

Le réveil des piémonts. Taz et la révolution yéménite

Vincent Planel

Publié en 2012 dans l'ouvrage collectif : *le Yémen, tournant révolutionnaire* (ed. L. Bonnefoy, F. Mermier, M. Poirier), CEFAS / Karthala, pp. 125-141. Cette version-ci comporte les corrections apportées à l'occasion de la traduction en arabe de l'ouvrage (décembre 2014).

Nous sommes le 15 février 2011, dans les premières semaines de la révolution yéménite. Les jeunes de la Place du Changement à Sanaa organisent leurs premiers cortèges, et affrontent d'autres manifestants, largement recrutés par le régime dans les régions tribales pour soutenir le Président de la République. Les premiers lancent : « *Ali Saleh dégage!* » ; les seconds répliquent : « *Les burghulîs dégagent!* ». Le mot *burghulî* (pl. *barâghila*) est un sobriquet désignant les gens de Taz, et plus largement de cette région montagneuse intermédiaire que l'on appelle le Bas Yémen, frontalière avec l'ex-Yémen du Sud. Cette marque de mépris régionaliste suscite alors la réprobation de parlementaires de l'opposition et une réaction officielle du parti au pouvoir¹. Le parti islamiste al-Islâh apporte son soutien à la contestation. Le vendredi suivant, la grande prière sur la Place du Changement est dirigée par 'Abd Allâh Sa'tar, figure importante de ce parti, originaire de 'Amrân sur les Hauts Plateaux. Dans son prêche, il met en garde les autorités contre la tentation « *d'utiliser la mentalité régionaliste pour diviser les rangs du peuple* ». Il déclare : « *Les burghulîs sont les meneurs de la révolution, de la pensée et du changement* »². Taz apparaît d'emblée comme un front excentré du soulèvement³. Après le massacre du 18 mars à Sanaa, le régime concentre une large part de la répression sur Taz. Dans

¹ <http://www.14october.com/news.aspx?newsno=3003757>, 14 October, 18 février 2011, consulté le 13 juin 2011.

² http://marebpress.net/news_details.php?sid=31405, *Mareb Press*, 25 février 2011, consulté le 25 mai 2011.

³ « *Awwal shahîd fî Ta'iz, 18 fibrâyir, Mâzin al-Budhayî. Barâ'at ibn al-qariyya wa shahâmat ibn al-rîf. [Le premier martyr à Taz le 18 février, Mazîn al-Budhayî. L'innocence d'un enfant du village et la noblesse d'un enfant de la montagne.]* ». http://marebpress.net/news_details.php?sid=36227&lng=arabic, *Mareb Press*, 29 août 2011, consulté le 29 août 2011.

l'ensemble du Yémen, des cortèges défilent avec notamment pour mot d'ordre la défense de cette ville et de sa région. Cette situation culmine avec le massacre du 30 mai, lorsque le *sit-in* de la Place de la Liberté à Tuez est dispersé en pleine nuit dans la violence : les tentes sont incendiées et écrasées par les bulldozers de l'armée, avec plus de cinquante morts et un millier de blessés. Dans tout le pays, les manifestants clament : « *Nous sommes tous des Tuezis !* »⁴. Sur internet et dans les médias nationaux, on parle dorénavant de « l'holocauste de Tuez » (*marhaqa* ou *hûlûkûst Ta'iz*)⁵.

Pourquoi le « printemps arabe », dans sa version yéménite, produit-il cette focalisation soudaine sur Tuez ? Il y a d'abord une explication sociologique : l'investissement de Tuez dans l'éducation. Les Tuezis représentent une part très importante de la population étudiante de la capitale, et se trouvent donc nombreux sur la Place du Changement de Sanaa. Mais il y a évidemment une dimension supplémentaire : quelque chose semble avoir changé dans la conscience historique nationale⁶ : dorénavant les Yéménites identifient Tuez à cette modernisation qu'ils appellent de leurs vœux, en même temps qu'ils se projettent dans un avenir commun. Pour qui s'intéresse à la place de Tuez dans l'histoire et la société yéménite, ce moment politique particulier apparaît comme une rupture. Car jusque-là, la ville avait en général un statut bien plus ambigu.

Le présent texte s'inscrit dans une réflexion sur l'histoire « vue d'en bas », à partir d'investigations ethnographiques localisées à Tuez, plus précisément dans le quartier de Hawdh al-Ashrâf. Les circonstances historiques actuelles nous autorisent cependant à présenter certaines de nos intuitions sur l'histoire du Yémen en général.

⁴ D'autres épisodes de répression susciteront des slogans analogues, notamment de solidarité avec le Sud.

⁵ Abd al-Habîb al-'Azzî, « Hûlûkûst sâhat al-huriyya bi-ta'iz » [L'holocauste de la Place de la Liberté à Tuez], <http://yemen-press.com/article323.html>, 1^{er} juin 2011, consulté le 12 octobre 2011.

⁶ Nous empruntons l'expression « conscience historique » à Jean Comaroff et John Comaroff, « Le fou et le migrant. Travail et peine dans la conscience historique d'un peuple sud-africain », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 94 n° 1, 1992, pp. 41-58.

Pour rappeler la centralité de Taez, il suffit d'observer la géographie des montagnes yéménites. Taez est située à 1 400 m d'altitude sur un carrefour en forme de « selle de cheval », sur la route commerciale traditionnelle entre la Tihâma et Aden, la mer Rouge et l'océan Indien⁷, et au point de passage entre deux massifs montagneux : au nord, les montagnes de Ibb, et au-delà les Hauts Plateaux avec Sanaa ; au sud, le djebel Sabir (3 000 m) et la Hujariyya, qui forme l'arrière-pays du port d'Aden et un réservoir de population dans l'histoire de son peuplement. Cette centralité a conduit l'imam Ahmad à faire de Taez sa capitale, de 1948 à 1962. Le Bas Yémen est aussi la zone la plus fertile et densément peuplée du pays. Le gouvernorat de Taez compte à lui seul 2,4 millions d'habitants, dont officiellement 500 000 pour la ville proprement dite. Les Taezis investissent prioritairement dans le commerce et dans l'éducation, et exercent bon nombre de métiers manuels. Depuis Aden ils ont émigré vers le monde entier. D'autres flux de migrations internes se sont développés à partir des années 1970, de Taez vers les autres régions du pays. Jusqu'à aujourd'hui, les Taezis forment une « armée » d'instituteurs républicains qui partent enseigner dans les régions tribales les plus reculées. Par contre, ils délaissent les carrières militaires depuis déjà plusieurs décennies, et Taez n'a pas sa place dans le jeu politique tribal qui structure largement les équilibres politiques de la République yéménite. La centralité des Taezis dans l'économie et dans certains secteurs de l'État s'accompagne donc d'une forme d'invisibilité politique. D'ailleurs Taez semble difficile à situer politiquement : elle est méprisée par les Hauts Plateaux parce que perçue comme une région non tribale, au même titre que l'ancien Sud, mais les sudistes l'assimilent au Nord et aux *dihbâshî-s* (pl. *Dahâbisha*)⁸. Dans un paysage dominé par le clivage Nord/Sud, Taez peine à faire valoir son identité tierce. La réunification de 1990, qui aurait dû consacrer la centralité de la ville, a sonné le déclin de son dynamisme.

⁷ Éric Vallet, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

⁸ Voir la contribution de Franck Mermier dans cet ouvrage.

Les Taezis sont prompts à dénoncer le complot ourdi contre leur ville par le Président Saleh et les tribus qui lui sont alliées. Cette perception, extrêmement répandue, est aussi très problématique car elle passe sous silence le rôle clé que les Taezis eux-mêmes sont amenés à jouer dans ce régime. Taez est insaisissable : faut-il la rattacher à la montagne ou à la plaine ? Faut-il la considérer comme une société tribale, avec les jeux de fission et de fusion de la morphologie segmentaire⁹ ? Ou bien a-t-on affaire à une société de métissages, travaillée par l'expérience de l'État moderne et de la stratification sociale ? Parce qu'elle se situe à l'interface entre deux écosystèmes culturels, cette « tribu de second rang » prête structurellement à de nombreux paradoxes et faux semblants¹⁰. Taez passe toujours un peu « au travers des mailles du filet ».

Or voilà que les Yéménites se saisissent soudain de Taez, dans le cadre du mouvement révolutionnaire de 2011. Ils semblent y voir le cœur de la révolte, et la clé pour renverser le régime. Pourquoi cet intérêt, et comment comprendre les tensions qui se concentrent sur la région de Taez ? En quoi cette figure ambiguë du *burghulî* met-elle en cause la légitimité politique du régime ? Loin de se réduire à un clash entre le conservatisme et le changement, cette polémique s'enracine dans une histoire sociale et culturelle complexe, qui nous plonge au cœur des ambiguïtés du Yémen républicain.

I/ Le *burghulî*, révélateur des prémisses de la culture tribale

Que signifie au juste le mot *burghulî* (pl. *barâghila*) ? Un antiquaire du souk de Taez nous affirme que le terme est une déformation de « burtughâlî », d'après un fusil de manufacture portugaise que les Taezzis utilisaient pendant la guerre civile des années 1960, et le « blocus de 70 jours » (*hisâr al-saba'în*) autour de Sanaa. Mais pour le linguiste Julien Dufour, le mot imiterait une prononciation dialectale particulière : « le terme de lughlughî ou de burghulî est parfois appliqué par des gens du Nord à ceux qui

⁹ Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Saint-Denis, Bouchène, 2003 (1^e éd. anglaise 1969). La segmentarité, définie à l'origine par Durkheim, se caractérise par une manière de concevoir la structure sociale par extension du vocabulaire de la parenté, indépendamment de l'État.

¹⁰ Gregory Bateson, « Une théorie du jeu et du fantasme », in *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977, pp. 209-224.

ont une prononciation de type méridionale de /j/ et /q/ (...); chez certains en effet, le qâf a une sonorité souvent très proche du ghayn /gh/ et aisément reconnaissable »¹¹. Cette explication linguistique est fréquemment avancée par les Yéménites eux-mêmes, qui ne semblent pas connaître l'origine exacte du terme. Par ailleurs, le dictionnaire classique *lisân al-'arab* connaît le terme *birghîl* (pl. *barâghîl*), qu'il définit comme « les terres situées entre la montagne et la plaine » – ce que nous appelons en français les piémonts (ou « *foothills* » en anglais, c'est-à-dire en arabe « *sufûh al-jabal* »). Le même dictionnaire indique en outre une définition attribuée au linguiste Abu Hanîfa : *al-barâghîl* sont « les terres situées à proximité de l'eau ». De fait, la sonorité du terme évoque le ruisseau des montagnes. Il est frappant de constater à quel point ces définitions correspondent à la position géographique intermédiaire de Taz, qui est aussi, avec Ibb, la région la plus verdoyante. En ce qui concerne les circonstances exactes de l'introduction du terme dans le dialecte yéménite, il faudra confirmer l'hypothèse formulée plus haut sur des circonstances historiques liées à la bataille de Sanaa dans la guerre civile des années 1960 : la participation des gens de Taz avec leurs « *barâghila* », c'est-à-dire leurs armes à feu de manufacture portugaise. Quoi qu'il en soit, si la racine (*b-r-gh-l*) a paru coller si bien aux gens de Taz, c'est surtout du fait de ses résonances structurelles dans la langue arabe. Nous en sommes persuadés : lorsque les tribus des Hauts Plateaux traitent les Tazis de *barâghila*, c'est bien dans le sens implicite de « piémontais » [*ahl al-manâtiq al-suflâ* ou *sufûh al-jabal*] qu'il faut l'entendre.

Au sein même de la région de Taz, certains villages sont en position de « piémonts [*birghîl*] » par rapport à d'autres. C'est le cas notamment de la vallée de Qadas, encadrée par les plateaux d'al-Turba et al-Salû, qui forment une forteresse particulièrement inaccessible. La vallée de Qadas est plus verdoyante, mais surtout elle forme une dépression, un « verrou » naturel qui s'ouvre vers la plaine côtière d'Aden, via Tûr al-Bâha, point de passage obligé depuis les montagnes de la Hujariyya. Cette position intermédiaire a indéniablement marqué l'identité de Qadas, parmi l'ensemble des villages de la région de Taz.

¹¹ Julien Dufour, « Attitudes linguistiques et identités locales à Sanâ' », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, 2008, pp. 133-144.

Un autre exemple est le village d'al-Nashama, qui se situe en contrebas de plateaux surélevés et inaccessibles, comme le village d'al-Jibziyya. Pour les seconds, les premiers ont mauvaise réputation, ils sont « les gens du cours d'eau »¹², la vallée d'al-Nashama servant de voie de communication et hébergeant un souk important. On comprend aisément les origines sociologiques de ce stigmat. Les anthropologues observent le même phénomène dans d'autres régions yéménites, comme à Manâkhâ, où Tomas Gerholm¹³ constate : « pour les habitants des montagnes, les wadis sont de véritables marges de la société yéménite ». Du point de vue de l'anthropologie structurale, il y a là un trait général des cultures tribales, où l'honneur est la valeur cardinale de la vie sociale.

Replaçons-nous dans l'organisation symbolique de l'espace telle qu'on l'observe dans les montagnes yéménites, qui n'oppose pas simplement la montagne à la plaine mais, de manière plus systématique, la ligne de crête au *talweg* (ligne d'écoulement des eaux). Les villages sont implantés préférentiellement en hauteur, sur les crêtes où ils dominent leur environnement, et les habitations valorisées sont celles qui occupent les promontoires les plus exposés. C'est un trait structurel de la géographie humaine des montagnes yéménites, qui fait d'ailleurs leur charme pour les touristes. À l'inverse, les zones proches des cours d'eau sont systématiquement dépréciées. On affirme que l'air y est vicié, et on invoque des maladies induites par la proximité de l'eau. Cette suspicion renvoie en fait au fonctionnement traditionnel de cette société montagnarde, et à la manière dont le territoire domestique de chaque foyer et de chaque clan s'inscrit dans l'espace naturel. La préférence marquée pour les maisons surélevées et inaccessibles dérive d'un souci prosaïque de protection contre les incursions guerrières, mais aussi de considérations liées à l'honneur domestique et à la protection des femmes. Si la maison est construite à proximité d'une rivière où tout le village vient puiser l'eau, et qui sert de voie de

¹² Entretien avec Mustafa Aljabzi. La mauvaise réputation d'al-Nashama est aussi relevée par Maggy Grabundzija, *Espaces, rôles sexués et représentations genrées dans un village du Hugariyah. Une anthropologie des mutations récentes du Yémen*, thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS, 2009, p. 126.

¹³ Tomas Gerholm, *Market, Mosque and Mafraj. Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm, University of Stockholm, 1977, p. 32.

communication, l'honneur domestique est potentiellement plus vulnérable. À l'inverse, une maison retranchée sur un promontoire apparaît comme un atout dans le jeu social¹⁴. Ainsi, ceux qui choisissent délibérément de vivre près de la rivière sont suspects *a priori* de jouer un autre jeu que celui de l'honneur. Au même titre que certaines professions dévalorisées par la société tribale (commerçants, artisans, travailleurs journaliers), on les soupçonne de préférer miser sur l'échange avec l'étranger plutôt que de se conformer à leur place dans le corps social local.

De manière analogue, le mot « *burghulî* » a toujours un sens relatif, et il faut interpréter son usage de manière relationnelle, à partir des principes structuraux et comportementaux du sens de l'honneur. Le contenu exact du mépris qui lui est associé devient alors plus intelligible, ainsi que la cohérence sous-jacente des différentes définitions proposées. Par exemple, il n'est pas surprenant que l'on fasse une lecture linguistique, en rapprochant *burghulî* du mot *lughlughî*, qui évoque la confusion : le « blabla » du *burghulî* s'oppose à la parcimonie langagière de l'homme d'honneur. Le *burghulî* est soupçonné d'entrer en relation trop facilement. Toutes les dimensions du stigmaté dérivent d'une même prémisse fondamentale de la culture endogame tribale : le mélange, comme la sexualité, est une mise en danger potentielle de l'ordre social.

Cette lecture structurale du terme *burghulî* éclaire un autre épisode marquant du mouvement de contestation du printemps 2011 : dans son discours du 15 avril, devant la foule de ses partisans, Ali Abdallah Saleh invitait l'opposition à mettre fin au « mélange » (*ikhtilât*) sur la Place du Changement. Très habilement, le Président mobilisait le registre de la juridiction islamique qui encadre les interactions entre les deux sexes, mais sa cible était bel et bien politique : implicitement, il accusait les partis de l'opposition de se rendre complice d'un « foutoir ». Par la mise en cause de la dignité des femmes, il réactivait le même stigmaté : sans avoir besoin d'utiliser le terme, il faisait passer la contestation pour un « mouvement de *burghulî*-s », sans crédibilité politique. Pourtant cette fois, les Yéménites de Saada et des régions tribales les plus reculées se trouvaient dans les rangs

¹⁴ Pierre Bourdieu, « Le sens de l'honneur », in *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000, pp. 19-60.

des manifestants. Les réactions scandalisées des femmes furent alors recueillies et diffusées par les chaînes satellitaires : leur colère devenait l'emblème de la dignité du mouvement dans son ensemble. Un mécanisme analogue s'est mis en place autour de la très charismatique Tawakkul Karmân, femme originaire de Taez récompensée en octobre 2011 par le prix Nobel de la Paix, qui scanda le mouvement par des prises de position exemplaires de simplicité et de fermeté à l'égard du régime.

Dans tous les épisodes de cette révolution, le retournement du stigmatisme associé à l'entre-deux sert de levier pour redéfinir le paysage de l'honneur. C'est le paradoxe du piémontais [*ahl alsufuh*] - ou disons plutôt « *al-barâghila* » : bien que stigmatisé, il continue d'appartenir au monde tribal, et c'est généralement par son entremise qu'arrive le changement¹⁵. À ce titre, il fait partie intégrante du système : le piémontais est indispensable au renouvellement de la hiérarchie tribale, et donc à sa survie. Mais cette vérité subtile est constamment occultée par la construction d'une tribalité idéale, excluant l'impureté du *burghulî*. Or l'honneur est par essence un concept relatif, et l'ensemble du lexique politique tribal fonctionne de manière relationnelle. C'est cette propriété que les anthropologues appellent « segmentarité ». Et si les Yéménites se sentent soudain « vivants », c'est en quelque sorte qu'ils ont retrouvé conscience de cette vérité anthropologique ! Mais dans le Yémen d'Ali Abdallah Saleh, on constate l'enracinement d'un mode de pensée culturaliste et d'une conception identitaire de l'honneur. Ce point de vue évacue le rôle de Taez, à travers l'idée qu'elle *ne serait pas* une région tribale.

II/ Taez, une culture tribale latente

Dans le Yémen des années 2000, Taez est emblématique d'une exception à la tribalité. Les Taezis eux-mêmes revendiquent cette distinction, et aiment à se penser comme une société profondément transformée par l'éducation moderne. Qu'il s'agisse des rapports hommes-femmes, de l'influence des cheikhs dans les campagnes ou de la gestion des affronts à l'honneur, l'accent est mis systématiquement sur la mise à distance de la

¹⁵ Ces considérations doivent beaucoup à la réflexion de Jocelyne Dakhliya sur l'entre-deux. Voir notamment *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008.

norme culturelle tribale. Néanmoins, ce constat peut être relativisé à l'examen des pratiques, qui engagent fréquemment les prémisses logiques de la segmentarité¹⁶. Par exemple, les Taezzis insistent souvent que chez eux, la justice tribale n'a pas droit de cité et que c'est le tribunal qui est considéré comme l'instance de règlement des conflits. Toutefois, les tribunaux sont corruptibles, les démarches coûteuses : comme ailleurs au Yémen, les parties ont en général intérêt à s'entendre en mobilisant des procédures de médiations avant d'avoir recours à la justice étatique. Simplement, ces procédures seront rarement rattachées explicitement au registre tribal par ceux qui les mobilisent. De même sur le plan politique, « l'oppression du cheikh » passe pour un synonyme d'arriération, et il est courant de railler les habitants de telle région des alentours, qui ne s'en seraient toujours pas émancipés (notamment Shar'ab, Mawiya, ou encore al-'Udayn). Cependant, dans la gestion de ses propres affaires, les Taezis font bien appel à des personnes d'influence, qui sont appelées avec déférence « Docteur », « Ingénieur » (*muhandis*) ou « Maître » (*ustâdh*), quand on aurait utilisé ailleurs le terme « Cheikh ». À Taez, il semble déplacé de solliciter quelqu'un en faisant valoir sa noblesse de naissance. Mais il est possible de le faire au nom de sa « science », et souvent cela revient au même. En fait, le tribalisme se trouve comme délégitimé sur le plan idéologique. Maggy Grabundzija l'observe dans les années 2000 à Miqdar, un village de la Hujariyya :

« Aujourd'hui différentes tribus coexistent dans le village : Qus'iya, Sharif, Haddad, Faqih. Mais les villageois ne se définissent pas en fonction de leur appartenance tribale. Lorsqu'on demande à l'un d'eux de quelle tribu il est, souvent, il hésite quelques instants avant de répondre qu'il n'appartient à aucune ; il ne finit par

¹⁶ L'accent porté ici sur les prémisses logiques de l'action nous semble nécessaire pour penser la segmentarité dans un cadre urbain, mais cela conduit à une utilisation assez extensive de la notion de tribalisme. L'objectif n'est pas de proposer un système mais de faire réfléchir, en déplaçant des lignes qui paraissent figées par des enjeux politiques. Dans ses premiers travaux sur l'Algérie, Jeanne Favret-Saada travaillait dans cet esprit les thèses de Gellner sur la segmentarité, en observant la « réactivation de schèmes flottants de la culture antécoloniale ». Voir notamment : « Le traditionalisme par excès de modernité (1967) » in *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Saint-Denis, Bouchène, 2003, pp. 33-62.

dévoiler son appartenance tribale qu'après une certaine insistance. »¹⁷

Sur les Hauts Plateaux, l'ensemble des lignages tribaux est rassemblé dans une filiation mythique remontant à l'ancêtre commun Qahtân. Les Tazis ne se revendiquent que de façon très marginale de ce monument généalogique, qui contredit trop visiblement l'égalitarisme républicain. En ville, ils diront par exemple : « J'appartiens à la tribu de Miqdar », par référence à leur village d'origine. Les liens généalogiques entre ces villages et les tribus des Hauts Plateaux existent et sont connus, mais les exhumer pour les exhiber est un geste éminemment politique, perçu comme une marque d'allégeance au régime de Sanaa¹⁸.

Au quotidien cependant, les principes du tribalisme resurgissent indirectement, sous forme des mécanismes de distinction évoqués plus haut. Dans les campagnes de Taz, on constate que les rivalités entre villages s'expriment selon les mêmes schémas structurels. En milieu urbain on observe un tribalisme de distinction, central dans les pratiques de régulation qui assurent le maintien de l'ordre social. La ville que connaissent les journaliers ruraux et certaines catégories de travailleurs célibataires ou éloignés de leur famille, se limite souvent aux souks et aux avenues les plus passantes. Or cette relégation s'effectue au nom du respect des espaces domestiques citadins¹⁹. Ces pratiques découlent, comme le remarque Paul Dresch, de « *la perception selon laquelle ces personnes sans attaches, dont la place dans le système tribal est incertaine, sont destinées à créer des*

¹⁷ Maggy Grabundzija, *Espaces, rôles sexués et représentations genrées dans un village du Hugariyah. Une anthropologie des mutations récentes du Yémen*, op. cit., pp. 149-150.

¹⁸ Voir par exemple la démarche du Dr Qâ'id Muhammad Tarbûsh, *Min ansâb 'ashâ'ir muhâfazat ta'iz. Al-wahda al-yamaniyya fil-buniyya al-sukkâniyya li-abnâ' muhâfazat ta'iz* [De la généalogie des clans du Gouvernorat de Taz. L'Unité Yéménite dans la structure démographique des enfants du Gouvernorat de Taz], Aden, Dar jâmi'a 'adan lil-tabâ'a wal-nashr, 2005.

¹⁹ Vincent Planel, « Les hommes de peine dans l'espace urbain. Spécialisations régionales et ordre social à Taz », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, 2008, pp. 147-163.

Sur cette problématique à Sanaa, voir Franck Mermier, *Le cheikh de la nuit. Sana'a : organisation des souks et société citadine*, Paris, Actes Sud, 1997.

problèmes. »²⁰ En ce sens, la région de Tazé reste pétrée de culture tribale.

Nos observations s'inscrivent délibérément à rebours des lectures qui contrastent *a priori* le Bas Yémen et les Hauts Plateaux, les régions chaféites et les régions zaydites, en pointant une différence intrinsèque de *degré* dans la tribalité. Nous voulons considérer à l'inverse que, dans le Bas Yémen, l'identification ou non au référent tribal est fonction d'une *configuration* politique chaque fois particulière. Déjà au XII^e siècle, des textes de l'époque sulayhite célébraient la douceur des habitants du Bas Yémen et la luxuriance de son agriculture, par opposition à la rudesse des farouches tribus du Nord²¹. L'éternité de ces lieux communs ne fait pas leur validité. Elle témoigne simplement de la récurrence d'une configuration qui s'est toujours posée dans le Bas Yémen, et qui se pose tout autant aujourd'hui sur des Hauts Plateaux ouverts aux migrations et à la modernité²². Aussi la reprise de ces lieux communs, dans le registre savant de l'expertise ethnologique, ne peut-elle qu'en obscurcir les enjeux politiques.

Prenons par exemple la manière dont Robert Stookey, dans un article important de 1974²³, traite la question du Bas Yémen. Pour éclairer des événements contemporains, l'auteur avance l'idée que les structures sociales du Bas Yémen auraient perdu leurs caractéristiques tribales en faisant l'expérience de l'État sous les dynasties ayyoubide et rassoulide (1174-1454) : « À mesure que le rôle ancestral des cheikhs du Sud dans la préservation de la solidarité sociale était affaibli [par l'État rassoulide], leur pouvoir de coercition sur leurs voisins tendait à être appliqué en vue d'intérêts égoïstes plutôt que collectifs »²⁴. Or on ne peut qu'être frappé par la portée générale de ce mécanisme, pressenti ici pour

²⁰ Paul Dresch, « Tribalisme et démocratie au Yémen », *Chroniques yéménites*, n° 4, 1994, p. 23

²¹ Éric Vallet, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, *op. cit.*, p. 19.

²² On peut définir la modernité comme un processus historique de rationalisation de l'action des hommes, adossé à des institutions. Pour une approche cybernétique de la modernité, voir Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

²³ Robert Stookey, « Social Structure and Politics in the Yemen Arab Republic », *Middle East Journal*, n° 28/3, 1974, pp. 248-260.

²⁴ *Ibid*, p. 253.

l'époque rassoulide, mais qui rappelle étrangement le vingtième siècle : dans les campagnes de Taz, les pouvoirs locaux furent d'abord déstabilisés par la généralisation soudaine des migrations de travail vers Aden, en lien avec le boom économique de la Seconde Guerre mondiale. Seulement dans un second temps, le conflit prit une tournure idéologique. L'auteur écrit au début des années 1970, dans un contexte où les cheikhs de la région de Taz sont violemment contestés par la guérilla des Fronts, les *jabha-s* (pl. *jabhât*) financés par le Sud socialiste. Le régime du Nord réplique en s'appuyant de manière accrue sur les cheikhs, ce qui contribue à alimenter la fronde²⁵. Robert Stookey décrit très précisément cette réaction en chaîne (que l'on appelle en anthropologie une « schismogenèse »)²⁶. Pourquoi alors faire un détour par la période rassoulide ? Pourquoi invoquer une spécificité culturelle, trouvant son origine dans une période historique reculée, alors que les événements contemporains participent manifestement d'une même configuration transhistorique (que nous essayons ici de pointer avec la notion de « piémonts »)? Qu'il s'agisse de l'incursion ayyoubide - dont est issue l'expérience rassoulide -, de l'impérialisme ottoman, anglais ou égyptien, les montagnes yéménites ont été régulièrement soumises à l'influence plus ou moins lointaine d'États puissants. Certes, ces expériences ont été un peu plus fréquentes dans le Bas Yémen que dans les régions plus reculées des Hauts Plateaux. Mais cela suffit-il pour que le Bas Yémen acquiert, de manière intrinsèque, « *les caractéristiques d'une société paysanne* » dénuée de tribalisme²⁷?

Tant que Taz restait à l'avant-garde de la contestation démocratique, il n'y avait pas lieu d'ergoter sur ces détails. Mais ces questions épistémologiques²⁸ revêtent une importance

²⁵ *Ibid*, p. 257.

²⁶ La schismogenèse, symétrique ou complémentaire (comme ici), est une séquence cumulative d'interactions qui aboutit à la formation de deux entités antagonistes. Voir Gregory Bateson, *La cérémonie du Naven*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

²⁷ Robert Stookey, « Social Structure and Politics in the Yemen Arab Republic », *op. cit.*, p. 252.

²⁸ La distinction esquissée ici entre « degré » et « configuration » renvoie à la distinction entre les formes analogique et digitale d'information. Sur cette question épistémologique fondamentale, voir Gregory Bateson, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984, pp. 56-61. En ligne de mire de nos

cruciale, à l'heure d'un processus révolutionnaire où les Hauts Plateaux font entendre à leur tour leurs revendications démocratiques. Car présenter systématiquement Taez sous l'angle de la civilité (*tamaddun*), n'est-ce pas assigner en retour les Hauts Plateaux à l'archaïsme ? Tout au long de la présidence d'Ali Abdallah Saleh, les vagues de contestation progressiste venues du « Sud civilisé » sont venues s'échouer sur le « roc tribal ». Jusqu'en 2011, le chef de l'État en sortait à chaque fois renforcé car son pouvoir reposait précisément sur cette dichotomie, ou sur une certaine manière de s'en accommoder.

III/ La République des *burghulîs*

Comment la région de Taez s'est-elle retrouvée statutairement dans une position d'exception, celle du *burghulî* ? Loin de se réduire à un antagonisme culturel ancestral entre le Bas Yémen et les Hauts Plateaux, elle est la conséquence de la formule politique qui s'est imposée dans le Yémen du Nord républicain, dans les années d'instabilité qui ont précédé l'arrivée au pouvoir d'Ali Abdallah Saleh (1978). L'exclusion des Taezis de l'armée est la pierre angulaire de cette formule politique.

Cette évolution s'amorça dans les années qui suivirent le retrait égyptien (1967), paradoxalement, alors que l'armée républicaine était parvenue à tenir en échec les royalistes grâce à un afflux de volontaires venus de Taez et des régions chaféites. Mais des pourparlers avec les forces royalistes étaient menées en sous-main, dans lesquelles les alliances tribales étaient déterminantes. Des luttes de pouvoir complexes au sein de l'armée républicaine aboutirent à l'écrasement de sa fraction la plus idéologique, les Forces Populaires de Résistance (marxistes et nationalistes arabes), où figuraient bon nombre de Taezis. Le commandant des forces spéciales 'Abd al-Raqîb, héros du moment, fut assassiné en 1969²⁹. Dans les années 1970, les hauts gradés originaires de Taez furent évincés, tandis qu'aux échelons inférieurs les militaires originaires de cette région rencontraient

remarques sur le tribalisme à Taez, la tendance des sciences sociales à multiplier les « facteurs explicatifs » (comme autant de procédés *analogiques*), aux dépens d'une description précise des processus engagés dans la reproduction de l'ordre anthropologique, qui serait plus à même d'en éclairer le caractère systémique (*digital*).

²⁹ Sur cette période, voir Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 114-117.

systematiquement des obstacles à leur avancement³⁰. L'option moderniste du président Ibrahîm al-Hamdî (1974-1977) ne parvint pas à changer la donne. Les Tæzis ne firent plus carrière dans l'armée, seulement dans la petite administration et l'éducation. Parallèlement, ils développèrent le commerce et l'industrie, mais sans pour autant constituer une bourgeoisie capable de défendre ses intérêts de classe. Dans les années 1970, l'activité commerciale restait profondément stigmatisée. Les poussées d'inflation étaient systématiquement imputées aux marchands, suspectés de s'enrichir sur le dos du peuple³¹. Encore dans les années 1990 dans le souk de la Vieille Ville de Sanaa, les commerçants tæzis, taxés de concurrence déloyale, étaient emblématiques d'une modernité destructrice au même titre que l'irruption des tribus dans la ville³². Aussi les Tæzis se sont-ils installés progressivement dans le stigmate du *burghulî*, de l'homme au commerce suspect, porteur d'une conception de l'honneur qui le place à part du reste du peuple yéménite.

En dernière analyse, la frontière quasi « ethnique »³³ entre Tæz et les Hauts Plateaux découle d'un décalage temporel dans l'accès à l'expérience migratoire. Dans les années 1950, les montagnes de Tæz étaient l'arrière pays immédiat d'un port mondial. À la veille de la révolution de 1962 au Nord, Aden comptait 200 000 habitants, dont environ 80 000 travailleurs venus des montagnes (la population globale de Sanaa à la même époque n'était que de 50 000 âmes)³⁴. Depuis Aden, les Tæzis émigraient dans le monde entier³⁵. Ils faisaient l'expérience du

³⁰ Robert Stookey, « Social Structure and Politics in the Yemen Arab Republic », *op. cit.*, p. 258.

³¹ *Ibid.* pp. 259-260.

³² Franck Mermier, « Sanaa, métaphore de l'État yéménite », in Gilbert Grandguillaume, Franck Mermier et Jean-François Troin (dir.), *Sanaa hors les murs. Une ville arabe contemporaine*, Sanaa-Tours : CFEY-URBAMA, 1995, pp. 37-70. À partir des années 1990, de nombreux cheikhs et hommes de tribus ont également saisi les opportunités économiques offertes par le commerce.

³³ Frederik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999, pp. 203-249.

³⁴ Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ Fred Halliday, *Arabs in exile. Yemeni migrants in urban Britain*, London-New York, I. B. Tauris, 1992.

prolétariat urbain, de l'enseignement moderne et des idéologies révolutionnaires. Dans le reste du Yémen tribal, l'expérience de la migration ne se généralisa qu'après le choc pétrolier de 1973.

Mais peut-être ce décalage temporel n'aurait pas prêté à conséquence, si l'impérialisme égyptien de Gamal Abdel Nasser ne s'y était engouffré, entraînant le Yémen du Nord dans une révolution pour laquelle il n'était pas tout à fait prêt. Comme le montre François Burgat, le témoignage des acteurs de cette époque³⁶ dévoile les carences structurelles du processus révolutionnaire, et ses conséquences sur le caractère inachevé du processus de modernisation politique :

« En appuyant massivement la révolution de 1962, Nasser a certes donné à la jeune République yéménite les moyens de sa victoire militaire "par le haut". Mais en substituant ses agents aux leaders historiques du mouvement de modernisation, il a obéré le caractère endogène de la dynamique modernisatrice, la privant probablement, de ce fait, d'une partie de ses ressources propres. »³⁷

Au fond, les Taezis sont devenus les otages d'une république qui doit perpétuellement se légitimer sur le plan idéologique, et dont les innovations se cantonnent dès lors aux domaines de l'éducation et de l'activité économique. Outre l'humiliation profonde qu'elle représente pour la région de Tuez, l'épuration de l'armée républicaine est lourde de conséquence car elle inscrit au cœur du régime le principe d'une incompatibilité fondamentale entre la modernité et les exigences de l'honneur tribal³⁸. En construisant sa stabilité simultanément sur les deux registres, la République contribue paradoxalement à les maintenir dissociés. Cette contradiction n'a fait que s'aggraver dans les décennies suivantes, à mesure que les montagnes yéménites s'ouvraient sur

³⁶ Ahmad Muhammad Nu'mân (1909-1996) est originaire de la Hujariyya, où dans les années 1930 il créa une école avec des enseignants formés à Aden. Il est le co-fondateur du mouvement des Yéménites Libres avec Muhammad Mahmûd al-Zubayrî. Voir François Burgat, « Ahmad Muhammad Nu'mân et la construction d'une identité nationale yéménite », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, 2007, pp. 185-200.

³⁷ *Ibid.*, p. 183.

³⁸ Le cas yéménite s'apparente à d'autres situations de changement social rapide. Voir notamment : Jean Comaroff & John Comaroff, « Le fou et le migrant. Travail et peine dans la conscience historique d'un peuple sud-africain », *op. cit.*

le monde et que l'activité commerciale se généralisait. Dans ce contexte, les Tazis mettent en berne leur fierté régionale, comme pour préserver leur dignité en vue de jours meilleurs.

IV/ Un déni d'ethnicité

Dans son panorama linguistique des parlers de la capitale dans les années 2000, Julien Dufour observe :

« Par exemple, l'intellectuel à la mode du Sud, tête nue, portant veste, chemise et pantalon, et qui peut ou a pu être proche d'idées socialistes. Est-il de Ta'izz ? de 'Adan ? Difficile à dire d'emblée, car sa langue est un arabe assez standard, peu marqué dialectalement, volontiers proche de ce qu'on peut trouver dans la presse internationale ; certains traits semblent venus de l'arabe égyptien. »³⁹

Une distinction langagière alignée sur le standard international, cela n'a rien d'étonnant pour le *melting pot* de la ville d'Aden. Cela est plus surprenant venant d'une région rurale particulière, surtout dans le contexte yéménite. La langue neutre des élites Tazies contraste même avec la langue utilisée au sommet de l'État : le Président Saleh s'exprime dans le dialecte de sa région d'origine, Sanhân. Les hauts responsables du régime le suivent en adoptant un dialecte « tribalisant » savamment dosé aux accents de leurs régions respectives. De même dans la vieille ville de Sanaa :

« Une autre figure : le lettré San'âni de grande culture, portant facilement le qamis, voire le gilet sous la veste à l'ancienne manière, et une coiffure de type traditionnel. Il maîtrise parfaitement l'arabe classique, bien sûr, [...] mais il ne se croit pas tenu de l'employer à l'oral et s'autorise souvent à user du dialecte de San'â', sous une forme châtiée, là où d'autres auraient mis leur point d'honneur à parler une langue très classicisante, comme si les lettres de noblesse de ce dialecte étaient assez assurées pour qu'il puisse servir même aux conférences ou aux discussions les plus savantes. »⁴⁰

Qu'il s'agisse de l'élite tribalisante ou de l'ancienne élite sanaanie, une forme d'appartenance locale est mise en avant, qui est synonyme de dignité. Dans leurs stratégies de distinction linguistique, seuls les Tazis adoptent un dialecte neutre qui tend

³⁹ Julien Dufour, « Attitudes linguistiques et identités locales à Sanâ' », *op. cit.*, p. 140.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 140.

à effacer toute référence décelable à un terroir⁴¹. Taez a pour identité de ne pas en avoir.

Il est révélateur également que Taez n'ait pas son attribut vestimentaire. Chacune des autres grandes régions a le sien, qu'il s'agisse du poignard d'apparat recourbé (*janbiyya*) pour les Hauts Plateaux, ou des différentes formes de pagne : la *futa* de la Tihâma (cousue en boucle sur elle-même), le *ma'waz* de Lahj (tissé avec des motifs géométriques), du Hadramaout (orné de broderies épaisses) ou de Mahra (couleurs fluo). Ces habits « traditionnels » évoluent au gré des modes, selon les modes de consommation modernes. Mais à Taez, le port du *ma'waz* ne donne pas lieu à une folklorisation régionaliste. Taez ne se démarque des autres que par son identification constante à la modernité. Dans les années 1960, elle est la première région où les hommes se sont mis à porter des pantalons. Ailleurs dans les montagnes tribales, le pantalon continuait de faire scandale, et les Taezis riaient de ces mœurs arriérées. La ville de Taez rassemblait des tailleurs réputés, et c'est là que se dessinait la mode. Mais dans les années 1980 et 1990, l'activité économique s'est déplacée vers Sanaa. Les petits tailleurs sont partis travailler dans la capitale, où ils doivent faire face à la concurrence des vêtements importés de Chine. Aujourd'hui les Sanaanis ont adopté eux aussi l'habit européen. Mais sitôt terminés les horaires de bureau, ils rentrent se changer et retrouvent leur tunique et leur poignard recourbé. Et s'ils portent l'habit du professeur et du businessman, c'est avec des souliers vernis. Voilà qu'ils se moquent à leur tour des Taezis, qui portent le pantalon de flanelle avec des sandales : « *Ça, c'est typiquement taezi!* ».

Dans la capitale, les Taezis forment la plus importante des communautés immigrées⁴². Mais même dans les années 2000, leur sociabilité reste relativement dissociée du *melting pot* sanaani. Les jeunes se fréquentent à l'université, mais rarement

⁴¹ Sur ce contraste entre les élites *sayyids* et *taezies*, voir aussi Gabriele vom Bruck, « Kinship and the embodiment of history », *History and Anthropology*, vol. 10, n° 4, 1998, p. 263-298.

⁴² Dans les années 1970, outre l'exode rural des environs de Sanaa, la diaspora Taezie au sens large (incluant les marchands d'Aden et de Djibouti) était presque l'unique apport de population extérieure. Voir Jean-Marc Prost-Tournier, « Sana'a. Présentation de la capitale du Yémen », *Revue de géographie de Lyon*, vol. 50, n° 4, 1975, pp. 361-381. Cette prédominance relative s'est atténuée dans les années 1990.

en dehors. Les blagues ne sont pas les mêmes : entre amis, les Taezis échangent souvent des boutades vulgaires qui font fuir les jeunes venus des régions tribales. Une blague ancienne circule encore dans les milieux sanaanis : « *Sous chaque pierre que tu retournes dans la capitale, tu trouveras une vingtaine de Taezis qui s'activent...* ».

D'une certaine manière pour les Taezis, la révolution de 1962 n'a pas eu lieu : ils émigrent aujourd'hui vers l'intérieur du Yémen pour y développer le petit commerce, comme ils partaient autrefois vers l'Afrique de l'Est. Comme autrefois également, ils profitent de la migration pour s'approprier les outils de l'éducation moderne : du Hadramaout à Saada, toujours un adolescent en train de lire dans l'arrière-boutique. Comme la région de Taz forme un excès d'enseignants, les jeunes partent dès la fin du secondaire se former ailleurs dans la République : à Dhamâr, Sanaa, Marib ou le Jawf, là où un parent commerçant peut les accueillir. En 2010, dans les régions reculées du Nord du pays, la proportion d'enseignants venant de Taz s'élève parfois à 90%, selon les responsables du bureau de l'éducation. L'investissement dans les études reste donc encore largement un corollaire de la stratégie migratoire.

Ces émigrés de l'intérieur, serviteurs d'une République « hors-sol », évoquent parfois le Yémen comme un « Grand Taz », avec un sourire. Certes, leur présence interstitielle a transformé en profondeur les régions yéménites. Au cours des cinquante dernières années, par l'entremise des Taezis ou par la migration, toutes les régions ont rejoint le Bas Yémen dans l'expérience des facilités modernes. Mais la condition méprisée des Taezis nourrit un postulat pessimiste quant à la possibilité de marier tribalisme et modernité.

V/ Une citoyenneté à redécouvrir

Si la condition méprisée des Taezis participe du blocage politique, c'est aussi qu'elle découle d'une amnésie de l'expérience citadine⁴³. En effet, la citoyenneté des Taezis vivant à Sanaa dans les années 1990 et 2000 est l'héritière d'une culture urbaine forgée à Aden dans les années 1940, dans la confrontation avec les règles de la colonie britannique. Elle est

⁴³ Jocelyne Dakhlia, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990.

également héritière de l'histoire de Tazeh dans les années 1950, alors capitale de l'imam Ahmed, et d'al-Jahmaliyya – quartier de la cour et des troupes de l'imam venues des Hauts Plateaux – emblématique à l'époque d'une certaine « modernité yéménite ». Enfin et surtout, cette culture citadine est dépositaire de la mémoire politique de la jeune République.

Dans les premières années après la Révolution de 1962, Sanaa était redevenue la capitale mais son développement était limité par la guerre civile et l'instabilité politique. Tazeh bénéficiait au contraire des investissements des entrepreneurs et des marchands de la diaspora (notamment le groupe Hâ'il Sa'îd), dans l'enthousiasme patriotique du temps. Cette dynamique fut renforcée, à partir de 1969, par la menace des collectivisations dans le Sud devenu socialiste. Ainsi, Tazeh fut le théâtre d'une rencontre frontale entre des cultures citadines profondément antagonistes : les marchands de retour d'Aden, avec leur cosmopolitisme et leur aisance matérielle relative, se heurtaient à une petite notabilité citadine sous-développée, de cheikhs locaux marginalisés, de militaires et de fonctionnaires républicains, aux maigres salaires. Là encore, les années 1970 sont une période historique cruciale. Si la survie de la République s'est jouée dans l'équilibre entre les grands ensembles tribaux des Hauts Plateaux, sa stabilité dans un contexte de développement économique a d'abord été mise à l'épreuve à Tazeh. Ainsi les cheikhs de la région, marginalisés au lendemain de la Révolution de 1962, ont-ils reconstitué progressivement leur influence en s'alliant aux intérêts des grands marchands, de l'armée et de certains chefs religieux. Cette formule élaborée dans le « chaudron taezi » permet de concilier intérêts économiques, construction étatique et jeu politique tribal. Pendant les décennies suivantes, elle sera exportée « préventivement » dans le Nord du pays par Ali Abdallah Saleh, et elle est la clé de la stabilité ultérieure. Mais la mémoire de son élaboration n'est nulle part aussi vive qu'à Tazeh. La population urbaine, très politisée à l'époque, vit intensément cette période tourmentée : al-Iryanî et la réconciliation avec les royalistes (1970) ; l'épisode progressiste d'al-Hamdî (1974) et la guérilla des « fronts » marxistes (*jabhât*) financés par le Sud ; l'assassinat d'al-Hamdî et la « restauration tribale » d'al-Ghashmî et d'Ali Abdallah Saleh (1978). Loin d'accompagner passivement ces transitions, la population urbaine de Tazeh se mobilise selon un clivage assez prévisible : tandis que les enfants d'al-Jahmaliyya

s'orientent plutôt vers l'armée et se replient sur d'anciennes valeurs tribales, les enfants de commerçants sont plutôt marxistes, arborant cheveux longs et pantalons à « pattes d'éléphant ». Frictions et affrontements sont fréquents dans les premières écoles, construites grâce aux dons de pays étrangers, et dans les cinémas. Pour faire face aux assauts de la jeunesse « tribale » d'al-Jahmaliyya et de la vieille ville, les nouveaux quartiers voient émerger des meneurs charismatiques⁴⁴ et des phénomènes de bandes. Chaque transition politique apporte son lot de mobilisations, de déplacements et de mélanges entre les deux groupes de citoyens. En somme, Taz se mue en un laboratoire de la citoyenneté yéménite, où s'élabore une culture urbaine à la fois tribale et moderne, cultivant le sens du paradoxe et du sous-entendu.

La scène politique actuelle est largement tributaire du Taz de cette époque. Le jeune commandant Ali Abdallah Saleh lui-même y commence sa carrière politique sous la présidence d'al-Hamdî⁴⁵. Bon nombre d'intellectuels et de figures de l'opposition y ont grandi et se sont ensuite installés à Sanaa : des islamistes et des socialistes, mais aussi par exemple le *sayyid* 'Abd al-Karîm al-Khaywanî, figure emblématique du renouveau zaydite dans les années 2000, qui a grandi à al-Jahmaliyya⁴⁶.

Mais à la fin des années 1980, les difficultés économiques ont fragilisé l'alliance du régime avec les marchands du Bas Yémen⁴⁷. La réunification de 1990 s'analyse comme une fuite en avant de Saleh pour perpétuer la même formule politique, et quatre ans plus tard, le Nord impose par la force la même répartition des rôles : la mise à la retraite anticipée des militaires du Sud fait écho à la punition subie par Taz dans les années 1970. Observée

⁴⁴ Pour un exemple contemporain de figure charismatique associant le capital scolaire au répertoire tribal, voir Vincent Planel, « "Zaïd, Za'îm al-hâra". Analyse sociologique d'un charisme de quartier », *Chroniques yéménites*, vol. 12, 2005, p. 81-102. Cette présentation du phénomène des « bandes » dans le Taz des années 1970 doit beaucoup au témoignage de Mohamed Jazem, historien médiéviste rattaché au CEFAS.

⁴⁵ Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁶ Laurent Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Un salafisme importé ?*, Thèse en sciences politiques, Paris, IEP, 2007, p. 356.

⁴⁷ Abu Bakr Al-Saqqaf, « Problèmes de l'unité yéménite », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 67 n° 1, 1993, pp. 95-108.

depuis Taez, l'histoire récente apparaît moins comme une histoire fragmentée que comme la répétition cohérente d'une même formule politique, qui étend progressivement son emprise. L'État rapatrie sur Sanaa les profits de Taez, associés à son activité industrielle. La ville entre dans une période de déclin, marquée par le délabrement des infrastructures urbaines.

VI/ Conclusion

Durant les longs mois de révolte de l'année 2011, Taez est devenue plus que jamais la ville à abattre pour le régime en place. Pendant ce temps, la communauté internationale reste hypnotisée par les manipulations du régime liées à la guerre contre al-Qaïda, refusant manifestement de comprendre ce qui se joue à Taez pour l'avenir du pays.

Les Taezis sont pourtant les interlocuteurs privilégiés des visiteurs étrangers : ils sont traducteurs, intermédiaires, chauffeurs d'ambassade, universitaires progressistes et fondateurs d'ONG. Cette spécialisation régionale supplémentaire découle encore de la même répartition des rôles : un peu à tous les niveaux, l'homme de tribu « prend la pose » et le *burghulî* « vend la mèche » au photographe. Pendant un demi-siècle, Taez a été l'intercesseur d'une modernité perçue comme étrangère, et soupçonnée structurellement de bâtardise. Aujourd'hui encore, l'angle mort taezi brouille la cohérence de l'histoire yéménite. Il produit l'illusion d'une histoire fondamentalement chaotique, justifiant une politique axée sur le culte de « la sécurité et la stabilité » (*al-amn wal-istiqrâr*).

(Mai-octobre 2011)