécier la « sincérité » d'un étranger, ou simplement de *s'identifier* à lui. Par ailleurs on voit bien dans le cas de Ziad combien les antagonismes sociologiques, quels qu'il soient, fonctionnent comme alibi dans les relations affectives. Cela paraît indissociable de la règle, encore vivace, selon laquelle les actes d'un membre engagent le collectif dans son ensemble, qui s'oppose au principe d'une responsabilité *personnelle*. L'évolution des mentalités, dans ce domaine, semble conditionné à l'émergence de valeurs que Ziad, à lui seul, ne peut inventer.

C « Vécu » et problématisation

Ce texte que je m'efforce maintenant de conclure est d'une nature très particulière. J'en ai commencé la rédaction fin mars, laborieusement ; je le termine fin juin, dans un bouillonnement d'idées et de questions. Au fil de la rédaction, et notamment ces dernières semaines, j'ai entrevu des perspectives que je n'envisageais absolument pas au départ. Ces progrès dans la compréhension m'ont permis de faire en cours de route d'autres expériences : certaines que j'ai insérées au texte (notamment la recension, très subjective, de mon face-à-face avec un « filou » du monde des commerçants), d'autres, plus énigmatiques, qui restent pour l'instant dans mon carnet de terrain. En elle-même, la rédaction de ce texte a finalement transfiguré mon expérience sociale sur le rond-point, mais d'une manière que je ne peux encore totalement expliciter, si ce n'est en évoquant des sentiments très subjectifs quant à l'évolution de ma posture, et même de mon caractère, dans cette société. Je voudrais simplement les évoquer pour finir, en montrant autant que possible le rapport qu'elles entretiennent à mes recherches.

A l'origine, je ne concevais surtout pas mon projet comme une recherche sur « l'homosexualité » en général. Je voulais simplement vous faire part de la « dimension personnelle » de mon travail, vous faire comprendre d'une manière ou d'une autre que j'avais été peut-être un peu « traumatisé » par mon terrain de 2003, tout en répugnant à utiliser ce mot trop fort. La nature de ce « traumatisme » ne faisait pas partie de mes questions, j'étais simplement gêné à l'idée d'introduire brusquement les questions de genre sans vous donner une idée de mes motivations personnelles. Au cours de la rédaction, mes démarches « scientifique » et « existentielle » se sont rejointes. Il me semble avoir repris possession de cette histoire personnelle : je sais maintenant ce que je veux lui faire dire, la juste place qu'elle doit occuper dans mes réflexions. Il est donc beaucoup plus facile de vous en faire part.

diwans) ainsi que mon « état d'esprit » (voir plus loin).

⁵⁹ Seul Nashwan, dont le profil sociologique est très spécifique et isolé (communistes d'Aden), qualifie Ziad de *khabîth* (fourbe), sans connotation sexuelle.

C 1 Domestiquer Ziad

C 1.1 Une inclination homosexuelle ?

J'ai fait ma première expérience de l'homosexualité à Sanaa, à la fin de mon séjour de 2003, au terme des événements que j'allais utiliser pour ma recherche. Pour autant cette expérience n'était pas tout à fait déconnectée de mon terrain, puisque mon partenaire n'était autre que Waddah, un cousin de Ziad qui travaillait à Sanaa. Sans que je l'admetsse j'avais « fui » le quartier, et finalement je n'y revins pas : une fois à Sanaa, je réalisais à quel point j'avais été éprouvé nerveusement. Néanmoins j'étais très intrigué par la dimension sexuelle que je commençais à percevoir, suite à la « drague » de Ammar le Malin et à travers des discussions qui suggéraient que toutes ces affaires de quartier se jouaient de manière souterraine dans des rapports de domination sexuelle. Parallèlement, je trouvais en Waddah un nouvel ami, qui avait grandi au Hawdh et avec lequel je pouvais discuter des histoires du quartier, mais dont le comportement était irréprochable (il ne profitait absolument pas de moi). Un soir il interpréta mes questions comme des propositions, si bien qu'il me fit des avances ; je saisis de bon cœur cette occasion de faire des expériences dont mon éducation pavillonnaire m'avait privé...

Bien entendu cela changea nos rapports, les rendant à la fois plus forts et plus compliqués⁶⁰. Pour autant, après les événements du quartier j'étais assez préparé pour faire face, je savais imposer mes limites. J'étais à l'époque en couple mais, après trois mois d'immersion parmi les jeunes de Taz, je m'étais habitué à l'idée que ce que je pouvais vivre au Yémen se situait sur un autre plan (deux mois plus tôt, ma passion pour Ziad m'avait déjà confronté violemment à cette question). J'insiste sur ces points car il me semble que ce n'est pas cette expérience en elle-même qui fut traumatisante. Ma relation avec Waddah venait après d'autres expériences relationnelles avec des Yéménites : tant que je les vivais au Yémen, dans la langue yéménite, j'avais les outils pour me défendre (ou pour « gérer socialement » ces relations sociales). Bien sûr le retour en France et mes retrouvailles avec ma copine furent des moments étranges... Pourtant il me semble que j'aurais pu les surmonter, si je ne m'étais plongé peu après dans un travail de rédaction de plus en plus absorbant. En somme le problème est ailleurs, sans l'être vraiment.

C 1.2 Un sociologue « apprenti-sorcier »

Je quittais le Yémen extrêmement en colère contre Ziad. Juste avant mon départ, j'étais passé le voir au village pour lui dire en face sa lâcheté et son irresponsabilité, qui avaient culminées avec le problème avec son frère qui m'avait fait quitter Taz. Ziad m'avait trahi, mais surtout il m'avait laissé seul dans des conditions dangereuses pour mon intégrité qu'il avait lui-même contribué à instaurer : c'était lui le premier à me considérer comme la « banque mondiale », lui également qui jouait à alimenter les spéculations sur ma véritable orientation sexuelle, ma séropositivité ou mon appartenance à la franc-maçonnerie... J'avais toutes les raisons de détester Ziad, et je pense que si j'étais resté vivre au Yémen je ne serais jamais retourné vers lui.

Mais une fois de retour à Paris, ma colère n'avait plus aucun sens. Je n'étais pas parti au Yémen pour revenir en colère, et surtout il ne me semblait pas tenable d'écrire un mémoire sans pacifier mon rapport à cette histoire. Il faut dire aussi que l'enjeu académique

⁶⁰ Je ne vois pas ici l'intérêt de développer le caractère chaotique de cette relation, qui découlait de nos difficultés à ménager une légitimation de nos rapports qui soit acceptable pour les deux. L'année suivante, après neuf mois d'absence, cela se révéla tout simplement impossible et je pris mes distances. Il faut dire qu'entre temps Waddah avait commis une faute en dilapidant l'argent des études que je m'étais mis en tête de lui financer. Pour moi la question était finalement secondaire : mon geste avait pris en France un sens caritatif, qui en outre avait le bon goût d'éloigner le spectre du touriste sexuel, à présent que je ne croyais plus en cette relation. Mais bien sûr de son côté, passer l'éponge n'était pas une solution...

(l'obtention de ma maîtrise) était dramatisé à l'arrière plan par ma relation avec Waddah, qui peu à peu me devenait étrangère et que, dans un premier temps, je n'assumais pas dans mon couple. Ma relation avec Waddah avait sur le moment le goût d'une revanche et d'une affirmation, notamment par rapport à Ziad ; de retour, à l'inverse, elle se confondait avec le fait de m'être fait globalement « roulé dans la farine ». Parvenir à analyser Ziad, c'était reprendre le dessus par rapport à mon « sur-moi scientifique »⁶¹, c'était affirmer que je n'avais pas quitté la physique par égarement. La sociologie m'en donnait les moyens : je pouvais grâce à elle pallier les lacunes de mon terrain, à condition d'en adopter inconditionnellement à la fois le cadre d'analyse (classes sociales) et la posture... posture avantageuse par ailleurs, celle du « sociologue de gauche » (Stéphane Beaud...), mais qui au Yémen ne ferait aucun sens (ces jeunes ne sont pas nos « racailles »). La démarche n'a peut-être pas été totalement infructueuse, mais d'un point de vue affectif elle était lourde de conséquences, à la fois pour ma vie en France et à Taz.

Rendre compte sociologiquement du comportement de Ziad, cela équivalait à le pardonner. J'en faisais une figure de héros romantique, broyé par le destin sociologique. Je ne faisais en fait que reproduire l'alibi sociologique qu'il avait mis en scène et derrière lequel il avait disparu ; cela, je ne le saisisais pas totalement, mais au terme de la rédaction j'avais le sentiment d'avoir été honnête, d'avoir un peu « respecté ses dernières volontés »... Par cet aboutissement, tout mon investissement prenait sens affectivement par l'idée que je m'étais « réconcilié » avec Ziad, par mémoire interposé. Or dans les derniers mois de rédaction, cet investissement se faisait largement aux dépens de ma relation amoureuse. J'avais fini par crever l'abcès de mon « infidélité », au moment particulièrement mal choisi où je m'apprêtais à m'isoler de plus en plus avec mes « garçons du quartier ». Dans l'euphorie des derniers temps de rédaction, je me sentais incapable de me projeter dans cette relation. Je rompais le lendemain du dépôt de ma maîtrise, et je m'apprêtais à repartir peu après pour mon terrain de DEA.

C'est dans ce contexte, seulement après ma rupture, que j'ai commencé à envisager mon homosexualité. J'ai depuis fait en sorte « d'assumer mon homosexualité », comme on dit en France, avec les coûts que cela implique toujours mais aussi en retirant des expériences magnifiques. Si je reviens aujourd'hui sur les circonstances de cette « révélation », c'est pour faire dire autre chose à cette histoire.

Il me semble aujourd'hui que ce qui s'est joué dans ses moments, plus profondément que mon « homosexualité », c'est mon enfermement dans un certain fonctionnement affectif. Depuis la mort de mon père en 1999, j'avais connu deux amitiés passionnelles assez similaires (dont l'une était celle avec Mohammed Amine) : au bout d'un certain temps l'enthousiasme s'était essoufflé, ou alors nous avions été confrontés à un malentendu insurmontable, et il avait fallu négocier d'autres rapports. Dans les deux cas, la personne était là, à la portée d'un coup de téléphone ; la dégradation de notre relation faisait l'objet d'un constat commun. Mais Ziad n'était pas un camarade de classe : notre éloignement pouvait passer pour une distance géographique, qui pouvait n'être que temporaire, ou culturelle, que j'avais précisément l'ambition de combler. Mon enthousiasme d'alors pour l'anthropologie découlait de ce qu'elle encourageait une forme d'affectivité impérieuse et sublime : armé par la science, l'amour entretenu pour l'altérité semblait devoir triompher de tous les obstacles. Il n'y avait pas là un fantasme : j'en avais fait l'expérience par mon traitement de l'histoire avec Ziad, dans lequel je n'avais fait qu'appliquer les principes scientifiques et éthiques de la discipline. Je ne pouvais continuer d'en vouloir à Ziad, qui *après tout* n'avait pas choisi d'être un « objet

⁶¹ De retour à Taz immédiatement après, je compensais mon impotence par une quête obsessionnelle de rigueur épistémologique : vous l'avez sans doute perçu dans mon mémoire de DEA, où je prétendais interroger le rond-point comme un « système expérimental »...

d'étude » ; il me fallait au contraire considérer que la dégradation de notre relation était le produit de mon ignorance, parce que je n'avais pas su tenir compte de la situation sociale dans laquelle il se trouvait. Cette capacité à réécrire l'histoire semblait présager d'une toute puissance relationnelle : l'anthropologie menait au pouvoir de ressusciter les passions.

En ce qui concerne Ziad, bien sûr, j'allais déchanter : pour lui ce que j'avais pu écrire ne changeait rien, et de son côté il n'avait *rien fait de* notre rencontre, aucun projet n'était venu ranimer notre enthousiasme en le légitimant (jusqu'à présent je lui en veux de ne pas apprendre l'anglais...). Je le trouvais en 2004 là où je l'avais laissé, dans la solitude de son *mamlaka* (royaume) que je rebaptisais *thallâga* (frigorifère)... Mais c'est cette idée, ou ce fantasme, que par la suite j'ai réinvesti dans ma conception de l'homosexualité ; je me donnais les moyens d'un « coming out » un an plus tard, juste après avoir bouclé mon article sur Ziad... Quoi qu'il en soit ce n'est pas « l'homosexualité » qui m'a posé des problèmes sur le terrain mais bien ma relation avec Ziad, la plus importante pour moi, celle qui polarisait mon expérience sociale (ne serait-ce que parce qu'elle me définit socialement pour beaucoup de gens). En même temps que je ré-élabore de loin mes rapports avec lui, je devenais étranger aux mots, aux valeurs et aux logiques qui avait été le support de notre « constat de rupture ». Ce modeste bagage culturel, acquis dans l'interaction et la négociation de face à face, s'était métamorphosé dans ma mémoire. Il ne m'en restait que l'illusion d'avoir « fait mes armes » ; d'ailleurs, cette fois-ci « on ne me la ferait pas ! »...

C 1.3 Les déboires d'un sociologue égaré

Beaucoup de choses se sont jouées dans ce premier moment d'objectivation qu'a été la rédaction de ma maîtrise. Par rapport à l'expérience de ma première socialisation, il me semble que celle-ci a fonctionné comme une sorte de filtre : certains aspects en sont sortis mis en valeur et formalisés, d'autres ont été oubliés ; cela a lourdement pesé sur la poursuite de ma socialisation et de mon enquête. La première des dimensions occultées est bien sûr les questions de genre : il serait même tentant de parler de « refoulement », de tenir mes difficultés ultérieures pour les séquelles d'un « traumatisme ». Globalement, certes, je suis revenu au Yémen plus « frileux », plus angoissé à l'idée d'entrer en rapport, moralement « blindé ». Mais une fois que j'ai dit cela, qu'ai-je fait pour m'en sortir ? Dans une certaine mesure, ce sont là des problèmes inhérents à la vie à l'étranger. Plus encore, ce que l'analogie psychanalytique passe sous silence, c'est que la recherche est une activité de longue haleine dans laquelle on dispose d'un certain nombre d'outils intellectuels pour tenter peu à peu d'y remédier : plutôt que d'expliquer mes difficultés par ce que je ne « voulais pas voir », je cherche à comprendre comment je me suis enfermé dans une certaine logique.

Quand bien même je l'invoquais à l'origine pour « cacher le pot aux roses », l'utilisation de la sociologie était déterminante en elle-même : elle me dotait d'une certaine grille de lecture, étrangère à la logique du sens commun local, dont néanmoins il m'était difficile de me sortir. D'abord le recours à la pensée sociologique m'inclinait à catégoriser des groupes, comme si les facteurs socio-économiques que j'avais identifiés en faisaient nécessairement, déjà, une population homogène. A mon retour en 2004, je n'étais plus capable de m'entendre ni avec Waddah, ni avec les jeunes du quartier. Pourtant je trouvais toutes les excuses possibles dans la mauvaise réputation de tel ou tel « voyou », de tel « jeune qui se donne des airs de Sanaani ». Il me semblait que j'avais assez fait l'expérience de ce *type* de jeunes, et cela équivalait implicitement à en faire une « catégorie à problèmes », un peu comme en France lorsque l'on dit « Ceux-là, ils ont un problème avec l'honneur... ». Or précisément, en marginalisant ces jeunes, je marginalisais le problème de l'honneur, je marginalisais l'importance des règles de comportement et des codes d'interaction que j'avais commencé à

acquérir à leur contact. Je jetais « le bébé avec l'eau du bain », comme s'il devait être possible dans la suite d'enquêter sans plus apprendre à interagir.

Plus généralement, l'outil sociologique me conduisait à faire une hypothèse de stratification beaucoup trop forte : la question du respect pouvait m'apparaître marginale parce que je m'attendais à ce que les frontières sociales reposent sur des antagonismes plus larges, des *visions du monde* incompatibles. Sur le fond, l'erreur était de ne pas percevoir le « fait régional », que je voulais à tout prix réduire à un « régionalisme ». Il faut dire que la distance culturelle qui sépare les ressortissants des différentes régions était toujours éclipsée par ma propre distance culturelle. Croyant spontanément avoir affaire à une société urbaine, je postulais l'existence d'une culture commune et m'attendais à ce qu'émergent des points de vues polarisés. Or Taz m'apparaît plutôt comme une ville où cohabitent des « étrangers », dotée d'une culture citadine encore relativement pauvre⁶² : il existe surtout une « vision qadasi du monde qadasi », etc., mais pas vraiment de visions concurrentes d'un monde urbain partagé (excepté le domaine politique national). Aussi les frontières sociales émergent-elles bien en amont, dans une *incompatibilité interactionnelle* (on ne « sent pas » les autres régions) qui implique largement les questions de respect, d'honneur, de confiance.

Finalement le cas de Ziad, avec son *point de vue* très élaboré, était exceptionnel. Mais ce précédent très « sociologique » m'incitait à concevoir une enquête par entretiens plutôt que par observation participante : je ne voulais pas me *laisser aller* à participer, non pas parce que j'étais « traumatisé », mais parce que cela me semblait plus sérieux : ce que j'avais voulu retenir de mon terrain de 2003, c'est que j'aurais pu éviter bien des mésaventures si j'avais moins « joué à l'ethnologue qui se prend pour un local ». Mais les entretiens se révélaient pauvres, ils échouaient à toucher le cœur de mes questions. Finalement il ne restait de salut que dans la quête d'informateurs privilégiés.

En somme, l'inadéquation de mon cadre d'analyse donnait lieu à un profond malentendu : je supposais que chaque Yéménite était doté d'un *point de vue* formalisé, qu'il serait prêt à me livrer ; pourtant j'échouais sans cesse à y accéder. C'est ainsi que je me dirigeais de plus en plus vers ceux dont le regard complice semblait promettre que nous saurions nous comprendre : faute de savoir où aller, je me laissais guider par leurs beaux yeux...

C 2 L'ethnologue rappelé à l'ordre

J'ai beau mettre beaucoup sur le compte des choix théoriques qui m'ont égaré, je ne peux nier que cette histoire a quelque chose d'une *morale*, interpellant directement ma « posture » ou mon « rapport » au Yémen. Après tout, les paradigmes en sciences humaines n'existent jamais indépendamment des *regards* qui les habitent.

Un des symptômes les plus révélateurs de ma posture résidait dans mon comportement face à l'islam. Face aux sollicitations sur ce sujet, la position que j'avais peu à peu élaborée consistait à proclamer qu'il n'y avait rien à dire : l'islam et le christianisme étaient porteurs d'une morale similaire ; le problème n'était pas de choisir entre christianisme et islam, mais de savoir comment réaliser aujourd'hui les valeurs que portent ces religions. Je proclamais cela sans même avoir avec moi au Yémen un exemplaire du Coran. Je pense que cela ne m'était pas spécifique, malheureusement. En ce qui concerne les musulmans, un des ressorts les plus légitimes de notre tendance à parler pour et malgré eux, réside dans le présupposé

⁶² On peut appréhender cette pauvreté culturelle dans le domaine de la consommation, en suivant l'élaboration des institutions et commerces spécifiquement citadins. Un exemple frappant est celui des *bufiat*, ces petits cafés vendant des jus de fruits et des beignets qui sont aujourd'hui omniprésents : cette institution est l'un des rares « dénominateurs communs » de la culture urbaine. Or l'idée en a été « inventée » dans les années 1990 (à vérifier) et s'est généralisée parce qu'elle a été *immitée*, parce qu'il y avait là un modèle d'affaire rentable. Il en est de même pour les taxis-motos, les mini-bus (*dabbab*), ou plus récemment les commerces de miels et d'encens (en deux ans d'absence trois sont apparus sur le rond-point, avec une clientèle pourtant restreinte), qui tous ont émergé à un certain moment selon un certain modèle.

qu'il serait surprenant que l'Islam ait quoi que ce soit à nous apprendre. Comme le dit François Burgat, un Français n'est bon musulman que « le verre à la main » ; de la même manière l'Islam n'est à sa place qu'*aplati* sous l'œil du microscope, surtout pas comme outil d'investigation en lui-même.

Mais il y a autre chose : il se trouve que j'étais extrêmement irrité à chaque fois que l'on me demandait ma religion. C'est là un réflexe anodin au Yémen, mais j'étais toujours blessé par la mise à distance que la question sous-entendait. Au point que Ammar H. prévenait ses amis à l'avance de surtout ne pas me parler de religion... Finalement il me semble qu'il y avait là une grande incohérence : comment pouvais-je prétendre vivre et enquêter parmi les Yéménites, tout en entretenant une ignorance délibérée vis-à-vis du système de valeurs incontesté de leur société ? De fait, cette posture allait de pair avec une désimplification morale incompatible avec un travail d'enquête. Or il me semble que ce décalage radical remonte à ce moment où je me réconcilie « d'autorité » avec Ziad. En réalité, par cet acte, je perds toutes les chances de renouer un véritable dialogue : j'instaure ma relation à Ziad malgré lui, par-delà sa personne, indépendamment de ce qu'il peut faire ou dire. Au-delà de Ziad, je prends l'habitude d'aimer les Yéménites indépendamment de ce qu'ils sont, au nom de la bienveillance qui s'impose envers « mes » enquêtés. A ne pas leur en vouloir, à ne pas m'énerver, il s'en faut de peu pour que je devienne insensible au respect.

Pourtant il en était tout autre chose lors de mon premier terrain : j'avais su, alors, respecter et me faire respecter...

C 2.1 Une initiation avortée

En 2003, ma relation avec Ziad reposait largement sur un dialogue spirituel. Poussé par mon désir de comprendre Ziad, de *m'entendre* avec lui, j'élaborais résolument des ponts. Il n'était pas question de me convaincre que « Dieu existe », en français, mais plutôt m'habituer à l'idée que « *Allah mawgūd* », *en arabe dans le texte*, c'est-à-dire m'habituer à comprendre Ziad lorsqu'il parlait d'« Allah ». Bien entendu, cela ne faisait pas de moi un Yéménite et je ne comprenais pas pour autant ce que signifiait l'existence de Dieu dans la société : ces réflexions ne sortaient pas du cadre de mes discussions avec Ziad, où nous parlions surtout de science et où il était aisé de trouver des équivalents (en passant outre l'opposition occidentale entre raison et foi). Néanmoins il y avait dans cette démarche quelque chose de très fort, auquel finalement je crois encore : comme acte elle faisait sens à la fois au Yémen et en France, comme geste d'ouverture à la société yéménite (faute de savoir encore bien ce que je faisais...) et comme pied de nez à la laïcité bien-pensante dont j'étais issu⁶³. Cela devait me permettre de développer ma compréhension dans un dialogue où la pensée musulmane aurait sa place.

Cette démarche, qui peut certes paraître idéaliste, n'était crédible qu'en lien avec la complicité extraordinaire dont je faisais l'expérience avec Ziad. Dans ces conditions je pouvais m'identifier totalement à lui, au moins intellectuellement. Je suivais sa manière de penser dans une volonté d'en comprendre et d'en épouser la logique. C'est d'ailleurs cela qui me rendait si dangereux pour Ziad, c'est cela qui le conduisit à de plus en plus me laisser parler, ne participant véritablement à la discussion que dans les domaines les plus théoriques et spirituels. D'ailleurs c'est aussi par la question religieuse qu'il lui était possible d'exprimer son malaise : dès les premiers moments il lui arrivait de décréter violemment que je ne pouvais pas comprendre parce que je n'étais pas musulman. Ces réactions me faisaient prendre un peu de distance et j'imaginai de quoi cette histoire pouvait bien avoir l'air vue de

⁶³ Quelques mois plus tard je m'engageais dans les manifestations contre la Loi sur le voile, par principe, non sans avoir conscience du décalage de ma position (je montais sur le char de Latrèche lui dire combien il m'énervais). Il me rendait malade de voir la fermeture d'esprit culminer dans la gauche bien pensante de mon milieu (où on lit Libération...).

France : n'étais-je pas en train de me laisser charmer par un « islamiste » ? Cette simple idée me faisait transpirer de honte, d'une honte mêlée d'angoisse, l'angoisse de me voir soudain étranger à moi-même. Bien que je n'aie aucune éducation religieuse, cette manière de « fricoter » avec l'islam figurait une trahison absolue. Comme renoncement à la rationalité, elle passait pour une déchéance totale⁶⁴.

Sitôt que je revenais vers Ziad cette angoisse ne faisait plus sens : je « sentais bien » Ziad. Mais dans ces conditions, je ne pouvais maintenir une fidélité à moi-même qu'en étant certain que Ziad me « respectait ». Il devenait absolument vital de d'analyser et de négocier la relation pour la faire évoluer vers des rapports qui pourraient me donner les gages que j'attendais. Or ce thème là, pour Ziad, ne pouvait se traiter qu'en société...

Ce que j'ai pu et su faire de cette expérience a été aussi fonction du « champ académique » que j'ai trouvé en revenant. Je me souviens qu'à mon retour, la principale piste théorique que j'envisageais était la forme de réflexivité pratiquée par Jeanne Favret-Saada, en particulier un article méthodologique qui s'appelait « être affecté » (1990)... Je partais donc pour assumer largement ma propre ambiguïté : j'allais écrire sur le charisme d'un chef de bande en m'appuyant sur le fait qu'il m'avait séduit, utilisant les tractations ultérieures pour mieux en comprendre la nature. Il me semble que si je m'étais tenu à cette piste, elle m'aurait permis de mieux « digérer » ma propre implication. Mais Jeanne Favret-Saada devait prendre sa retraite et Sylvaine Camelin, qui était ma tutrice, ne me conseillait pas de la solliciter comme directrice. Elle m'orienta vers Jean-Charles Depaule, dont les écrits me paraissaient très éloignés de mon problème : il m'encouragea à creuser la question de l'honneur (mise en scène...) beaucoup plus que son revers, la *makhnatha*. Surtout, en même temps que Nanterre, je profitais de l'enseignement de sciences sociales de l'ENS, cadre privilégié dans lequel les chercheurs étaient plus accessibles à la discussion. Florence Weber notamment était très à l'écoute, en fait c'est surtout elle qui fit le travail de direction. Elle avait elle-même sa position quant à la réflexivité d'enquête (Weber, 1991), élaborée dans le cadre d'une sociologie de la France et très distincte de celle de J. Favret-Saada. Je me souviens notamment qu'elle avait annoté mon premier texte en rayant le mot « ami » pour le remplacer par « allié » : il s'agissait d'analyser les sources d'une « alliance d'enquête », non pas de m'apitoyer sur mes propres sentiments...

C'est l'adoption de cette forme-là de réflexivité d'enquête qui, en dernière analyse, a été l'origine d'un changement crucial de posture. Aussi me semble-t-il important d'en comprendre précisément les circonstances. Comme je l'ai dit, il est clair qu'ont joué la disponibilité de Florence Weber ainsi que le cadre plus prestigieux, et il faut dire aussi plus efficace, de l'ENS. Pour le reste, je me disais toujours jusqu'à présent que cette approche était bien pratique, qu'elle me permettait de « poser le mouchoir » sur les aspects les plus personnels de l'enquête. C'est sans doute vrai dans la mesure où, dès mon retour en France, la dimension affective de mes rapports avec les Yéménites était plus difficile à assumer. Mais ne pas chercher plus loin, c'est aussi un peu réécrire l'histoire, c'est considérer comme acquis le fait que, dès le début, j'avais « quelque chose à cacher »⁶⁵. Pourtant, comme je l'ai montré plus haut, c'est aussi l'opération de rédaction et d'objectivation sociologique en elles-même qui ont rendu une partie de mon expérience inassumable, en changeant la nature du *rapport moral* que j'entretenais avec Ziad. Car encore une fois à ce moment là (en novembre 2003),

⁶⁴ Suite à une de ces scènes, par un acte manqué, je quittais Sanaa sans savoir que Ziad allait y rester une autre semaine. En son absence je m'approchais de son quartier, dans une tentative pour mieux comprendre sur qui j'étais tombé, ou simplement pour desserrer l'étau de ce face-à-face. En ce sens c'est donc moi qui le premier ai fait rentrer le quartier dans l'histoire.

⁶⁵ Le lien avec le malentendu sur les blagues de Ammar H, qui précisément n'avaient « rien à cacher » (cf. B 2.2), me paraît significatif.

j'étais plutôt enclin à assumer cette dimension affective, et ce y compris dans la gestion de ma vie sentimentale.

C 2.2 Ménager une cohérence

Au moment où j'étais « tombé sous le charme » de Ziad, j'avais rédigé une lettre à mon amie dans laquelle je lui racontais tout cela. La rédaction en avait été difficile, pourtant elle était pour moi moralement indispensable : en l'écrivant, je formalisais les rapports que *devaient entretenir* ces relations distantes pour qu'elles ne soient pas concurrentes. Je m'appuyais sur les principes moraux qui régissent ces questions, à la fois en France et au Yémen : c'était une manière de négocier un compromis, exactement comme je le faisais dans le domaine spirituel. Par cette lettre je mettais « chaque chose à sa place ». Surtout je le faisais en connaissance de cause car je l'écrivais tout en étant au Yémen, où j'avais une perception réaliste de ce qu'étaient et devaient être mes rapports avec Ziad (c'est cette perception qui devait se brouiller à partir du moment où je me définissais comme homosexuel, fut-ce sans toujours y croire complètement). Ce compromis prenait notamment en compte la définition yéménite des rapports de genre, il la reconnaissait dans une certaine mesure. Je m'en souviens, je me faisais même la réflexion d'à quel point mon amie était là tout en étant absente : non pas que je me forçais à penser à elle tout en étant dans un monde d'hommes, mais parce que les interactions dans ce monde d'hommes lui ménageaient symboliquement une place. Ma relation de couple me définissait symboliquement, tout comme c'est dans une référence au foyer que se définit le statut des ouvriers exilés. Alors je disais à mon amie qu'elle était « ma bonne étoile » ; bien sûr elle n'était pas tout à fait rassurée, mais cela faisait partie de l'aventure que de parvenir à ménager ces rapports *en conscience*. Cette situation me confrontait à une responsabilité, et c'est la conscience de cette responsabilité qui donnait sens à mes actes : parce que je la portais, elle me définissait en tant qu'*homme*. J'insiste sur ce fait parce que j'étais alors une personne différente : en 2003 je vivais au Yémen en *m'engageant*, en conscience, les yeux ouverts.

Ce compromis, que j'avais élaboré dans les premières semaines de mon terrain, fut aussi le cadre de mes rapports avec Waddah. Ceux-ci ne le remettaient pas en cause, parce que cette relation se donnait d'emblée comme bien plus anecdotique : il ne serait jamais question de tout quitter pour Waddah, alors que la force de mes sentiments pour Ziad avaient violemment exigé une prise de position ferme et déterminée. En acceptant les avances de Waddah, je me mettais au défi d'aller plus avant dans le genre de transaction dont je pouvais faire l'expérience avec les Yéménites, à la découverte d'une bisexualité dont il était évident qu'elle faisait partie intégrante de la vie sociale. Je ne dis pas cela pour minimiser le désir que je pouvais avoir de ce genre de rapports, j'insiste simplement sur le fait que là encore, même dans la découverte enivrante d'une sexualité inconnue, j'avançais « les yeux ouverts » : j'avais bien sûr conscience que ce pas supplémentaire était plus « engagé », comme on dit en alpinisme, et je n'avançais que parce qu'il me semblait avoir les moyens de faire face, prenant en considération à la fois notre situation (Waddah et moi isolés à Sanaa, loin des manipulations de Ziad) et une certaine expérience du jeu relationnel qu'il me semblait maîtriser. J'ai effectivement su mener cette expérience, comme en témoignait le respect qui régnait dans nos rapports. Mais il était clair aussi que cet acte m'engagerait à plus long terme, et qu'il me faudrait « garder mon sang froid » le jour où je retournerai dans le quartier – ce qu'apprend aussi n'importe quel garçon yéménite. Si j'ai échoué sur ce dernier point, c'est plus largement que j'ai échoué à maintenir mon implication morale d'ensemble, notamment dans mes rapports avec Ziad.

Au moment du départ j'étais morfondu de reprendre l'avion, de quitter non pas Waddah mais cet univers de relations masculines, dans lequel je me sentais « vivant » : finalement je me plaisais assez dans cette ségrégation des genres... En toute honnêteté je pouvais même

souhaiter avoir une épouse qui mènerait elle aussi sa vie et qui respecterait la mienne, sans que nous soyons contraints à l'enfermement matrimonial fusionnel qui est la norme en France. Il y avait là une position de plus à assumer, position ô combien scandaleuse ! Pourtant il me semble que l'aventure n'avait d'intérêt qu'en assumant toutes ces positions.

J'ai quitté l'appartement de mon amie le lendemain du dépôt de ma maîtrise ; je voulais surtout repartir au Yémen, il y avait là une manière de l'assumer. Pourtant quelques semaines plus tard, je repartais avec une grande appréhension : je « ne sentais » pas le voyage. Entre temps, j'avais reformulé mon attirance pour le Yémen en termes d'homosexualité. A la base, il s'agissait simplement de remarquer mon attirance pour cette société masculine, mais j'en parlai à mes sœurs et à un petit cercle d'amis proches : fatalement ma confiance se transforma en justification (« c'était donc ça, *en fait*... »).

C'est surtout à ce moment-là que m'a manqué, il me semble, une réflexion moins partielle sur mon implication dans l'enquête. Florence Weber m'avait prescrit d'envisager les « places » que me ménageaient mes « alliés »... or cette démarche occultait une bonne partie de l'histoire⁶⁶. Même si je pouvais toujours évoquer l'honneur, la domination ou la symbolique sexuelle (et je l'ai fait), mon implication n'apparaissait jamais qu'en filigrane. Au fond, je crois que cette forme de réflexivité ouvrait la voie à une certaine « morale de classe »⁶⁷, plutôt qu'elle me donnait des outils pour y faire face. Car face à mes proches, d'une certaine manière, il me fallait renoncer au Yémen pour donner sens à mon homosexualité. C'est à partir de ce moment que j'ai développé un rapport d'étrangeté à ma première expérience de terrain. Il fallait me résoudre à l'idée que je ne m'y plaisais pas vraiment ; de fait mes terrains ultérieurs n'ont fait que confirmer cette idée... Le bonheur que j'y avais vécu était une illusion, le produit d'un fantasme que j'allais enfin pouvoir dissiper en assumant ma « véritable orientation sexuelle ». Domestiquer Ziad, c'était déjà un peu domestiquer ma (homo)sexualité...

Je suis retourné sur le terrain avec une définition beaucoup moins « idéaliste » de mon travail d'anthropologue : au lieu de faire de mes affects un outil de recherche, je les tenais pour des « motivations », lointaines et anecdotiques nécessairement. J'instaurais ainsi des rapports figés entre les « enquêtés » et moi : quoi qu'ils fassent, ils seraient « mes » enquêtés... J'y ai perdu un regard et une présence, un état de conscience et un sentiment d'implication morale. Jusqu'à aujourd'hui rien ne m'atteint, c'est ce qui fait la spécificité de mon existence au Yémen : j'y vis seul avec mes pensées, entouré d'un peuple que j'aime malgré lui. Je ne

⁶⁶ Dans ma reconversion, il était question d'investir l'héritage d'un deuil dans une démarche anthropologique, non pas d'aller régler mes problèmes ailleurs en prenant l'alibi de l'anthropologie. Au terme de ce premier terrain, j'avais effectivement le sentiment d'avoir *vécu*, d'être enfin sorti vers de nouveaux territoires, de m'être arraché à la contemplation nombriliste de mon deuil. Cette expérience, je sentais bien que cette réflexivité d'enquête ne la restituerait pas. Mais il fallait me plier à un principe de réalité et de rigueur scientifique : je n'ai jamais perçu ce compromis comme une trahison (à moi-même, à Ziad, à ce que j'avais vécu...). Pour tout dire, je crois que le fait que Florence Weber ait été une femme n'a pas été pour rien dans le fait que j'adopte aussi résolument son point de vue...

⁶⁷ La position de F. Weber était indissociable du contexte d'une société de classes, dans laquelle les rapports légitimes entre enquêteur et enquêtés sont cadrés par un appareil sociologique d'Etat. Ainsi, même si on socialise l'enquêteur pour lui donner une « place », on considère que cette place n'est qu'un arrangement incident : il n'y a pas instauration d'un lien social réel et négocié car les termes du contrat résident ailleurs. Les enquêtés sont sensés ne pas être dupes, en tant que citoyens, lorsqu'ils se savent observés par la sociologie : cela est indispensable à la légitimité sociale de la sociologie. A travers cette forme de réflexivité d'enquête, l'écriture sociologique entretient la fiction de la collaboration des citoyens avec l'appareil sociologique *en tant qu'appareil sociologique*.

Il me semble par ailleurs que c'est cette même morale qui fait l'autorité de l'injonction psychanalytique, qui m'ordonne de contrôler et de contraindre les effets de mon « inconscient », de tenir à distance la dimension « personnelle » de mon travail.

m'énerve pas même sur le frère de Khaldun, lorsqu'il essaie les sonneries de son téléphone pendant que l'on écoute les infos... L'ethnographie est un bon alibi ; j'accepte tout, bien sûr : le bruit, les gaz, le soleil, accroupi sur le trottoir du rond-point... La pièce de Ziad sans carreaux aux fenêtres, qui donne sur une petite décharge et un atelier de carrosserie, livrée aux courants d'airs chargés de poussière, de puanteur et de bruit. A vrai dire j'aime ce bruit et ces petits désagréments qui m'entourent : j'y dors, j'y fais des grâce-matinées, bercé par ces courants d'air... J'accepte la puanteur du *dukkan* de Ammar, le manque d'intimité quand on y fait ses besoins derrière un muret. J'y dors bien : endurer les puces, même, passe pour un effort pour me faire accepter (comme si c'était le problème), ou peut-être de m'accepter moi-même... D'ailleurs Ammar est adorable : à chaque fois qu'il m'appelle « Mansour le Qadasi » ça me fait plaisir, c'est comme une récompense : je suis sur la bonne voie ! Je le gratifie en retour par une estime d'Occidental, de toute ma « sincérité »... Mais tout cela n'est qu'un marché de dupes.

Le problème est que ma « sincérité » est la seule chose à laquelle je puis me raccrocher : incapable d'entretenir ou même de soutenir des rapports d'hospitalité, je fuis sans cesse vers là où l'on ne m'attend pas. Plus je descends vers la marginalité, plus la distance sociale me permet d'y croire encore, plus il est aisé d'avoir ma « place » sans la négocier. Même la discussion avec les Yéménites s'est transformée en un dialogue intérieur : j'entends la phrase, je la marie avec mes idées du moment, je laisse sortir des réflexions à voix haute et essaie, éventuellement, de les expliciter. Mon entourage trouve ça bien tordu et abstrait : je reste principalement un objet de curiosité.

Il y a deux ou trois mois, je réalisais que je ne regardais pas les gens dans les yeux en parlant ; cela devint la « bonne résolution » du moment, le temps d'une soirée. Mais regarder les gens dans les yeux s'avérait terriblement angoissant. J'avais l'impression de me noyer dans ces yeux, de me mettre terriblement en danger : « branché » sur ce regard, il me passait des idées par la tête... et je savais qu'il pouvait les lire dans le mien. Par exemple je discutai avec un adolescent du quartier, bon élève et sérieux, mais qui riait beaucoup quand je l'appelais *kabsh*... Ce soir là je sentis quelque chose d'extrêmement séducteur chez ce garçon : derrière ce regard, je l'apercevais mettre à l'essai ses jeunes capacités séductrices, tout en jouant l'innocence, bien à l'abri derrière des conditions sociales qui le protégeaient. Par la même occasion, je réalisais que ma position pouvait passer pour ambiguë : je prenais soudainement conscience des autres regards, ceux de la société citadine... Sous le regard de ce garçon je refaisais l'expérience de la honte, mais d'une honte-panique. Il était beaucoup plus facile de tourner mon regard vers la rue, comme si je me parlais aussi à moi-même, en toute « sincérité ».

C 3 Vers une perception de l'entre-deux

C 3.1 La sociologie comme contenance

En arrivant au Yémen cette année, j'ai découvert que les échos de mon coming-out étaient arrivés jusqu'à Taez⁶⁸ : il y circulait la rumeur que je m'étais marié avec un « nègre »... Lorsque quelque chose d'aussi honteux se transforme en une information (pseudo) officielle, c'est sans doute toujours sous une forme caricaturale, ou *structurelle*. Aussi ces rumeurs ne prêtent-elles pas à conséquence : me voyant de retour on me demandait toujours si je m'étais marié, et c'est là à peu près tout. En m'intéressant à ce concept de *makhnatha*, par le biais des boutades des commerçants, j'ai compris à quel point cette suspicion était vague et labile, de l'ordre du sentiment plutôt que de la sanction.

⁶⁸ Il faut dire que des Yéménites m'avaient entendu raconter, enthousiaste, que le Yémen m'avait rendu homo ; il y avait là un « scoop » trop beau pour ne pas être répété.

En réalité, s'il pèse sur moi une réputation de *makhnouth*, c'est bien plus à cause de ma posture et de mon comportement au quotidien qu'à cause de tel ou tel épisode : cette manière de ne pas assumer, de fuir l'interaction de face-à-face, renvoie à une certaine lâcheté qui correspond bien au concept de *makhnatha* ou à celui de *rakhwa* (littéralement « mou »). L'incertitude et le malaise que j'entretenais, sans cesse *préoccupé* par mes doutes et mes questions, se sont traduits par un caractère lunatique qui a pesé dans mes relations les plus privilégiées. J'ai fait à Ammar H la confidence de mon homosexualité faute de savoir affronter l'ambiguïté de notre propre relation, parce que je ressentais chez lui quelque chose que je formulais comme une « homosexualité refoulée » : c'était indéniablement un « coup tordu », relevant de ce qu'on appelle ici la *makhnatha*. Il en est de même pour mon comportement avec Ziad, que je renvoyais sans cesse à sa situation, comme une infirmière, plutôt que de respecter et d'assumer le fait qu'il ne me « sentais pas », que peut-être je lui faisais peur, et que c'était à moi de changer de comportement. On peut parler aussi de malentendu, car mon affection passait chez Ziad pour le signe d'une *makhnatha* particulièrement vicieuse. En 2003 avec les jeunes qui se gargarisaient de m'avoir mené en bateau, nous ironisions sur « les aventures d'un garçon candide dans un traquenard » (*'arta fi warta*) ; Ziad l'année suivante retournait la formule et déclarait que, sous des apparences candides, j'étais moi-même un « traquenard » (*warta fi 'arta*).

Ce que l'on peut retenir de l'autoanalyse que j'ai menée ici, c'est à quel point sociologie et homosexualité sont intrinsèquement mêlées dans les facteurs qui m'en ont fait arriver là. De fait lors de ma première expérience j'avais acquis la conscience d'un antagonisme sociologique central, mais surtout j'en avais fait l'expérience à mes propres frais, en mon *nom propre*. Jusqu'à présent cette expérience me définit socialement, au-delà de ma qualité de « Français » : aux yeux de la plupart - et je ne peux simplement pas l'ignorer - je suis « celui qui est arrivé dans tel quartier et qui en est sorti... ». Même si je m'acharne à nier l'allusion sexuelle, je ne peux simplement l'ignorer. Jusqu'à aujourd'hui, lorsque Khaldun ou Lotfi me demandent où j'étais et que je réponds : « Aujourd'hui j'étais au-dessus dans le quartier... » je sais par expérience que ce n'est pas une phrase comme les autres : dans ma conscience un courant d'air, une porte s'entrouvre que je referme aussitôt. De même lorsque je parle de Ziad : je peux toujours penser qu'il n'y a rien à dire et rien à cacher, il est tout de même indéniable que le doute m'habite. Le doute m'habite, les autres le sentent et me le font sentir, si bien que le doute m'habite... Il y a là un cercle vicieux que je ne peux simplement pas balayer d'un geste de la main, précisément parce qu'il est partout et nulle part : ce n'est pas que le quartier me considère *makhnouth*, ce n'est pas non plus que je fantasme cela, seulement je doute. Je suis *makhnouth* de ce simple fait.

Ce n'est donc pas comme si les circonstances de mon arrivée dans le quartier marquaient mon identité sociale d'un stigmate indélébile : pour comprendre la persistance de ce malaise, il faut comprendre la manière dont cette identité m'implique dans l'interaction (je trouverai sans doute matière à réflexion dans les « stigmates » de Goffman...). Il ne peut y avoir d'interaction sans le préalable d'une identité ; aussi la précision d'identité apportée par l'interaction ne vient-elle pas simplement s'ajouter : elle *s'articule* nécessairement à l'identité préalable. Si un individu me rencontre pour la première fois et que, comme on peut s'y attendre, il m'invite à qater, il ne formulera pas sa proposition de la même manière selon l'identité sociale qu'il m'attribue. Notamment, une invitation à qater s'accompagne toujours implicitement d'une excuse vis-à-vis de ceux auxquels on se propose de « m'enlever ». L'invitation exige quelque chose d'une transaction par-dessus ma personne, elle établit une complicité « sur mon dos ». J'adore qater mais, je l'avoue, je *déteste* me faire inviter.

Comme toute personne confrontée à ce genre de malaise, j'ai élaboré des justifications : je me disais toujours que ces Yéménites n'en avaient qu'à ma qualité d'étranger, qu'ils ne m'invitaient que pour faire de moi un hôte de prestige. Ces invitations intempestives m'irritaient, elles alimentaient le sentiment persistant de ne pas être *reconnu* pour moi-même. Précisément d'ailleurs, tout le malentendu dérivait de ce problème de la « reconnaissance ». Mais chez moi cela alimentait une interrogation d'ordre *classificatoire* : étais-je condamné à être un étranger ? Pouvais-je me faire respecter sur la base d'une « indigénéité »⁶⁹ toute relative ? A partir du moment où je disposais d'outils pour « m'orienter » socialement dans la ville, je n'étais plus tout à fait un étranger ni tout à fait un hôte. C'était comme si j'avais acquis un statut de travailleur « en contrat local », plutôt sociologue qu'anthropologue. J'avais la sensation, très subjective, que la contemplation de la société me donnait une *contenance*.

Cette manière de chercher la sécurité en se donnant une contenance, n'y a-t-il pas là quelque chose d'universel ? Peut-être pas pour tout le monde... ; moi en tout cas, à l'école primaire, j'étais de ceux qui ressentaient un certain soulagement quand venait la fin de la récréation : sous l'autorité de la maîtresse, je saisisais bien mieux les règles du jeu. Cette année, j'ai souvent eu des réminiscences de mes traumatismes d'école primaire. J'étais un enfant doué et colérique : on m'aimait bien mais je faisais souvent l'unanimité contre moi : je rentrais alors dans des colères noires et finissais par pleurer. Ma mère me disait « tu n'as qu'à *ne pas les écouter*... ».

C'est exactement en ces termes que Marwan évoque le problème de la *makhnatha*. Il fustige sa belle sœur parce qu'elle sur-protège son neveu : « Plus tard, quand il sortira, il ne saura pas se défendre. Il deviendra celui qu'on traite de 'ash'ush... ». C'est également en ces termes que Marwan et ses frères (dont Khaldun et Lotfi) se défendent lorsqu'on leur reproche de m'avoir enseigné la *makhnatha*. Ce n'est donc pas un hasard si j'ai fini par être adopté par cette fratrie, et je ne suis pas le seul : c'est aussi le cas de Na'if, jeune homme doux et calme, aux traits particulièrement gracieux, qui a sans doute trouvé là une quiétude qui lui manquait dans sa propre communauté⁷⁰. Il faut cependant insister sur le fait que cette posture est peu répandue à Tazé : elle passe pour une spécificité des gens d'al-'Abous, région réputée de loin la plus « ouverte », et a évidemment à voir avec leur proximité du port d'Aden et leur familiarité de la vie urbaine (le grand-père de Marwan était marchand à Marseille sous l'occupation...).

On peut comparer aux ressortissants de Qadas, que j'ai beaucoup fréquentés à travers Ammar H : de leur propre initiative, jamais ceux-ci ne m'auraient appris la moindre insulte... Ceux-ci sont aussi plus méfiants à l'égard des ressortissants d'autres régions qui leur paraissent suspects. Au sein d'une société qui, globalement, met « dans le même paquet » vulgarité et « vraie *makhnatha* », les gens d'al-'Abous se distinguent par une perception qui va au-delà des apparences : « Oui, c'est vrai, Lotfi fait dans la bâtardise (*maznawa*) : il boît, il a des petites amies et il ne s'en cache pas... Mais tu peux lui faire une confiance sans borne. » Dans leur perception de leur entourage, les 'Absis font référence à des qualités personnelles diversifiées : la franchise (*sarih*), la bonté (*tayyib*), et non simplement le caractère « respectable » (*muhtaram*). Sortir la *makhnatha* de l'occulte, fut-ce sur le mode de la dérision, c'est rendre possible l'élaboration de nuances dans l'appréciation de l'altérité. On s'éloigne ainsi d'une lecture du monde social dans laquelle l'identité va de soi (et ne fait donc

⁶⁹ Cette problématique de l'indigénéité a indéniablement joué un rôle crucial, car tout mon malaise s'y trouvait résumé. C'est sans doute la raison profonde pour laquelle je me suis tant accroché à ce quartier. Bien que cela eut sans doute été bénéfique, en sortir me faisait peur.

⁷⁰ Na'if est originaire de Ba'dan, près de Ibb, et tient le magasin de vêtements voisin. Alors que je le fréquente depuis trois ans, je viens seulement de comprendre son profil, et surtout j'en fais l'expérience dans mes rapports avec lui. Par exemple lors d'un match de la coupe du monde : « Comment ?! Tu es pour l'Espagne et pas pour la France ?! Toi ?!... » est une remarque de ma part qui l'a un peu crispé... Jusqu'à ces derniers jours, je ne sentais pas ce genre de choses, je n'en assumais rien. Autant dire que je suis un peu revenu à la vie...

pas l'objet de commentaires), dans laquelle toute ambivalence identitaire est perçue comme suspecte. D'ailleurs la dérision n'est-elle pas en elle-même une manière de se donner une contenance, tout en dynamitant les évidences du sens commun ?

C 3.2 Par delà langue et culture : la dimension cognitive d'un décalage

Beaucoup de jeunes, aujourd'hui à Tazé, sont en avance sur leur temps. Certains de ces jeunes ont eu la chance de trouver leur place dans une jeune institution, et de grandir avec elle. Ammar H en est un cas exemplaire (cf. plus haut B 2.2) : rentré à l'université de Tazé peu après sa fondation en 1996, il postule en ce moment pour partir étudier aux Etats-Unis. Qu'est-ce qui distingue Ammar de son frère Shakib, qui a repris l'épicerie familiale ? Je dirais que Ammar passe son temps à se chercher une contenance, tandis que Shakib réalise parfaitement l'ethos associé à sa région d'origine, Qadas. Ammar est angoissé et lunatique, son rire est nerveux et aigu. Shakib veille sur l'épicerie : il a le regard franc, il rit dans sa gorge, avec une certaine suffisance. Y compris dans le domaine politique, Shakib a quelque chose d'extrêmement conservateur. Sa personne se confond avec une institution urbaine établie, l'épicerie communautaire, celle où l'on vient quotidiennement, où arrivent les nouvelles du pays, celle où l'on passe déjeuner avec des cousins avant de repartir qater ailleurs. En dépit d'un caractère jovial, la sociabilité de Shakib reste dans les frontières de sa communauté. Il coexiste de manière cordiale avec ses voisins commerçants, tout en les considérant comme des « bâtards » (zanwa) qui passent leur temps à s'injurier.

La concurrence entre les deux frères s'est établie selon un alternative fondamentale, dans laquelle c'est le second qui a fait le choix de la continuité. Sans doute au cours de l'enfance, Shakib s'est toujours conformé inconditionnellement aux instructions du père pour s'affirmer malgré l'ombre de son frère aîné ; Ammar s'est finalement trouvé de plus en plus marginalisé par son esprit d'opposition. Aussi a-t-il trouvé dans l'université un moyen de sauver la face : « Maintenant que je travaille à l'université, ça va, ils ont une certaine considération ». Aujourd'hui c'est indéniablement Shakib qui jouit de la plus grande légitimité auprès des Qadasis du quartier. Ammar est finalement assez isolé : en dehors de son amitié fusionnelle avec Walid, son camarade de promotion, le milieu de l'université où il s'investit ne compense pas totalement la marginalité dont il souffre. Ammar est étranger à lui-même⁷¹, et cela se ressent dans la gestion de sa vie affective. Bon nombre de ses amis, dont moi-même, lui reprochent son manque de constance : « Parfois c'est comme s'il ne me connaissait plus... ». Walid, son ami intime, partira dès cette année pour les Etats-Unis ; aussi ces derniers temps s'est-il absorbé totalement dans la préparation du Teufel, afin de pouvoir postuler lui-aussi à une bourse de l'ambassade américaine.

Quelque part, il fallait bien que des gens comme Ammar se cherchent une contenance dans l'université, pour que l'université elle-même acquiert une contenance... Il fallait bien que Ammar « tombe amoureux » de Walid. Il fallait bien qu'à travers Walid, Ammar tombe amoureux de l'université. Mais il faut aussi garder à l'esprit qu'aujourd'hui à Tazé, il n'est pas tout à fait *naturel* de s'enthousiasmer pour l'université.

Le rond-point du Hawdh rassemble aussi bon nombre de ces jeunes « en avance sur leur temps » mais ceux-là restent sur le trottoir, faute de trouver leur place dans des institutions et des lieux sociaux qui n'existent pas encore. Parmi ces jeunes citadins, terriblement futés et donc terriblement blasés, un me plaît particulièrement (même si cette année je n'ai pas trop eu l'occasion de bien le connaître). Avec son regard ironique, Khaled regarde les hommes de

⁷¹ Cela ne le rend pas plus indulgent envers la bande de Lotfi : comme il passe peu de temps dans la boutique, il a rarement affaire à lui, si bien que sur cette question il reprend simplement le point de vue de sa communauté. Mais dans son cercle d'ami les gens de Qadas ne sont absolument pas prédominants.

peine et s'exclame : « Ce peuple... Regarde moi ça ! On demande un ouvrier, y'en a 20 qui se pressent derrière... ». C'est dit sur un ton énigmatique, indéfinissable : ce n'est pas une moquerie, ce n'est pas du mépris social, c'est juste un jeune homme qui n'a rien d'autre à faire que d'être ouvrier mais qui aime regarder le spectacle des autres ouvriers, pour en faire des « mots d'esprits » que peut-être lui seul comprend. Mais c'est bien sur le rond-point, dans ce cadre de socialisation extrêmement spécifique, que s'élabore une culture urbaine de l'espace public... à laquelle Ammar ne participe pas.

Le cas de Ziad est encore d'un autre ordre. En se passionnant pour la comptabilité, il s'est d'abord trouvé dans une démarche similaire à celle d'Ammar. Sauf qu'à la différence d'Ammar et de la plupart de ses camarades, Ziad avait au préalable mis une croix sur une carrière de « citadin débrouillard ». C'est au fond cette particularité qui fait son décalage dans le monde de l'entreprise, et c'est aussi elle qui lui ferme l'accès à d'autres perspectives : Ziad ne se résout pas à sortir de chez lui, à la rencontre de toutes ces opportunités qui se jouent dans l'espace public. Son avenir se réduit à une embauche bien improbable, dans l'un de ces postes qui le valoriseraient suffisamment à sa hauteur, les seuls auxquels il envisage de postuler.

A travers ces différents cas, on touche la question fondamentale qui se pose pour un anthropologue travaillant à Taz. Ce pays connaît un développement dont le caractère brutal est peut-être sans équivalent dans le monde arabe : à partir d'une certaine date, à travers le commerce et l'émigration, il se retrouve soudainement en contact avec l'économie de marché mondialisée. On est loin du caractère « adiabatique », comme on dit en physique⁷², d'un développement occidental centré sur l'Occident, où les dimensions économiques, sociales et culturelles évoluent de manière concertée, sans jamais trop s'éloigner d'un rapport d'équilibre et de réciprocité. Ici à l'inverse, des ensembles culturels sont soudainement mis en contact avec une rapidité telle que sont vite dépassés les rapports de domination et d'échange traditionnellement institués, n'ayant pas le temps d'évoluer. Cela est évidemment facteur de désordre, d'*entropie* si l'on veut, ou encore de *makhnatha*. Ce n'est pas un hasard si tout semble se jouer autour de relations individuelles, et non dans une confrontation de collectifs (qui ne survivent pas à la transformation). D'ailleurs même les phénomènes de bandes sont rares : ils se limitent au cas singulier - et ancien ! - du quartier d'al-Gahmaliya (cf. note 28) et à celui, tout aussi spécifique, des « bédouins » (cf. note 45). En dernière analyse, c'est cela qui fait la pertinence d'une lecture en termes de « sodomie ». La désertion des pères de familles, qui s'en retournent au village, dit bien à quel point ils sont incapables de faire face à cette situation : cela est évident pour tout le monde, « c'est qu'ils ne maîtrisent pas la *makhnatha* »... Sur ce rond-point livré aux jeunes générations, un autre ordre culturel se met en place qu'il nous faut saisir. Or celui-ci va de pair avec un autre ordre de l'interaction, spécifique à cet état d'aliénation culturelle. Et je crois tout à fait pertinent d'engager une réflexion dans ce sens en lien avec ce qui a été écrit sur l'homosexualité. Certes, l'affirmation relève un peu du « sensationnel », mais après tout c'est bien ce que disent les Yéménites eux-mêmes : les dispositions qu'ils engagent dans leur perception de la société citadine sont sans doute analogues au « *gaydar* » que développent les homosexuels parisiens pour identifier, parfois malgré eux, les homosexuels.

Même si ces derniers temps j'ai surtout profité de la camaraderie joyeuse des autres Qadasis, je me sens très proche de Ammar. Je m'identifie totalement à sa démarche, plus d'ailleurs que

⁷² Si l'on baisse très progressivement la température d'un mélange de sucre et d'eau, on obtient des cristaux de sucre (c'est aussi le principe de préparation des gelées en poudre). Si la baisse de température est brutale (non-adiabatique), le résultat est plus anarchique...

pour Ziad : ma propre histoire est extrêmement similaire, lorsque qu'à travers Mohammed Amine, il y a sept ans, je tombais amoureux du monde arabe. Je sais aussi combien ce fonctionnement peut se révéler aliénant car, à partir du moment où cela est possible matériellement, cette quête peut conduire à une désocialisation en chaîne. Dans mon cas personnel, ma fuite vers le monde arabe a rendu possible ma fuite de la physique vers les Sciences sociales⁷³, qui elle-même a rendu possible une fuite vers l'homosexualité. Or tous ces refuges ne sont pas toujours synonymes de socialisations alternatives. Dans le fonctionnement institutionnel actuel des sciences sociales, le DEA et plus encore la thèse sont des moments d'extrême solitude⁷⁴ : à chaque retour sur le terrain, j'ai surtout eu du mal à reprendre pied après des mois de vie solitaire plongé en permanence dans mes réflexions⁷⁵.

Au passage, il me faut préciser que dans mon cas (parce que je fais partie de ces homos qui « s'ignoraient » dans leur jeunesse) l'homosexualité passe indéniablement pour l'aboutissement d'une *carrière*, au sens de Becker : on apprend à l'aimer comme on apprend à fumer du hachisch, en lien avec une certaine socialisation. Mais dans mon cas cette carrière s'est effectuée à la fois au Yémen et en France. L'importance de la socialisation était moins évidente car, vue de France, une socialisation au Yémen n'est pas de l'ordre de l'intelligible - ce notamment pour mes proches, dont le regard joue nécessairement dans la manière dont je me perçois. Du fait d'avoir adopté une conception restreinte de la réflexivité d'enquête, j'ai eu tendance à analyser ma vie affective au Yémen comme on analyse les rêves, comme si ce qui s'y déroulait n'était que le produit d'un « inconscient ». Une des premières choses dont j'ai pris conscience cette année, c'est à quel point il me minait de vouloir écrire à mes proches les mails collectifs dont j'avais pris l'habitude les années précédentes. Ce que j'ai pu finalement faire cette année, au prix d'un isolement total, c'est reprendre possession de cette socialisation qui m'était devenue étrangère. C'est seulement il y a quelques jours que j'ai pu écrire cette auto-analyse sous cette forme, me remémorant notamment comment, sans en avoir forcément conscience, je m'efforçais de « ménager une cohérence ».

Le « *makhnouth* », je crois, est d'abord celui qui ne sait pas qui il est, et c'est pourquoi il était si crucial pour moi de comprendre. La cohérence qu'il s'agissait de retrouver est celle que j'engage dans l'interaction. A travers les situations sociales dont j'ai étudié le mode de négociation, on comprend que celles-ci me renvoient directement à ma propre sexualité, parce qu'elles impliquent toujours un présupposé hétérosexuel. Mais bien au-delà, et plus profondément que la question de l'orientation sexuelle, le problème est d'aborder l'interaction sans attendre que celle-ci me définisse, sans espérer qu'elle donne sens à ma présence. En France, le sentiment « d'être compris » joue un rôle crucial dans l'interaction. Avant toute chose, j'attends de mon interlocuteur qu'il se mette en position de me comprendre, car il y a là une forme de respect. Au Yémen, je ne peux pas considérer cela comme un préalable à l'interaction, pas seulement à cause de la distance culturelle.

Il me semble qu'il y a dans l'amitié de Ammar et Walid quelque chose de fondamental : à l'opposé des relations plus « fraternelles » qu'entretient Shakib, l'amitié est ici un *médiateur*

⁷³ Pour compléter le tableau, j'ai réalisé ces derniers temps que ma désaffection pour la physique était la conséquence directe d'une autre amitié passionnelle (la troisième...) : l'année qui a suivi la mort de mon père (j'avais laissé tomber l'arabe), en deuxième année de prépa, Brice était mon ami intime et nous sommes rentrés ensemble à l'ENS au département de physique. Mais au cours de l'été de notre intégration, sans qu'il y ait de véritable dispute, quelque chose chez Brice a rendu impossible notre relation : par la suite il devint sournois et provocateur, et pris peu à peu ses distances. Je passais cette première année d'école dans une grande solitude, dont me sorti le groupe des arabisants de Houda Ayoub (voyage linguistique au Yémen en 2001).

⁷⁴ Dans une ville de province comme Marseille, la vie des homosexuels (qui d'ailleurs se déclarent plutôt « bi ») ne débouche pas sur la constitution d'un « milieu ». J'ai ressenti cette absence d'autant plus durement que mon déménagement coïncidait avec une période de crise dans mon travail (suite à mes impasses de DEA).

⁷⁵ Même en prépa, je ne travaillais pas autant que depuis ma maîtrise d'ethno. Cela n'est pas efficace pour autant si je ne sais pas où je vais à cause d'un déficit de socialisation.

de la relation d'un individu au monde social et à ses institutions. Walid peut être largement étranger à Ammar par sa culture et son caractère, leur relation repose sur une posture partagée, quelque chose proche du *contrat*. Or l'évolution qui se joue là, il me semble, est celle qui rend possible l'homosexualité (ou du moins celle dont j'ai fait l'expérience). Précisément parce qu'elle surmonte résolument une distance culturelle, la relation de Walid et Ammar est relativement insensible aux égards explicites du respect et de l'amitié, ceux qu'en France on dévalue en les taxant de « formels ». Il y a déjà là une manière « d'aimer les gens par-dessus leur tête » dans cette relation affective où ce que fait l'autre a moins d'importance. Plus on avance sur cette pente, plus les limites de l'interaction deviennent floues : il n'est plus question d'interagir dans un simple face-à-face⁷⁶ mais de sentir, au-delà des mots, la présence réconfortante de l'autre. On développe ainsi un rapport d'étrangeté à la culture : les mots perdent de leur évidence, à mesure que les locuteurs deviennent étrangers les uns aux autres. Pour aller au-delà de cette opacité, l'interaction exige une sorte de foi en la « présence » de la personne qui est en face, au-delà des mots qu'il utilise et des plis de son visage. L'interaction change de nature, les deux personnes s'efforcent de *communier* par mots interposés, par-delà la pauvreté du langage : on s'échange des mots comme on pointerait des objets, isolé dans une province chinoise, pour essayer de se faire comprendre. Les mots ne servent que comme médias dans un système d'allusions : on sort de l'échange, au sens anthropologique, pour entrer (peut-être) dans une gestion « informationnelle et affective », portant sur la nature de la relation.

Pour me défendre de tout « cognitivisme », je dois insister qu'au-delà de l'interaction il est ici question d'un rapport à la structure sociale se posant sous la forme d'une alternative fondamentale. Si je suis à l'aise dans ma culture, dans la place que celle-ci me ménage et dans les perspectives de progression qu'elle me fait miroiter, alors je joue le jeu social selon ses règles instituées, par l'échange de ces mots et de ces « égards » sur la valeur desquels je n'ai aucun doute. Les mots servent ici à exprimer une position sociale (sens que Leach donne au mot « rituel »). Si au contraire l'idée que je me fais de ma place entre en contradiction avec les mots de ma culture, alors je m'accroche *en conscience* à ce statut auquel je prétends, au-delà de l'évidence des mots. En somme même si l'étude du rapport aux mots de la langue peut relever des sciences cognitives (j'imagine), il n'est que l'expression d'un rapport à la structure sociale et aux rapports de domination inscrits dans ces mots⁷⁷.

Peut-être au Yémen on sort rarement de cette alternative structurale, qui n'est jamais qu'une manière ou une autre de jouer le jeu social. Mais en France l'organisation sociale autorise à aller beaucoup plus loin. Dans une situation de désocialisation et de décalage croissant, le rapport d'étrangeté se creuse selon une inflation inéluctable car les mots ne suffisent jamais à combler le fossé. Les mots s'usent, perdent de leur pouvoir évocateur, et après eux les gestes et les regards (et jusqu'aux pratiques sexuelles). Finalement il est plus facile de s'attacher aux mots eux-même, ou aux concepts : je ne cherche plus une certaine personne, mais les traits qui m'émeuvent (c'est ce qu'on appelle le fétichisme, n'est-ce pas ?). Notamment il est plus facile d'aimer le « monde arabe » que d'aimer un ou une Arabe⁷⁸...

⁷⁶ Au début de ce texte, écrit il y a quelques mois, je supposais que mon problème était d'être trop dans un « face-à-face » et j'aspirais à être plus « à côté », dans un rapport de complicité. Cette manière de poser les choses était, en elle-même, très révélatrice du problème. J'utilise ici le terme « face-à-face » dans un sens très différent, lié à l'ethos de l'honneur.

⁷⁷ Je songe aussi à la manière dont les voyous d'al-Gahmaliya inventent un rapport de domination en créant le mot '*ash'ush*, et comment les jeunes commerçants réagissent en *ritualisant* son usage, pour en faire une sorte de politesse.

⁷⁸ Dans le contexte de l'agonie de mon père, Mohammed Amine ne pouvait pas toujours assurer... La méthode d'arabe que je gardais en poche me permettait, dans le RER ou dans les moments d'attente, de m'absorber dans l'atmosphère *indicible* de cette relation, malgré les « insuffisances » de mon ami... Par ce subterfuge, j'ai un peu ouvert la boîte de Pandore...

Sous ce mode de communication, la norme perd de son caractère injonctif (c'est aussi ça qui permet que j'en sorte...). Je perds la conscience du regard des autres, et aussi le sentiment de honte. Dans ces conditions, il est difficile de participer à la vie sociale car je ne « renvoie » jamais ce qu'il faut. Je ne comprends simplement pas ce qui se passe, et ce n'est pas un problème linguistique : je ne *sens* pas la dimension affective ou morale des situations.

Pour explorer la dimension cognitive de l'évolution que je pointe ici, j'ai commencé à trouver des outils⁷⁹ grâce à ma rencontre avec Marwan : les techniques NLP de développement de la personnalité insistent notamment sur la capacité à communiquer avec l'autre, à sortir de son propre point de vue, à surmonter la distance culturelle, etc. De fait les techniques NLP m'ont énormément aidé dans mes progrès pour reprendre pied dans le jeu social : ma recherche sociologique prenait soudain aussi la forme d'une expérience sensible, pour m'efforcer d'être présent aux relations (écouter le « cerveau caché » - *al-'aql al-bâtin* - qui parle lui aussi)... plutôt que de me donner des airs de « mec » ou de refuser systématiquement de prêter de l'argent ! Dans mes réflexions sur le respect, l'honneur, le désir ou la complicité, ces techniques⁸⁰ ont constitué une porte de sortie par rapport aux alternatives dans lesquelles j'étais piégé. Si j'ai pu reprendre possession d'un « fonctionnement » que j'avais perdu, si j'ai pu retrouver le sens que je lui donnais (par exemple sentiment de ménager une cohérence), c'est parce qu'au préalable j'ai trouvé là les outils pour mettre mes propres sens en observation, pour maîtriser et explorer d'autres manières d'entrer en interaction. A posteriori, je me représente mon problème comme une « myopie de l'interaction », comme si j'étais trop focalisé sur le regard, ou sur la « présence », aux dépens des mots et des gestes dont ma conscience reste dans le flou.

Un des signes par lequel se trouve avéré mon enfermement dans une certaine « fréquence » d'interaction, c'est à quel point j'ai pu m'entendre spontanément avec Mohammed Ali, l'« informateur silencieux » à qui j'ai dédié mon DEA sans trop savoir pourquoi. Ce que je comprends maintenant, c'est que lui aussi est sans doute confronté à une problématique similaire : Mohammed Ali a totalement rompu avec son milieu d'origine il y a trois ans, suite à une affaire de corruption au poste que son père lui avait confié dans un gouvernorat du Nord du pays. Or selon lui il n'était au courant de rien : ses collègues l'ont « trompé »... Si Mohammed Ali n'a pas fait valoir son innocence et a préféré fuir, c'est manifestement que dans cette affaire il s'est retrouvé en position de *makhnouth*. C'est aussi comme ça que mes amis commerçants le perçoivent, bien que toujours implicitement. Même pour moi, à partir du moment où je m'autorise à faire ce genre d'observations, cela fait partie des choses que je « sens ». Ainsi, bien qu'il ait changé radicalement de milieu, bien qu'ici peu de gens sont au courant de cette affaire, Mohammed Ali reste sur le rond-point depuis trois ans, incapable de

Cette histoire informe aussi mon propre « rapport à la langue ». A l'origine la langue arabe n'était pas un moyen de communication : elle était un langage de *formules magiques* par lesquelles, véritablement, je m'échappais. Je développais pour elle un goût d'ordre sensible, voire *corporel*, notamment pour ses lettres que je m'exerçais à émettre : le *qaf*, le *râ*, le *hâ*... A présent que je me réconcilie avec le Yémen, il me semble que je pourrais réanimer ce goût et le réinvestir dans la lecture du Coran, pour tenter de goûter et comprendre ce rapport au texte, ou dans les chansons d'Oum Kalthoum. Car je fais du chant, et d'ailleurs le premier signe de mon « retour à la vie » a été un extraordinaire développement de ma voix... Il me faut creuser, d'une manière générale, le rapport entre honneur et parole !!!

⁷⁹ Outre les théorisations de « l'intimité culturelle » qu'il me faudra explorer, j'ai pensé que de retour en France je pourrai en discuter avec Frédéric Jouliau de l'EHESS Marseille, dont les cours me plaisent beaucoup (notamment sur les questions d'épistémologie) et qui a une double formation en anthropologie et en éthologie.

⁸⁰ Dans les semaines qui ont suivi cette rencontre et le stage dont j'ai profité, je passais beaucoup de temps à m'observer penser, à m'observer sentir. La nuit, je crois avoir utilisé des techniques proches de l'hypnose qui me permettaient d'entrer dans d'autres états psychiques. En lien avec mes réflexions sur l'homosexualité et l'hétérosexualité, j'ai ainsi pu sortir un matin avec la posture de « l'homme qui a fait l'amour avec sa femme toute la nuit », et en observer les effets dans l'interaction... D'une manière générale, je ne vois aucune raison de ne pas introduire cette dimension dans l'observation ethnographique.

progresser dans la profession, incapable d'améliorer sa situation. Il est un homme détruit dans son être. Nous jouissons lui et moi d'une complicité profonde⁸¹, et pourtant je sais que même pour moi il m'est difficile de lui faire confiance : récemment je le laissai seul un matin dormir dans mon appartement, en décidant de lui faire délibérément confiance. Mohammed Ali s'est montré digne de cette confiance, pourtant toute la matinée je n'ai pas réussi à avoir l'esprit tranquille : je réalisais soudain que je ne connaissais pas Mohammed Ali, que je n'avais aucune raison de le penser honnête, etc. Car jamais Mohammed Ali ne s'est affirmé digne de confiance, jamais même il ne demande qu'on lui fasse confiance ; sans doute profondément il n'a pas confiance en lui-même. D'ailleurs Mohammed Ali ne prie pas : « Là, avec mes habits d'ouvrier, je ne peux pas : pour aller à la mosquée, il faut être propre... » Effectivement en ce sens, la sanction de *makhnouth* équivaut à un statut d'inexistence sociale. Mais cela commence par une inexistence à ses propres yeux, parce qu'il n'assume pas sa propre personne dans les transactions sociales. Le besoin de « se chercher » ailleurs, comme Mohammed Ali sur le rond-point, est symptomatique d'une forme de *déchéance*, d'un rapport d'étrangeté à sa propre culture et, partant, à sa propre nature. Le *makhnouth* est étranger à lui-même : c'est cet état psychique qui est figuré par le statut de « sodomisé ».

Même si elle peut être utilisée sciemment pour se donner une certaine respectabilité, la *gambiyya*⁸² fait partie de ces signes qui trahissent la légitimité que je porte. Ce point mériterait une discussion plus approfondie, je remarque simplement que cette année je ne l'ai jamais portée, que je ne « la sentais pas ». Ce n'est que récemment qu'il m'en est venu l'envie, consciemment, et cela avait un sens : je me savais en mesure de la *porter*. Même si je n'en prenais pas conscience, l'évolution de mon habillement reflète aussi en elle-même mon cheminement intérieur. Dans les premiers temps, le pagne porté très court et la chemise rentrée dans la ceinture : c'est l'habit des jeunes Asbur, ruraux exilés dans un milieu hostile... A mesure que je me « réconciliais mentalement » avec mon entourage, j'adoptais de plus en plus le costume de Na'if, celui d'un commerçant respectable sachant défendre son honneur mais ne s'attaquant pas aux autres : le pagne porté beaucoup plus bas (donc moins pratique pour courir...) et la chemise tombant par dessus la ceinture. Beaucoup d'amis me dirent combien leur plaisait cette posture plus « apaisante ». Enfin ces jours-ci il me serait possible de porter la gambiya : non pas une *gambiyya* défensive, comme celle qu'en 2004 il m'arrivait d'associer à mon costume d'homme de peine, mais une *gambiyya* de dignité (sauf que cela ne fait pas sens dans le milieu commerçant où je suis).

Ce même jour où je me risquai à faire confiance à Mohammed Ali, je m'aperçus qu'à Tazé, jamais je ne prenais un enfant dans mes bras ! Ce signe m'apparut immédiatement comme le plus révélateur de cet état d'illégitimité chronique. Ce jour là, je pris par la main le petit Basmi, le dernier frère de Ammar H., et l'emmenais avec moi faire mes commissions autour du rond-point... Je vivais alors des moments radicalement différents, et d'abord dans le sentiment subjectif de ma propre personne : je réalisai tout ce que cela veut dire de prendre un enfant dans ses bras.

⁸¹ Outre Lotfi, Mohammed Ali est le seul ami avec lequel je bois de l'alcool. Les quelques soirées passées ont été très agréables ; j'ai souvent l'impression que Mohammed me comprend comme personne, et réciproquement.

⁸² Poignard d'apparat, qui à Tazé n'est pas généralisé comme à Sanaa. Ironiquement, c'est en compagnie de Waddah que j'ai acquis ma première gambiya : nous nous promenions main dans la main dans les rues de Sanaa, tous deux en gambiya, et cela avait un sens...

Les deux fois où j'ai acquis une gambiya, c'était une *certaine gambiya*, un peu différente de la norme, d'un genre qui ne se fait plus, de celles qu'on accroche dans les musées... C'était clairement pour moi une manière de négocier une position intermédiaire, pas complètement hors du jeu mais pas complètement soumis aux mêmes règles non plus... *Je ne me suis jamais senti* de porter la gambiya, tout simplement.

Combien de postures fondamentales ai-je ainsi ignoré ? J'ai conscience d'avoir un regard radicalement décalé, et aussi que même mes réflexions trahissent ce décalage. J'ai beau être persuadé que cela est très pertinent scientifiquement, j'ai un peu honte du caractère absurde qu'il y a à faire de la « sodomie » une « sociologie spontanée ». Je passe sans doute à côté de choses évidentes et fondamentales. Pourtant je crois avoir trouvé là les questions fondamentales que je voudrais poser, celles qui s'imposent, au croisement de la réalité étudiée et de mes problématiques personnelles. Il me sera sans doute plus facile de collaborer avec les Taezzis à partir du moment où j'aurai affiné cette problématique, ma démarche armée par un travail théorique. Ces jours-ci, je suis partagé entre l'envie de prolonger encore un peu mon séjour pour profiter de mon aisance retrouvée, et celle de retourner en France me ressourcer.

références utilisées

- BATESON, G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*. Paris: Le Seuil.
FAVRET-SAADA, J., 1990, être affecté, *Gradhiva*, 8.
WEBER, F., 1991, L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ?, *EspacesTemps*, 47-48:71-81.