

L'expédition à Hammam Kraysh

À l'ombre du paradoxe, les rationalités de la passion

Introduction

À Tuez pendant le mois de Ramadan, la plupart des citoyens vont dormir après la prière de l'aube, et seuls les jeunes hommes restent dehors. Chaque jour au petit matin, en plein jour, la ville est déserte et elle est à eux. Les jeunes jouent au foot, ou mènent en petits groupes des expéditions dans les différents quartiers. Ces moments sont l'occasion d'une sociabilité exploratoire, qui déplace les frontières de la sociabilité ordinaire, et où règne une forte charge homoérotique. L'anecdote que je vais raconter s'inscrit dans ce moment particulier.

Avant de commencer, je dois livrer un élément de contexte relatif à mon enquête. L'anecdote se déroule en 2008, cinq ans après ma première enquête dans ce quartier, dans une période où je travaillais déjà à la rédaction de ma thèse. Mais une personne en particulier me retient à Tuez : Ziad, un jeune homme qui m'a socialisé en 2003 au cours d'une première enquête mouvementée. C'est par Ziad que tout a commencé : je suis persuadé qu'il détient la « clé » de mon enquête, ce qui m'empêche de rédiger ma thèse, sans vraiment comprendre ce dont il s'agit. J'essaie d'échanger avec lui, mais entre temps sa santé mentale s'est dégradée : Ziad est fou à lier. J'essaie maladroitement de discuter avec lui, en essayant de partager avec lui mes résultats et de « poser sur la table » mes difficultés. Mais nous n'arrivons à rien, et l'état mental de Ziad ne s'arrange pas, au contraire.

Nous finirons par sortir de cette situation grâce à l'implication supplémentaire du frère de Ziad, Yazid. Mais au moment de cette anecdote, cette perspective n'apparaît pas encore envisageable : Yazid se comporte avec moi comme tous les autres Yéménites de ce quartier, nous nous voyons, mais il n'y a pas entre nous d'entente particulière. Cette situation est la toile de fond de cette anecdote : l'expédition à Hammam Kraysh sera l'annonceur et le « déclic », qui va rendre possible une collaboration plus étroite entre Yazid et moi.

1 L'intrigue principale

Ce jour là, j'arrive dans le quartier un peu avant l'aube, et je trouve des jeunes que je connais pour être des voisins de Ziad autour d'un certain Fahmi, que je connais aussi par ailleurs, d'un tout autre milieu. Fahmi est un pharmacien, sa boutique est située un peu plus haut sur l'avenue, à une centaine de mètres du quartier de Ziad. Pour autant je ne l'ai jamais vu fréquenter ces jeunes : son quartier à lui est situé au-delà de sa pharmacie, et lorsqu'il vient de ce côté il reste sur l'avenue et fréquente surtout d'autres commerçants (je le connais par un ami horloger, avec lequel ils échangent continuellement des blagues graveleuses). Jamais je ne l'ai vu circuler dans les ruelles du quartier, ni en fréquenter les résidents. Tout oppose en effet ces deux milieux, notamment la question de la vulgarité : les petits commerçants sont souvent des villageois exilés en ville, des hommes seuls qui aiment blaguer, y compris par des imprécations vulgaires sur leurs femmes respectives ; les résidents citoyens, dont les femmes et la famille vivent en ville, tiennent au contraire à préserver une sorte de respectabilité formelle, si bien qu'en règle générale ces deux mondes s'ignorent. Peut-être Mohammed et Fahmi se connaissent-ils à travers l'oncle de Mohammed, qui tient une entreprise de distribution de produits pharmaceutiques : Mohammed lui-même a travaillé pour lui occasionnellement, comme une sorte de représentant de commerce - peut-être Fahmi a-t-il traité avec lui par le passé? Quoi qu'il en soit, au moment où j'arrive, il n'est pas question de médicaments mais d'une excursion à Hammam Kraysh, des sources d'eau chaude situées à une heure de voiture sur la route d'Aden. Mohammed et son petit frère Mustafa, ainsi que Ra'fat (un autre habitué du quartier), entourent Fahmi [le lecteur pourra se reporter d'emblée au schéma des participants p.7]

comme s'ils lui faisaient une proposition indécente : ils blaguent qu'ils vont le savonner, le frotter de haut en bas, le nettoyer sous tous les coins... et le conjurent de les accompagner à Hammam Kraysh. Fahmi proteste : il n'a pas du tout envie d'aller à Hammam Kraysh et surtout il veut récupérer son téléphone portable! Fahmi est sorti après *sahûr* (le dernier repas avant le jeûne, vers 4 heures du matin), il a croisé Mohammed sur l'avenue, qui lui a demandé son portable car son frère Mustafa devait passer un coup de fil urgent. Mustafa s'est éloigné pour téléphoner, puis il a disparu avec le portable. À présent il est de retour, mais il clame qu'il n'a pas le portable avec lui, et les deux frères ne veulent parler que de Hammam Kraysh.

Après la prière de l'aube dans une mosquée voisine, les négociations se poursuivent. Fahmi veut récupérer son téléphone portable, mais Mohammed se livre à une surenchère de galanteries et d'amabilités pour qu'il accepte de les accompagner : au retour de Hammam Kraysh, c'est juré, il lui rendra son portable. La discussion se tient sur l'avenue maintenant déserte, avec le petit jour qui s'annonce, juste à l'entrée du quartier. Quelques autres jeunes les rejoignent et s'intéressent à l'affaire. On reste là à parlementer, tantôt du portable (à un moment, Mustafa fait mine d'aller le chercher), tantôt de l'excursion, et les palabres durent au moins une heure et demi. Finalement la pression pour aller à Hammam Kraysh est telle que Fahmi se voit contraint d'accepter, dans l'enthousiasme général. On arrête le premier minibus de transport collectif qui passe, on négocie avec lui la course et on prend place à bord. Mais Fahmi continue d'émettre des protestations formelles : « *C'est à cause de cet enfoiré, il m'a pris mon portable...* »

Dans la sociabilité masculine yéménite, la moindre expédition fait toujours l'objet d'une mise en scène romantique, de manière plus ou moins tacite. En l'occurrence, notre expédition à Hammam Kraysh s'organisera autour d'une sorte de parade amoureuse entre un chevalier servant, joué par Mohammed al-Qâdirî, et sa dulcinée, jouée par Fahmi. Autour de ce couple, les autres membres de l'expédition forment comme le chœur d'une tragédie grecque, chargé de commenter les péripéties de l'intrigue amoureuse.

En réalité, cette habitude ne se limite pas aux excursions hors de la ville : le moindre changement de programme, plus généralement, alimente une spéculation enjouée sur les ressorts passionnels des comportements des uns et des autres. Il faut dire que les loisirs sont peu développés dans la ville des années 2000 : encore dans les années 1970, la ville de Tazeh représentait au Yémen du Nord une culture citadine d'avant-garde, qui n'a pas survécu à la crise économique et à l'explosion urbaine. Aujourd'hui la ville est massivement investie par des populations rurales (commerçants, ouvriers, étudiants), qui se vivent comme des travailleurs expatriés et ne connaissent la ville qu'à partir des lieux restreints de leur communauté et de leurs parcours quotidiens. Sortir de ce parcours, c'est s'exposer à l'inconnu et à la sanction du sens commun, qui condamne en général les formes de curiosité déplacées. En même temps la nouvelle génération, celle de la crise économique et de l'explosion démographique, est perpétuellement en quête de nouvelles opportunités, en quête du « bon plan », *'arta*, qui prend aussi parfois des connotations sexuelles pour désigner un éphèbe d'aimable compagnie, un *kabsh* ou un *kubbâshî* (littéralement « mon petit mouton » - mais en Français on dit plutôt « Ma biche! »). Tous les déplacements extraordinaires - les excursions du petit matin au mois de Ramadan - et plus généralement les formes d'exploration sociale, s'organisent sur cette trame de connotations galantes. Si bien qu'on ne s'aventure pas dans un quartier qui n'est pas le sien, sans avoir à son bras un compagnon et un complice, qui se tient à vos côtés comme un frère et saura éventuellement jouer le rôle de chaperon.

Lorsque des personnes prennent l'initiative d'en emmener d'autres en ballade, il leur revient de concevoir à l'avance cette intrigue amoureuse de base. Il y a là une forme d'égards envers ceux qui consentent à s'embarquer dans l'histoire : l'intrigue romantique a pour effet de faciliter la socialisation de personnes extérieures, qui n'ont pas besoin de connaître grand chose pour « entrer

dans la danse ». On peut rapprocher ce fonctionnement d'une logique de l'hospitalité, telle qu'on peut la voir mise en œuvre dans un salon : parmi les efforts déployés pour mettre à l'aise l'ensemble des hôtes, il y a la possibilité de s'entendre tacitement avec une personne complice, qui sera assignée au rôle d'hôte privilégié, formellement désignée comme interlocuteur du maître de maison tout au long des conversations. Ce fonctionnement a pour effet d'alléger la gêne ressentie par les invités qui sont moins familiers des lieux. De la même manière, les comportements galants instaurent un espace et sont synonymes de règles : l'intrigue amoureuse principale est conçue pour focaliser l'attention de tous, et éclipser les intrigues potentiellement déplacées.

Sauf qu'en l'occurrence, dans le cas qui nous intéresse, les dés sont pipés : presque tout le chœur appartient au quartier de Ziad. Au lieu d'un « couple royal » lié tacitement par une connivence préalable, la complicité joue plutôt à la défaveur du malheureux assigné à jouer la « belle », qui se retrouve particulièrement isolé. Par ailleurs, Fahmi n'est pas tout à fait un jeune homme comme les autres. C'est un personnage loufoque et sans gêne, qui jure comme un « fils du souk » et dont la grossièreté tranche même dans son milieu de petits commerçants. Fahmi a pour habitude de se frotter contre ses amis, en réclamant des caresses, ou même en criant d'une voix aiguë : « *Encule-moi!* ». Lorsque je le croise sur l'avenue, il a l'habitude de me sauter dessus en essayant d'attraper mon pantalon au niveau de la braguette, au point que lorsque je l'aperçois, je suis immédiatement sur mes gardes. Autant dire que lorsque je suis arrivé dans le quartier peu avant l'aube, j'ai été assez étonné d'y voir Fahmi discuter avec Mohammed al-Qâdirî. J'ai exprimé d'emblée ma surprise par une blague qu'on m'a souvent faite, en remarquant la diversité de mes fréquentations : « *Tu es comme le cafard : quand tu n'es pas dans la cuisine, tu es dans la salle de bain...* » Et j'ajoutais, par une sorte de clin d'œil à mes propres recherches : « *Tu vois les bâtards de commerçants, tu vois les bâtards de citoyens...* ». Ramener dos-à-dos commerçants et citoyens en les traitant (affectueusement) de « bâtards », c'était finalement une manière assez courtoise de restaurer entre nous une sorte de complicité, et de faire face à la gêne inhérente à cette situation nouvelle. Mais la réplique de Fahmi, contrairement à l'usage, ne fit pas mystère des implications ultimes de ma remarque, de sorte que l'échange de boutades ne put être prolongé : « *Oui : ton cul et mon cul sont copains...* ». Et le tailleur du quartier, qui prenait l'air à quelques mètres de nous, commenta : « *Oui, c'est ton collègue, lui aussi il est agent du Mossad israélien...* ».

Fahmi avait un bon argument pour ne pas partir à Hammam Kraysh : il y a quelques années, il a subi un accident de voiture. Un proche de sa belle-famille est mort, et lui-même a subi de graves opérations. À présent, il a peur de prendre la route, et par ailleurs sa femme ne lui pardonnerait pas. Mais rien n'y a fait, l'argument n'a pas été suffisant pour qu'il puisse se dérober à l'invitation. Il faut dire que les routes yéménites sont dangereuses, et c'est le cas d'un peu tout le monde d'avoir perdu un proche sur la route. Yazid notamment (le frère de Ziad) a perdu son frère Nabil deux ans plus tôt sur cette même route, et évidemment il y pense avant de se décider. Au moment de partir, il rentre prévenir la maison de son départ et il ressort avec ses enfants encore endormis dans les bras : « *Ma mère était folle à l'idée que je prenne la route. Elle a dit : "Prend tes enfants avec toi!". Si je meurs, c'est avec eux.* » Évidemment cela n'a pas de sens d'emporter deux jeunes enfants à Hammam Kraysh, et finalement il les ramène à la maison. Mais une fois sur la route, Yazid exprime sa crainte de l'accident, sur un mode religieux, notamment par l'usage du chapelet de prière (*tasbîh*).

Or on observe là une différence de traitement criante entre Fahmi et Yazid : la crainte de Fahmi passe pour de la poltronnerie, et elle est tournée en dérision tout le long du voyage. Pendant ce temps, Yazid reste silencieux et marmonne des prières, et ses craintes ne font l'objet d'aucun commentaire. Au retour, c'est Isma'îl qui manie le chapelet de prières, et Yazid lui dit de psalmodier pour lui, dans l'intention. La peur de Yazid s'inscrit dans une précaution collective, comme la cassette du Coran qu'on a mis dans le lecteur à l'avant, tandis que plusieurs passagers lisent le coran et psalmodient. Mais Fahmi est exclu de cette religiosité collective. Tout le long du

voyage aller, il est cantonné dans le rôle du rabat-joie, de celui qui veut rentrer à Taz, et auquel on « rabat le caquet » joyeusement. On s'amuse à le provoquer et les réparties de Fahmi, qui sont parfois vulgaires, ne semblent même pas briser l'atmosphère religieuse, ni remettre en question cette succession de brimades formelles. Au point que Fahmi se vautre dans une orgie de vulgarité, qui se neutralise elle-même par son caractère excessif. Il exulte : « *Toi, tu vas voir... Je vais t'enculer!* », mais cela ne provoque que des rires et une joyeuse dérision. On lui dit sur un ton malicieux : « *Attention... Anta fâtir, tu as rompu ton jeûne...* » Ou même, par un effet de dérision appuyé : « *Mais tu ne peux pas [enculer] puisque tu jeûnes!...* ». Son impuissance est soulignée même dans le registre blasphématoire : sa vulgarité n'a même pas le pouvoir d'être sacrilège.

La position de Fahmi est semblable à celle d'un petit enfant, trop jeune pour qu'on prête crédit à ses protestations : il essaie désespérément de se faire entendre, mais ses remarques sont toujours interprétées en décalé, et accueillies avec un sourire. Fahmi est comme un enfant gâté qui a épuisé la patience de son entourage, un enfant-roi dont on persiste à s'attendrir *malgré lui*, enfermé dans un cauchemar parce qu'il a même perdu le pouvoir de gâcher la fête. Bref, Fahmi joue un enfant en bas âge, un enfant gâté, ou simplement une femme capricieuse. Face à lui, Mohammed incarne une masculinité triomphante, chez qui l'insouciance de la pleine jeunesse et la dignité du chef se confondent miraculeusement. Il est comme un jeune chef de famille rayonnant, ayant reçu la grâce d'avoir une femme et de jeunes enfants : rien ne peut gâcher son bonheur de leur offrir un tour dans la campagne. Lorsque Fahmi rouspète, il lui lance depuis l'avant du bus : « *Je vais t'embrasser...* », car il prend tout avec aisance et bonne humeur. Et comme Fahmi persiste à rouspéter, il se livre à une acrobatie sous les yeux captivés de tous les passagers : pour nous rejoindre à l'arrière et donner à Fahmi son bisou, dans l'euphorie générale, il se faufile par dessus la barre du siège avant, alors que le minibus fonce sur la route irrégulière. Cette acrobatie pourrait le confondre de ridicule, mais c'est l'inverse : Mohammed est tellement beau, dans cette démonstration d'agilité, cette élégance en toute situation, dans son beau pantalon de flanelle! Dans d'autres circonstances, on trouverait qu'il manque de modestie, on dirait qu'il cherche à se faire admirer... Mais la position de Mohammed est absolument intouchable : il est une sorte de héros positif auquel nous nous identifions tous. Il est le chef d'orchestre d'une euphorie collective, et lorsqu'il déclare à Fahmi : « *Oh, mon Dieu, comme je t'aime!* », c'est comme si nous disions tous à travers lui notre bonheur.

Dans cette unité domestique qui voit le jour le temps de l'excursion, nous sommes de petits garçons qui acclament leur père à l'unisson et regardent le monde défiler par la fenêtre. Fahmi figure l'enfant-roi occidental, et nous sommes une brochette d'enfants yéménites. Nous menons une existence insouciant sous l'autorité d'un père idéalisé, la sexualité conjugale étant la charpente de notre maison. De la même manière, le désir que Mohammed met en scène pour Fahmi dérive d'une masculinité idéale : c'est un désir au-delà de toute pollution par son objet, parce qu'il coïncide exactement avec l'ordre des choses.

Par ailleurs toutes ces péripéties restent baignées dans une ambiance religieuse : en tant que spectateurs, nous sommes installés dans une attitude contemplative et passive, qui se confond avec le travail d'invocation. Nous ne manions pas tous le chapelet de prière, mais nous partageons tous tacitement cette attitude de recueillement. D'ailleurs les écarts blasphématoires, lorsqu'ils ne proviennent pas de Fahmi, reçoivent la réprobation – comme lorsque Ra'fat, qui est assis à côté de moi, propose que nous chantions *'awwadûnî*, un air du fameux crooner égyptien Amr Diab, à un moment où nous avons un peu oublié la cassette du Coran qui passe à l'avant. Plusieurs voix s'élèvent pour protester et réclamer qu'on augmente le son du Coran. Au-delà du caractère blasphématoire de la musique profane jouée simultanément avec le Coran (et d'une musique un peu « vulgaire », en l'occurrence), ce qui choque dans ce contexte est surtout l'irruption de comportements de séduction qui ne s'inscrivent pas dans cette intrigue principale (Ra'fat me demande de jouer le crooner...). L'irruption de Amr Diab risquerait en effet de contaminer le registre des comportements romantiques échangés par les deux protagonistes (les regards, les déclarations

d'amour éperdu... et les réparties savamment vachardes). L'incident montre bien, par contraste, le régime d'exception qui reste attaché à cette intrigue amoureuse, en dépit de son caractère apparemment « érotique ».

Cette improbable « odeur de sainteté » est garantie par une caution collective tacite, qui ne peut s'affirmer positivement que de deux manières : soit à l'occasion de ce genre de rappel à l'ordre, soit par une collaboration active à l'intrigue elle-même. C'est la raison pour laquelle les véritables « tortionnaires » de Fahmi sont plutôt les membres du chœur, tandis que Mohammed se cantonne à une présence rassurante et raisonnable. (Dès le départ d'ailleurs : c'est le petit frère qui est censé avoir dérobé le téléphone portable). Le caractère excessif de certaines brimades - notamment celles liées aux traumatismes personnels - apparaîtrait scandaleux s'il n'était conçu précisément pour désamorcer un autre scandale, celui du désir homoérotique latent manifesté par Mohammed. En féminisant Fahmi, en rejetant perpétuellement sur lui les stigmates de l'impuissance, on fait de lui la femme du groupe, le récipiendaire de l'honneur collectif. Si bien que chacun se porte garant qu'en réalité il ne lui est fait aucun mal.

Une fois arrivés à Hammam Kraysh, absorbés par l'excitation, on oublie Fahmi. D'ailleurs il est un peu perdu sans ses lunettes, il se tient sur le bord... Pendant ce temps, les autres sautent et se tirent dans l'eau, se couvrent le corps d'argile et aussi se font des massages dans une petite cabane en parpaings. Kraysh est une destination très appréciée à Ramadan : nous sommes au moins une centaine de jeunes autour des deux petits bassins. On retrouve des connaissances antérieures, et les différents groupes se confondent. Dans ce contexte, l'intrigue romantique qui donnait sens à l'excursion est suspendue : sorti du confinement d'un minibus, la logique d'hospitalité n'a plus de sens. C'est surtout cela qui cause l'isolement relatif de Fahmi, qui en outre ne peut pas vraiment aller dans l'eau à cause de son opération. Fahmi reste sur le bord à rêvasser, invisible. Il ne figure même pas sur les photos prises avant de remonter dans le minibus.

Mais dès que nous reprenons la route, le même petit jeu reprend de plus belle : au bout du chemin cahoteux qui rejoint la route principale, au lieu de tourner à droite vers Taz, le minibus tourne à gauche vers Aden... On avance même sur un kilomètre, car tout le monde sait se taire dans l'attente des protestations de Fahmi. La cohésion du groupe, et le plaisir pris collectivement à cette aventure, sont tels que les farces n'ont pas besoin d'être préparées (moi-même je n'ai pas réagi, j'étais prêt à prolonger l'aventure jusqu'à Aden, tant qu'à faire...). Nous vivons l'enchantement d'une vitalité et d'une fougue unitaire, seulement bridée par un « maillon-faible ». Mais dans le même temps, personne n'oublie vraiment que le maillon-faible, comme une mère, est aussi celui qui a rendu possible l'excursion. Fahmi n'a pas choisi, il est contraint d'être de mauvaise humeur. Il a même une raison « objective », puisqu'on lui a pris son portable. La rétention du portable est donc un ingrédient important de l'intrigue, sur un schème symbolique de « castration ». Cette privation empêche Fahmi de solliciter ses propres relations et le condamne à une condition d'impuissance sociale. Or en réalité, le portable ne sert à rien à cette heure où tout le monde dort¹.

Dans le cadre de cette fenêtre particulière soustraite aux contraintes sociales, la rétention du portable prend une valeur simplement symbolique. Mais tout le jeu consiste à suggérer que cette privation et cette impotence pourraient se prolonger dans la vie réelle. Ainsi au retour, le minibus fait un petit détour par le village de Shuwayfa, car Mohammed veut déposer à sa belle famille un sac de grain. Mohammed, qui siège toujours à l'avant, descend de voiture et disparaît dans la maison ; un autre passager monte à sa place, et le minibus repart, sans Mohammed... et donc sans le portable de Fahmi. Le conducteur glisse incidemment : « *Il m'a dit qu'il restait là quelques jours...* ». « *Mais Fahmi? Et ton portable?!?* » Fahmi répond : « *Allez, allez... Laissez-le...* » : cette

¹ Si ce n'est pour prévenir sa femme de son départ... Mais les femmes yéménites sont habituées : qu'une femme attende son mari à heure fixe est considéré d'ordinaire comme l'indice d'une tyrannie conjugale et d'une faiblesse inacceptable du mari.

fois il ne s'est pas laissé bernier... Quelques instants plus tard le minibus fait marche arrière et Mohammed réapparaît.

Cette farce est un commentaire sur la condition d'impuissance de Fahmi, comme lorsqu'on fait mine de prolonger le voyage jusqu'à Aden. Dans les deux cas, on joue avec la possibilité que cette impotence devienne permanente, en envisageant qu'elle s'étende au delà de la plage horaire consacrée. Autre exemple à l'aller : lorsque je sors mon appareil photo et que Fahmi proteste en me traitant de touriste, Mohammed lance, narquois : « *Oui, très bien Mansour, prend des photos! On les amènera à sa femme, avec la date et l'heure...* ». Là encore, l'idée que la femme de Fahmi soit témoin de cette situation dégradante figure symboliquement une honte irréparable, un coup porté au cœur de l'honneur d'un homme.

Cette dernière observation mène directement à la question de ma participation en tant qu'observateur. Ayant moi-même du mal à comprendre rétrospectivement la tournure prise par cette excursion, je me suis souvent formulé l'idée qu'à travers Hammam Kraysh, le quartier m'aurait « fait cadeau » d'une observation ethnologique parfaite. En quelque sorte j'aurais été moi-même, et non Fahmi, le véritable « dindon de la farce ». Mais cette interprétation en terme de « don » suppose de prêter au groupe une volonté unanime : en cela, elle est dupe de l'image que le groupe veut donner de lui-même. Or tout indique au contraire que cette excursion repose plutôt sur une forme constante d'improvisation : les participants savent rebondir sur des circonstances contingentes et « faire feu de tout bois » pour alimenter l'intrigue principale. Au risque de susciter l'incrédulité d'une tradition d'ethnographie dans laquelle je m'inscris moi-même, et qui promeut le désenchantement comme une *norme*, je défendrai l'idée que ma présence en tant qu'ethnographe est avant tout utilisée en tant que ressource narrative dans cette intrigue, notamment parce qu'elle offre un développement supplémentaire sur l'impuissance de Fahmi. Comme l'appareil photo, qui extrait les images de leur contexte, l'ethnographe se définit en règle générale par son activité de décontextualisation (Bensa 1996). C'est à ce titre que ma présence intervient dans l'intrigue, en jouant sur le même registre d'ambiguïté : bien sûr tout cela est du théâtre, mais puisque l'ethnologue regarde, Fahmi n'est-il pas *réellement* inversé?

Pour Mohammed et ses amis du quartier, l'enrôlement d'un ethnographe participe d'une virtuosité particulière à produire des intrigues qui frôlent le réel, à poursuivre le réel avec une telle insistance qu'une personne extérieure ne sait plus à quoi elle a affaire. Un peu comme ce qu'on appelle dans les banlieues françaises « l'affolage » : dans ces techniques pour ré-enchanter le monde et en ouvrir les possibilités, le quartier de Ziad fait preuve d'une virtuosité collective particulière (Planel 2005). Ainsi ai-je eu moi-même lors de cette excursion un sentiment particulièrement fort d'identification, pourtant paradoxal : l'impression de participer pleinement à la dynamique du groupe jusque dans la dimension la plus voyeuriste de mon activité ethnographique.

Je m'arrête sur ce constat paradoxal, qui pose plus de questions qu'il n'en résout : pourquoi cette complicité? Qu'est-ce au juste que l'on est en train de me montrer? Je formule en tous cas cette hypothèse : si on me le montre, c'est qu'on sait que je comprends, bien mieux peut-être que ce que j'ai pu en exprimer jusqu'ici. Peut-être bien que cette dimension « voyeuriste » est surtout un effet de la description « objective » (c'est-à-dire décontextualisée) que je viens de faire. Je voudrais donc m'y prendre autrement, pour revisiter la perception *en situation* que j'ai pu avoir de cette excursion dans toutes ses subtilités.

2 Les intrigues sous-jacentes

Sortons à présent le nez de l'intrigue, et de l'illusion qui lui est associé d'un corps unitaire, afin d'examiner un peu qui sont les membres de cette expédition. (voir schéma).

Nagib, « **inconnu de service** ». En général, ce genre d'expédition n'est pas conçue à partir d'un « club fermé » de participants, mais au contraire il est fait pour associer des passants, qui se trouvent passer par là et qui s'embarquent *'alâ Allâh*, en s'en remettant à Dieu. Si on laisse de côté Fahmi, qui a sans doute un lien préexistant avec Mohammed d'une manière ou d'une autre, la seule personne dans cette situation est Nagib. Nagib travaille dans un bar à jus qui se trouve sur l'avenue, entre le quartier et la pharmacie de Fahmi. Il doit connaître Fahmi de vue, ainsi peut-être que quelques membres du quartier, mais il ne connaît spécialement personne. Au cours de l'expédition, Nagib est à peu près toujours silencieux, en position de spectateur (sauf à un moment où il demande que je le prenne en photo en train de faire un plongeon acrobatique – mais cela se passe à Hammam Kraysh, c'est à dire dans un cadre où l'intrigue de l'expédition est suspendue). En dépit de cette position passive de spectateur, Nagib joue un rôle important, précisément en tant que la personne dont on ne sait rien. Sa présence est une sorte de gage d'honnêteté, garante qu'il n'y a pas « d'excès ». Il y a une autre personne dont on ne sait rien, à vrai dire : le chauffeur du bus. Mais celui-ci n'est pas du même quartier. Par contre pour Nagib, il n'y a aucun doute « statistiquement » qu'il est en relation avec des personnes de l'entourage de Fahmi et de Mohammed, dont il peut savoir certaines choses, ou pas, et auxquelles il peut livrer sa version de l'histoire, ou pas. La présence de Nagib préserve la possibilité que l'histoire donne lieu à des répercussions que l'on ne peut pas prévoir, si bien qu'à aucun moment l'intrigue ne peut déborder vers quelque chose qu'on ne pourrait assumer. Nagib n'est pas seulement important en tant que personne qui peut « rapporter des abus », mais également en tant que personne qui sait potentiellement toutes sortes de choses et en ignore autant, qu'on ne peut absolument pas prévoir. Même si l'on place la réalité entre parenthèse, on est forcé de faire comme si Nagib savait tout et comme s'il ne savait rien. Sa présence empêche des effets de connivences dont certains pourraient pâtir.

Bien entendu, les protagonistes ne se livrent pas à ce genre de rationalisations : la présence de Nagib s'impose par un réflexe de pudeur. Une fois qu'il est là, on lui fait sentir par des égards qu'il est la bienvenue et qu'il ne faut pas qu'il parte. Il joue donc un rôle de « chaperon », garant qu'il ne se passera rien. Réciproquement, si quelqu'un cherchait à éloigner Nagib, ce serait le signe que ses intentions ne sont pas saines. La présence d'une personne ostensiblement étrangère est donc un ingrédient important pour la confiance collective et l'alchimie du groupe.

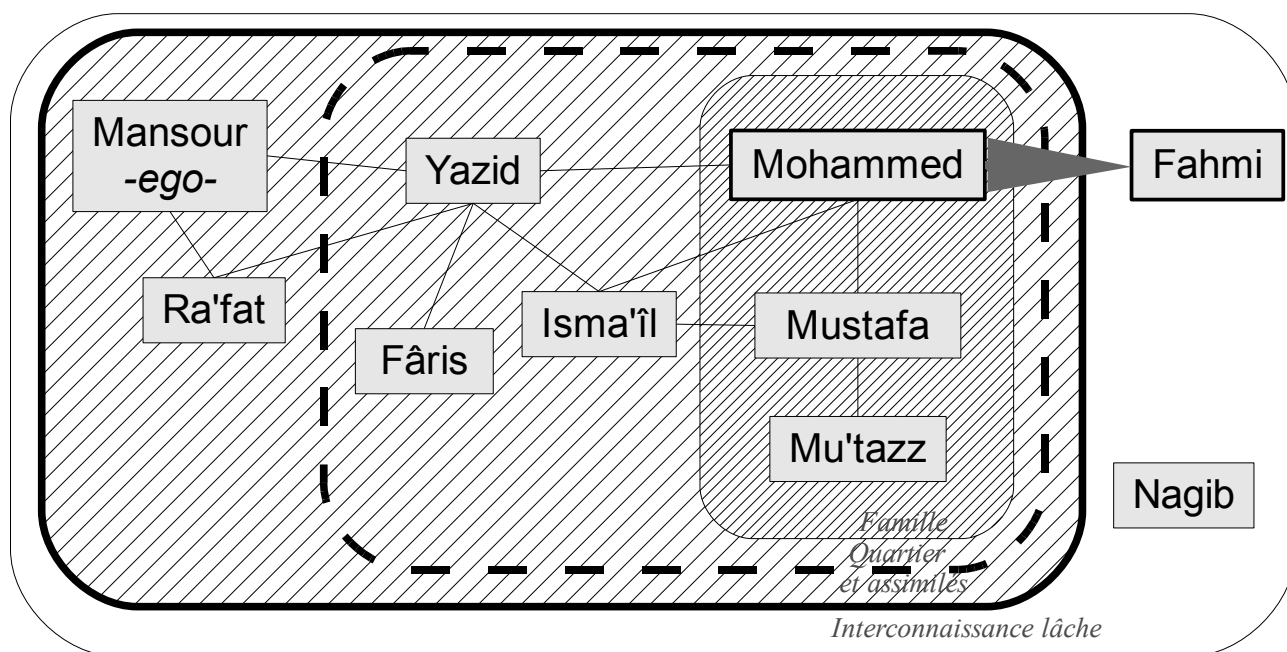


schéma 1 : Le "corps d'expédition"

Le cœur du quartier. Le corps de cette expédition s'organise autour du tandem formé par Mohammed et Yazid, qui appartiennent à deux familles voisines du quartier (la maison de Mohammed est en face de celle de Yazid). Mohammed et Yazid n'ont pas de position professionnelle stable (comme la plupart des hommes au Yémen, sauf les commerçants et les employés) mais ils ont exercé des activités variées : un peu mécaniciens, parfois serveurs ou chauffeurs de bus... À présent ils vivent surtout de leur position d'intermédiaires dans toutes sortes d'affaires, pour des formes de courtage ou de médiation. D'ailleurs quelques mois plus tard, Yazid est devenu officiellement 'âqil du quartier, représentant local de l'administration. Mohammed et Yazid sont en outre liés par une amitié particulière, et presque beaux-frères car Mohammed s'est fiancé auprès d'une famille du village de Yazid.

Mohammed est accompagné de ses jeunes frères, Mustafa et Mu'tazz. S'ajoutent deux personnages secondaires, Isma'îl et Fâris, qui gravitent souvent autour de Yazid, comme des « hommes de main » informels. Isma'îl a grandi lui aussi dans le quartier ; Fâris est le fils d'un commerçant blanchisseur qui s'est installé dans le quartier il y a sept ans, mais il a trouvé à s'employer dans un atelier de carrosserie installé depuis toujours au cœur du quartier, grâce à l'entremise de Yazid (une entremise bien anodine et non formalisée, mais Fâris est tout de même un « client » de Yazid).

Ra'fat et moi. Parmi les dix passagers de l'excursion, six viennent donc du même petit groupe de maisons. Je pourrais ajouter Ra'fat, qui fréquente quotidiennement ce même quartier (à l'origine, parce que sa grand-mère y réside). Je pourrais aussi m'ajouter moi-même, car ce groupe de maisons est le lieu de ma « socialisation primaire » à l'échelle de mon enquête. Mais Ra'fat et moi avons un pied dans le quartier et l'autre pied ailleurs : nous disposons de ressources sociales et symboliques extérieures que nous faisons jouer localement. Ra'fat par exemple, est également étudiant en première année de Français, et il fait périodiquement jouer cela pour instaurer entre nous une complicité qui nous est propre, nous séparant des autres membres du quartier. De mon côté, je ne donne pas nécessairement suite aux propositions de Ra'fat, cela dépend de la situation, mais il n'en reste pas moins que Ra'fat est un allié, alors que cela n'arrive pas avec les autres, qui ne disposent pas de telles ressources (ou n'ont pas envie de les utiliser avec moi). J'opère donc une distinction avec ces six membres, le « cœur » du quartier, qui sont liés par une interconnaissance d'un autre ordre et qui se comportent *déjà* comme une même famille, indépendamment de telle ou telle intrigue (du moins, à ce que je peux en percevoir depuis ma position) : Mohammed et Yazid sont comme deux frères aînés, tandis que Fâris, Isma'îl, Mustafa et Mu'tazz, sont (comme) des petits frères.

Ma petite présentation de la position de chacun dans le quartier risque de faire oublier que ce ne sont là que quelques acteurs : un véritable portrait du quartier aurait fait figurer d'innombrables autres personnes, dont certaines ont d'ailleurs été explicitement regrettées au cours de l'expédition. Rien n'exigeait au départ que cette équipe là soit constituée : elle est surtout le produit du hasard, de qui s'est trouvé là au bon moment, mais aussi de certaines contraintes dont je vais m'efforcer d'explicitier les modalités.

La constitution d'un corps d'expédition

Reprenons le fil des événements, dans cette phase préalable au départ, dont je n'ai pas dit grand chose jusqu'ici. Du point de vue de l'intrigue romantique principale, qui dictait jusqu'à présent mon récit, rien ne s'est passé dans cette période si ce n'est que Fahmi « s'est fait désirer ». Or cette période est en fait le moment où s'est opéré le travail préalable nécessaire pour qu'émerge un sujet, collectif, du désir.

- L'intrigue de départ se limite à un petit jeu entre Fahmi, Mohammed et son frère Mustafa, autour du téléphone portable que Mustafa a dissimulé.

- Peu après, Ra'fat commence à s'intéresser à l'histoire ; je les trouve tous les quatre lorsque j'arrive dans le quartier peu avant l'aube.
- À l'heure de la prière, Mohammed emmène Fahmi prier à la mosquée du Koweït ; Ra'fat et moi les suivons de peu. Après la prière, nous retrouvons Mohammed et Fahmi : ils sont devant nous dans le flot des fidèles qui sortent de la mosquée. Nous pressons le pas pour arriver à leur hauteur, et Ra'fat, qui est à côté de moi, me souffle de faire une blague à Fahmi : « Dis lui : "Allez, on va à Hammam Kraysh?!". Dis lui, juste pour lui faire peur... ». Comme j'ai raté un épisode, je ne comprends rien à ce que me dit Ra'fat : j'en étais resté à une histoire de portable, je ne vois pas le rapport avec Hammam Kraysh, encore moins ce qui fait peur... Par ailleurs je trouve Ra'fat un peu « collant », donc et j'ignore ce qu'il dit avec un peu de dédain.

Je dois préciser qu'en 2008, j'avais résolu de prendre un appartement dans un autre quartier, plus chic, afin de commencer à prendre mes distances, dans l'idée que cela m'aiderait pour la rédaction. Je ne venais dans le quartier qu'une fois par jour, principalement pour me rendre au chevet de Ziad. En somme, je n'avais que faire d'être embarqué dans une de ces histoires, que j'avais déjà vécues par centaines les années précédentes. J'étais très studieux et je travaillais beaucoup le matin, si bien que je n'avais encore participé à aucune excursion depuis le début de Ramadan. Je me contentais en fait de sortir sur les lieux de mon enquête pour m'aérer et « laisser reposer » mes analyses, tout en reprenant le « pouls » de la réalité. Ce matin là, j'avais l'impression d'avoir bien avancé les heures précédentes, et j'étais porté par une sorte de légèreté... si bien que je me suis laissé tenter par Hammam Kraysh.

- Je suis donc converti à l'idée d'une excursion à Hammam Kraysh, et enthousiaste! Mais l'affaire traîne en longueur, Fahmi ne veut vraiment pas y aller... Ra'fat pronostique que l'excursion ne se fera pas, et il va se coucher parce qu'il a cours l'après-midi. Je me retrouve seul avec Fâris, qui s'est lui aussi positionné : assis sur une margelle à l'intérieur du quartier, nous gardons un œil de loin sur Mohammed et Fahmi, toujours sur l'avenue en train de discuter, qui n'ont pas l'air de se décider.
- Finalement, Yazid apparaît : il n'arrive pas à dormir. Fâris le met immédiatement au courant que Mohammed et Fahmi envisagent de partir à Hammam Kraysh. Nous descendons sur l'avenue voir ce qu'il en est. Mais apparemment, le projet est enterré, « C'était une blague », dit Fahmi, continuant de pester contre Mustafa qui a emporté son portable.
- Mais Yazid est assez motivé. Les blagues sur Fahmi reprennent de plus belle. Yazid rappelle Ra'fat sur son portable et lui dit de venir. Entre temps d'autres personnes se sont jointes au groupe et sont prêtes à partir : il y a Mu'tazz, le petit frère de Mohammed ; Isma'îl, l'ami fidèle ; et puis il y a un certain Naguib, qui travaille dans le bar à jus de l'avenue. Yazid dit : « Allez, tout le monde sort 200 rials (1€) ». Peu après nous sommes en route.

La restitution de cette trame chronologique des étapes par lesquelles un « corps d'expédition » se constitue, permet de se rendre compte de tout le travail de négociation, et toute la contingence, qui rendent possible l'efficacité rituelle de l'expédition proprement dite. Cet effort est indispensable pour résister à l'illusion rétrospective d'une volonté unanime préexistante. L'analyse court en effet le risque d'être emportée par « l'esprit » de hammam Kraysh - et d'ailleurs le risque est le même qu'on porte un regard enchanté ou au contraire dénonciateur. La mise en scène d'un corps social soudé est tellement éloquente, qu'il paraît difficile d'aller contre l'hypothèse d'un plan établi à l'avance, d'une intention collective sous-jacente.

Bien entendu, certaines intentions sont présentes, qu'on peut aisément deviner chez Yazid ou chez Mohammed, chez Ra'fat ou chez moi. Mon enquête est, en elle-même, une intrigue tentaculaire qui se déploie depuis plusieurs années, et qui a eu des conséquences sociales fortes pour certaines personnes les plus impliquées. Il peut donc sembler raisonnable de considérer que l'intrigue initiale,

entre Fahmi et Mohammed - la relation amicale qu'ils s'efforcent de prolonger - perd relativement de son importance à partir du moment où je m'insère dans l'histoire : une intrigue deviendrait alors le prétexte de l'autre. Mais il faut néanmoins comprendre que ces deux intrigues ne s'opposent pas selon une dialectique du dévoilement, à laquelle la pensée cartésienne nous habitue. À l'exception de l'intrigue romantique ostentatoire - celle du chevalier servant et de sa dulcinée – toutes les autres intrigues implicites collaborent sur un même plan, sans qu'il soit nécessaire de postuler que l'une *instrumentalise* l'autre. Je dirais même que l'ensemble de cette procédure vise précisément à rendre possible une collaboration des intrigues partielles, tout en donnant des gages qui interdisent pratiquement toute forme d'instrumentalisation. Au point qu'il est en réalité très difficile d'avancer dans la compréhension en manipulant ce que j'ai appelé jusque là les « intrigues » - c'est-à-dire des relations sociales censées se jouer en sous-main. L'expédition occasionne toutes sortes de déplacements dans ces intrigues, qui ne se formulent pas sous le même aspect avant et après, au point que même leur dénombrement est difficile : à Hammam Kraysh, les intrigues sortent de leurs gonds.

3 Pudeur et spéculations sociologiques en situation

Voilà peu ou prou ce genre d'idées qui m'occupaient l'esprit alors que nous nous trouvions dans ce minibus. J'étais dans une sorte de transe contemplative, repassant le film de cette négociation qui venait de se tenir, en lien avec tout ce que je sais de ce quartier. Dans le même temps, chacun de nous répétait intérieurement les mêmes formules, avec ou sans chapelet entre les doigts :

... *Lâ ilaha illâ Allâh!*... [Il n'y a de Dieu que Dieu]... *Astaghfirullah!*... [Dieu, accorde moi ta miséricorde!]... *Alhamdulillah!*... [Grâce à Dieu!]... *Subhân Allah!*... [Merveille de Dieu!]... *Mâ shâ' Allah!*... [Que Ta volonté soit faite!]

On appelle cette activité le *tasbîh*. Je vais m'efforcer d'expliquer maintenant pourquoi les formules du *tasbîh*, et plus profondément cet état de mobilisation religieuse, sont indispensables pour comprendre la mise en place de l'excursion. En effet, chacune de ces formules renferme une modalité particulière de contemplation du monde, qui sont complémentaires entre elles. Il me semble en fait que cette exercice recouvre quelque chose d'analogue à ce que Bateson appelle « l'apprentissage III » (Bateson 1972, p.323-329) : on peut comprendre le *tasbîh* comme un exercice de basculement d'une modalité à une autre de structure des contextes. Je pense que l'état mental associé à cet exercice peut seul garantir au croyant une perception de l'intrigue dans toutes ses implications, qui lui permet éventuellement de réagir à la moindre dérive, de bloquer lorsque cela n'est pas « sain », et finalement, si l'excursion a lieu, de « bien sentir » ce qui est en train de s'y passer... Tout cela en dépit d'une apparence de débauche.

Ceci étant dit, je ne peux pour l'instant mettre cette idée en évidence qu'en m'appuyant sur ma propre expérience. Je vais donc montrer qu'au fond, ma participation à cette excursion n'aurait pas été possible si ces formules n'avaient pas coïncidé avec les modalités cognitives intimes de mon fonctionnement : une gestion ethnographique de la honte, s'appuyant sur les préceptes de l'islam.

Pourquoi cette expédition à Hammam Kraysh avait-elle lieu finalement? Déjà à ce stade, il était possible de deviner que cette expédition faciliterait mon intégration dans le quartier, et l'on pouvait considérer que l'expédition avait lieu à cette fin. Il était aussi possible de dire que Mohammed cherchait finalement à instaurer avec Fahmi des rapports d'un autre ordre – encore que cette interprétation, bien que nécessaire, semblait incroyablement paradoxale : pouvait-on raisonnablement croire que toute cette comédie était en réalité l'expression d'une forme ultime de respect? J'étais sûr en tous cas que Mohammed avait eu ses raisons, et Fahmi les siennes, qui ne se résumaient pas à ma présence. On pouvait aussi remarquer que Fâris en profitait pour affermir sa position de client auprès de Yazid. Ou encore faire le lien avec Ra'fat, qui cherchait toujours à s'imposer auprès de moi comme intermédiaire obligé : finalement, cette excursion le renforçait-elle

dans cette position, ou au contraire l'en éloignait-elle? Quoi qu'il en soit, je réalisais qu'il était possible d'envisager toutes ces pistes à la fois, et en même temps qu'aucune ne suffisait à expliquer ce qui se passait. *Dieu ne parle pas ce langage*, me disais-je dans ce bus, emporté moi-aussi par l'enthousiasme religieux. Il me paraissait évident que ces intrigues, si elles exerçaient une causalité quelconque sur la réalité, l'exerçaient précisément en tant qu'intrigues, en tant qu'interprétations latentes dans le processus ininterrompu de négociation. C'était précisément l'enjeu que de savoir si on faisait tout ça pour que Yazid se rapproche de Mansour, pour que Fâris se rapproche de Yazid, ou pour que Mohammed se rapproche de Fahmi. En même temps, chacun mettait son point d'honneur à mettre entre parenthèse ce genre d'interprétations « sexuelles » et à s'en détourner, afin de se montrer authentiquement persuadé de l'unité du groupe dans la foi. Ces intrigues « sociologiques » étaient bien des rationalisations de la honte, et si nous parvenions ensemble à leur échapper, c'était par la grâce de notre intention, en nous en remettant à Dieu. « *Les actions sont par l'intention* », selon un hadith authentique rapporté par Omar ibn al-Khattâb, qui s'appliquait ici *y compris* à ma propre activité d'analyse. Autant dire que « catégories indigènes » (*emic*) et « catégories d'analyses » (*etic*) menaient dans ma tête une petite danse très inhabituelle, par laquelle tous les passagers de ce minibus semblaient par la pensée se donner la main. Je réalisais que mes « intrigues sociologiques » ne faisaient tourner le monde, finalement, que parce qu'elles étaient également dans la tête de mes enquêtés.

Par exemple, il était évident que Yazid se doutait comme moi de là où cette histoire devait nous mener. Au moment de partir, j'étais monté à l'arrière sur la première banquette et j'avais proposé à Yazid de monter à côté de moi. Il avait dit oui mais il avait traîné dehors, et c'est finalement Ra'fat qui était monté à côté de moi. Nous nous trouvions à présent Ra'fat et moi enlacés : Ra'fat me faisait gentiment la conversation et je l'écoutais plus ou moins, mais c'était très bien comme ça. Or quelques heures plus tôt, la présence de Ra'fat m'indisposait : j'avais été exaspéré par son excitation, par sa manière « collante » de me proposer son entremise, en me faisant dire ce qu'il fallait dire à Fahmi (« *Dis lui : On y va! Pour lui faire peur...* »). Au point que Ra'fat avait été refroidi, et qu'il était parti se coucher. Et à présent nous nous retrouvions complices... Entre temps, que s'était-il donc passé?

Cela m'apparaissait déjà évident, il s'était passé entre temps le type de négociation tacite qui rendait possible l'enchantement ultérieur : la négociation d'un corps social articulé, par un processus d'essais-erreurs et de tâtonnement successifs. Ra'fat jouant l'entremetteur auprès de Mohammed et Fahmi, je ne l'avais pas « senti ». Mais à présent que Ra'fat se retrouvait à mes côtés à l'initiative de Yazid, je n'avais aucune raison de m'exaspérer de sa présence. Au contraire, je savais que cela allait dans le bon sens : dans ce contexte où mes rapports avec son frère Ziad étaient dans l'impasse, je cherchais précisément à ce que Yazid assume ses responsabilités. Il fallait qu'il reconnaisse son implication dans mon affaire, le « secret », en quelque sorte, qui nous liait. Sans que je ne l'anticipe, mon comportement avec Ra'fat était finalement parfaitement cohérent. Je lui faisais passer un message : si tu veux interagir avec moi, adresse-toi à Yazid. Je lui indiquais que j'entendais dorénavant qu'il se comporte, en ce qui me concerne, en tant que « client » de Yazid. Il ne devait pas abandonner pour autant ce qu'avaient été nos échanges jusque là (complicité fondée sur l'apprentissage du Français, et plus largement sur l'évocation de la culture occidentale), mais il devait le faire dans un certain cadre. Et c'est précisément les limites de ce cadre que Yazid rappela au moment où Ra'fat m'invitait à chanter Amr Diab : « *'Ayb! Qur'ân!* » (La honte! Le Coran!)².

Bien sûr, ma ligne de conduite reposait sur ma foi et sur une certitude : ce que je tentais de faire avec Yazid était juste, cette pression que j'exerçais sur lui afin qu'il reconnaisse le « secret » qui

2 Suite à quoi Ra'fat entreprit de nous faire réciter telle sourate du Coran, une strophe chacun, comme s'il s'était agi d'une comptine pour enfants, ce qui était assez pathétique... Je me pliai à l'exercice mais je ris intérieurement de cette gaucherie, qui pour une fois n'était pas de mon fait.

nous liait, quel qu'il soit. J'avais déjà conscience que ce « secret » n'en était pas un au sens habituel (intellectuel) du terme, mais qu'il y avait plutôt les éléments d'une « honte partagée » : sa honte de savoir son frère fou, et de l'avoir déjà laissé un an croupir en prison ; ma honte de mon implication dans la folie de Ziad, dont j'ai toujours eu confusément conscience, sans savoir qu'en faire. Agir de la sorte était une manière de donner à ce secret une forme, de le réinscrire dans un tissu de relations sociales, pour l'amener à se réaliser pratiquement dans des matériaux ethnographiques concrets.

... *Mâ shâ' Allah!... Mâ shâ' Allah!... Mâ shâ' Allah!...*

[Que Ta volonté soit faite!]

Mais en outre, cette transaction entre Ra'fat et Yazid n'était pas exempte d'enseignements. J'avais conscience une fois de plus de n'avoir rien compris, notamment en me remémorant le moment où, quelques instants plus tôt, j'avais proposé à Yazid de monter à mes côtés. Je réalisais rétrospectivement qu'il y avait eu là un geste grossier : étant donné la situation, la pudeur exigeait que je n'aille pas directement vers lui. Or au lieu d'être patient, au lieu d'avoir confiance, j'avais voulu me rapprocher de Yazid « immédiatement », sans entendre qu'il était évidemment déjà en train d'œuvrer pour que le rapprochement se fasse. À travers cette anecdote, je contemplais la raison-même de mon isolement social les années précédentes : la velléité de régler les problèmes *par l'explicitation*.

... *Astaghfirullah!... Astaghfirullah!... Astaghfirullah!...*

[Dieu, accorde moi ta miséricorde!]

La miséricorde divine était telle, pourtant, que je recevais cette leçon en même temps qu'une certaine familiarité m'était enfin accessible. Ainsi dans ce minibus, le bras enlacé autour de Ra'fat, je faisais une expérience très particulière et pour tout dire assez rare dans mon enquête : celle de « sentir » ce que j'étais en train de faire, de le ressentir et de savoir précisément pourquoi j'étais en train de le faire, simultanément. Il y avait là une conjonction inespérée entre les dimensions corporelles et intellectuelles de mon implication ethnographique. Ou encore, exprimé plus simplement : je faisais pour la première fois depuis bien longtemps l'expérience d'être à ma place, et *l'expérience de ne pas avoir honte*.

... *Alhamdulillah!... Alhamdulillah!... Alhamdulillah!...*

[Grâce à Dieu!]

Comme plusieurs passagers manipulaient le chapelet de prière et que nous étions tous pris dans une forme de rappel religieux, ce sentiment d'enchantement (au sens Goffmanien), s'élevait pour prendre la forme d'une sorte de contemplation intellectuelle, qui prolongeait les efforts d'analyse que je déployais à l'époque dans mon travail. *Comment les boutades homoérotiques, et plus généralement l'ensemble de « l'arsenal romantique » déployé par la jeunesse Taezzie, modèlent-ils les relations sociales?* Je réalisais que je venais de faire, avec Ra'fat, l'expérience à mon niveau d'un processus qui avait sans doute été opérant à tout les niveaux, pour aboutir à ce corps d'expédition articulé, aux rouages parfaitement huilé, seul à même de produire cet unanimité remarquable.

... *Subhân Allah!... Subhân Allah!... Subhân Allah!...*

[Merveille de Dieu!]

Durant cette phase préparatoire, combien d'ajustements analogues avaient eu lieu? Mohammed n'avait-il pas eu besoin de son petit frère à ses côtés pour aborder Fahmi et l'attirer dans cette histoire? Ma présence n'était-elle pas aussi un ingrédient de l'histoire à ce titre, parce qu'elle offrait à Mohammed une contenance inespérée? En même temps, la présence de Yazid n'avait-elle pas été finalement nécessaire, dès lors que j'avais décidé d'être de la partie? Et n'était-ce pas le talent de Fâris de l'avoir compris instinctivement? Quant à Fahmi, n'avait-il pas hésité à s'engager dans cette aventure, tant que Nagib n'avait pas été présent? Je réalisais que l'ensemble de cette chronologie s'expliquait par un seul ingrédient : la pudeur³. Et je réalisais que mon comportement avec Ra'fat,

3 Je ne développe pas ici, mais je mets derrière ce terme la honte, *'âr*, et ce que Bourdieu appelle « l'honneur gauche », *haram*, dans son article sur « le sens de l'honneur » (Bourdieu 1973).

au-delà de la rationalisation intellectuelle que je venais d'en faire, n'avait pas eu d'autre principe : je ne l'avais pas « senti » après la prière de l'aube, et à présent je le « sentais ». J'avais ainsi la confirmation de l'intuition qui avait guidé mon travail cette dernière année : même après s'être aventurée dans des errements de malaise et de malentendu généralisé, l'activité ethnographique pouvait converger à nouveau vers une gestion « à l'intuition », où les exigences de l'agenda analytique interagissaient « directement » avec les idées du monde social. Autrement dit, j'atteignais un objectif qui était le mien depuis longtemps : mettre l'anthropologue dans la tête de l'ethnographe. À présent, mon interprétation théorique était, en elle-même, inscrite dans l'ordre des choses, une forme de participation à une harmonie transcendante. Évidemment, cette intense satisfaction intellectuelle et mystique augmentait ma joie de vivre, et mon appétence pour l'histoire romantique en train de se tramer entre Mohammed et Fahmi.

L'appétence des âmes

L'expédition à Hammam Kraysh est caractéristique de la sociabilité masculine urbaine à Taz. Elle est emblématique du genre d'occasions que cette sociabilité excelle à faire exister. Mais plutôt que de chercher à l'expliquer par des considérations biologiques ou culturalistes étroitement liées au sexe ou au « genre », il faut comprendre que ces moments ne sont possibles que parce qu'ils s'enracinent dans un certain rapport au temps, une certaine posture à l'égard de la providence, du *rizq*. D'ailleurs tout mon travail d'enquête a consisté à modifier progressivement, à l'épreuve de ce terrain, les règles épistémologiques de l'enquête ethnographique, afin qu'elle se plie à ces règles et me mette en position moi-aussi de recevoir les fruits de la providence.

Il faut souligner le caractère proprement taezzi de cette sociabilité, notamment l'exacerbation des sous-entendus sexuels, qui est selon moi indissociable de la position intermédiaire de Taz entre les Hauts-Plateaux et les côtes. Dans les régions tribales du Yémen, on observerait le même type d'excitation, mais uniquement dans une surenchère d'égards et d'hospitalité, les sous-entendus sexuels étant indicibles. À Taz au contraire, la sexualisation du lexique tribal fait partie de la scénographie. Ce qui s'organise ordinairement autour du salon de réception est ici déplacé vers l'intrigue romantique : la logique de l'hospitalité, en quelque sorte, se déploie dans une « territorialité érotique ».

Chez chacun des participants, une seule question : « *Est-ce que je le sens, ou est-ce que je ne le sens pas?* ». S'il est à l'aise, le participant apporte son soutien tacite à l'intrigue, par son regard et son excitation insouciant - « blanche » comme l'attente ouverte de la Providence. Si au contraire quelque chose le gêne, son excitation retombe : l'intrigue se retrouve alors en panne de soutien et risque de s'effondrer. À moins de se renouveler, de retourner l'intrigue pour la faire tenir à nouveau. Mais ce renouvellement ne peut se faire qu'en s'appuyant sur des éléments de réalité avérés, en invitant des personnes réelles. C'est la raison pour laquelle ce genre de situation tend à se développer en une intrigue qui épouse les formes de la réalité sociale, qui l'englobe et la représente en la transfigurant. Cette prise en compte globale est un gage de respect pour l'ensemble des participants, par delà la disparité de leurs origines : « Oui, nous prenons tout bien en compte ...*et pourtant*, nous allons transfigurer tout cela ensemble ».

C'est la raison pour laquelle, dans cette alchimie des appétences, le regard « matérialiste » de l'observateur étranger n'est pas sans importance. Le regard occidental donne à l'intrigue un crédit indispensable, attestant l'illusion qu'on aurait bien affaire à des corps désirant. Mais ce jeu avec le regard objectif et « vulgaire » est aussi un jeu avec une réalité. Car Taz s'identifie de fait au regard occidental : contrairement à Sanaa, elle n'a jamais pris le parti d'un Yémen immuable, imperméable aux influences étrangères. Taz toute entière est assise sur ces contradictions, et ce sont elles précisément qu'il s'agit de dépasser. En l'occurrence, le point de départ de l'intrigue reste la relation problématique entre Mohammed et Fahmi, qui essaient de s'entendre et de faire affaire en dépit de leurs appartenances sociales franchement divergentes. Taz semble en effet traversée par un

antagonisme social violent, où une bourgeoisie d'État, tribalisante et corrompue, abuse perpétuellement d'une classe laborieuse de petits commerçants statutairement inférieurs. L'expédition à Hammam Kraysh aura bel et bien permis à Mohammed et Fahmi de dépasser leur appréhension, de mettre à distance ces préjugés en les tournant en dérision.

Sortir du fonctionnalisme

Au début de notre histoire, Fahmi rechigne à s'engager dans cette affaire, il proteste, traîne des pieds. Mais une fois qu'il est engagé, on observe dans sa conduite un curieux paradoxe : plus il joue son rôle, moins ce rôle l'engage personnellement. La comparaison s'impose avec le Naven de Gregory Bateson (1936) : Fahmi est un peu dans la position de l'oncle maternel qui se met à se travestir, afin de faire sentir à son neveu qu'il a poussé trop loin la vantardise. Le neveu s'enfonce alors dans la honte, se cache, cherche à échapper à l'humiliation. Pourtant au sens premier, c'est plutôt l'oncle qui devrait avoir honte de son propre comportement. À Tazé comme en Nouvelle-Guinée, ce qui change le statut du message est le contexte environnant : le fait que tout le monde participe simultanément à la même intrigue. Au fond, personne n'accepterait que l'on interprète le cours des choses au sens premier, et chacun s'en porte garant.

Au demeurant, j'ai suivi peu ou prou le même ordre d'exposition que la « méthode des trois points de vue » initiée par Bateson : le point de vue « eidologique » avec l'intrigue romantique, puis le point de vue « sociologique » (au sens de Bateson) avec mes intrigues sous-jacentes, et enfin le point de vue « ethologique » avec mes expériences en situation de la honte et de la grâce.

La portée de Naven, et surtout de la pensée de Bateson dans ses stades ultérieurs, est de nous amener à penser les paradoxes de l'objectivisme, et en premier lieu ceux de l'objectivisme sociologique. Depuis 2004, mon enquête est axée autour d'une critique de l'exportation au Yémen de l'ethnographie urbaine d'orientation « sociologique » (cette fois au sens habituel). Mon intuition a toujours été que le point de vue sociologique présuppose les antagonismes sociaux et l'anomie – il présuppose un « déracinement » consommé (Bourdieu & Sayad 1964). Or la comparaison avec le Naven permet de résumer ce qui pose problème : dans sa collecte de ses observations (qu'il décontextualisera pour les réinscrire sur un « espace social ») l'ethnographe-sociologue est porté à prendre pour des différences essentielles objectives ce qui relèverait parfois plutôt d'une répartition des rôles codifiée dans un « Naven ».

Or ce « péché originel » provoque d'autres erreurs en cascade, du type de celles que Bateson appelle « l'erreur du concret mal placé ». Par exemple, l'analyse aura tendance à poser l'érotisation comme une chose dont il faut expliquer l'existence. De là, elle en viendra à considérer que l'homoérotisme est une chose que les Yéménites instaurent, à telle ou telle *fin*⁴. Le problème ainsi posé est tellement insoluble, que l'analyse est vouée à ne jamais décoller de cette première formulation (d'où vient l'érotisation?) et d'errer à jamais entre les innombrables variantes complémentaires de l'essentialisme.

Or l'érotisation n'est pas un préalable, elle est inhérente au contexte lui-même. L'érotisation ne réside pas dans la relation entre Mohammed et Fahmi, ni même dans l'excitation d'un groupe de jeunes. Elle réside dans les ambiguïtés de la situation, notamment les ambiguïtés qui font les frontières sociales. Lors des excursions de Ramadan, les jeunes Tazéziens affrontent des ambiguïtés qu'ils évitent soigneusement dans la vie ordinaire. L'érotisation témoigne simplement d'une tension entre des définitions très éloignées de la même situation, mais dont on sent pourtant qu'elles peuvent s'accorder, parce qu'on y perçoit quelque chose comme une résonance, la reconnaissance des âmes. Par exemple, la distance entre la vision que j'ai entretenue tout au long de l'enquête, et la

4 D'où les effets contre-productifs de la « sociologisation » que quelques chercheurs « éclairés » tentent de promouvoir dans les chapelles « obscurantistes » de l'anthropologie poussiéreuse : à l'ombre de cette exigence de « contextualisation sociologique », rien ne peut s'épanouir, si ce n'est l'anthropologie fonctionnaliste dont Bateson cherchait déjà à s'émanciper il y a 70 ans.

perception qu'en ont Yazid et ses amis. Ou encore, la distance qui s'instaure entre les individus de situations économiques différentes au sein d'une société travaillée par ses mutations – distance qu'il convient périodiquement de combler, par la grâce d'un mois de jeûne.

On a bien sûr le droit d'interpréter les lectures sexuelles de l'espace social en lien avec des antagonismes sociaux, et de les comprendre comme des « expressions » au sens métaphorique. À condition que cette métaphore n'empêche pas de saisir la manière dont les acteurs s'expriment réellement dans des situations concrètes, et de comprendre que cette symbolique intervient avant tout dans les efforts discursifs déployés localement pour surmonter ces antagonismes – comme le font Fahmi et Mohammed, pour pouvoir s'entendre.

Loin de se limiter au cas yéménite ou taezzi, les paradoxes présentés ici sont donc inhérents à l'observation sociologique de tout antagonisme social. Comment surmonter ces paradoxes ethnographiquement? Si le Naven semble offrir une clé, c'est qu'il nous permet de concevoir la distance de l'ethnographe à son propre rôle d'observateur, rendue possible par la plupart des situations qu'il observe, et qu'il ne se prive pas de ménager. [Voir plus loin une illustration à travers l'analyse de deux vidéos].

épilogue

Ceci étant dit, j'ai la conviction que le secret d'une enquête ne réside jamais vraiment dans un bouquin. Cette problématique n'était que la formulation épistémologique d'une situation humaine dans laquelle je me suis trouvé enfermé malgré moi - je n'ai d'ailleurs pu résoudre la première qu'en réinvestissant la deuxième. Cette configuration particulière était intriquée à la folie de Ziad et au rapport d'*aliénation* qu'il a entretenu toutes ces années avec son entourage. Ainsi, l'expédition à Hammam Kraysh résonnait déjà, pour moi comme pour bon nombre d'entre nous, comme une mise en abîme de cette histoire.

Lorsque je rencontrai Ziad, alors que je balbutiais encore à peine l'arabe, nous fîmes d'emblée l'expérience d'une étrange complicité intellectuelle qui nous isolait des autres. Nos conversations étaient un étrange baragouinage de physique et de sociologie, de mathématiques et d'islam, assisté de langage des signes. Néanmoins, il m'accueillit en me plaçant à sa droite, dans sa petite pièce où venaient s'asseoir de jeunes étudiants et des voisins, en me lançant des regards enamorés et avec de grandes déclarations d'amour : « *Oh Mansour, comme je t'aime!...* ». Ziad n'anticipait pas ce qu'était une enquête ethnographique. Il ne pouvait s'imaginer que j'avais l'intention de rester, plusieurs mois au moins. Cette petite intrigue romantique allait être difficile à tenir... Surtout que j'allais forcément y croire un peu! Après une semaine de discussions ininterrompues, nous aboutîmes à un constat d'impasse : selon Ziad, je ne voyais pas Dieu au-dessus de ma tête et il n'était pas possible que nous nous comprenions. C'est à peu près à ce moment que, amers, nous avons laissé les autres Yéménites prendre place dans notre idylle : son frère Nabil, ses cousins et ses « frères » du quartier. L'atmosphère était « bon enfant », mais nous nous installions en fait dans une sorte de dialogue tacite par société interposée. La situation finit par dégénérer, Ziad s'isola, et je finis par m'éloigner moi-même de ce quartier. Néanmoins toute mon enquête dérive de cette première expérience. Durant ces longues années, nos rapports ont été ombrageux et conflictuels, bien que distants : ce dialogue tacite n'a en réalité jamais cessé, jusqu'à ce que Ziad ne sombre véritablement dans la folie.

Au retour, Yazid est monté sur la banquette à côté de moi, et en cours de route il a posé sa tête contre moi, mon bras posé sur son épaule. Au Yémen ce genre de posture entre des hommes n'est pas choquant en soi, mais il est nouveau entre Yazid et moi et il annonce la transformation ultérieure de nos rapports. C'est la raison pour laquelle Yazid n'est pas en position de psalmodier et dit à Isma'il de le faire pour lui dans l'intention. Le comportement de Yazid, et sa peur obsédante de l'accident, prennent sens dans un contexte qui se devinait dès le départ et devient manifeste au retour : le rapprochement entre Yazid et moi à la faveur de cette excursion. Comme on va le voir, ce

voyage prenait un sens particulier par rapport à l'histoire de ma recherche, qui est aussi l'histoire conflictuelle de mes rapports avec son frère Ziad. Or toute cette affaire est intriquée au fonctionnement familial particulier et aux rapports souvent conflictuels qui régnaient entre les trois frères. Le décès accidentel de Nabil n'est peut-être pas étranger à ces conflits, et sûrement pas en tous cas la décompensation schizophrénique de Ziad qui l'a suivi. Ce contexte forme pour Yazid un arrière-plan particulièrement lourd à cette intrigue : après Nabil et Ziad, c'est à son tour de s'impliquer auprès du « Français ». L'expédition à Hammam Kraysh rend soudain apparent le caractère inéluctable de cette évolution, et Yazid passe tout le trajet à se demander si cela plaît à Dieu. Au-delà de nos rapports, Yazid, qui se retrouve seul en charge de sa famille, s'apprête plus largement à reproduire un peu malgré lui une tradition familiale de « petit patronage », qui semble avoir plongé sa famille dans la malédiction (jusque là il s'était éloigné de Taz et n'avait exercé que de « petits métiers »). Toutes ces questions sont ravivées par leur écho avec cette excursion et le jeu mis en place avec Fahmi. Nabil étant mort sur cette même route, la question de savoir si cela plaît à Dieu est d'autant plus obsédante que la réponse semble pouvoir surgir au détour d'un virage.

Bien entendu, je n'avais pas conscience sur le moment de ce que cette excursion faisait résonner chez Yazid. Mais j'étais moi-même submergé par l'émotion d'une forme analogue de *déjà-vu*, intimement liée pour moi aussi à la pratique religieuse. Cette convergence entre Yazid et moi n'est que l'une des dimensions de ce « miracle ethnographique », dont je m'efforce ici d'analyser après-coup les conditions, pour en montrer notamment le caractère quotidien dans la sociabilité yéménite.

Analyse de deux vidéos

Les semaines suivantes, Mohammed me proposait régulièrement de rendre visite à Fahmi dans sa pharmacie, comme pour relancer l'intrigue. Pour moi, ce n'était jamais le bon moment. Mais le dernier jour avant mon retour en France, je me promenai dans le quartier avec une caméra, pour faire des souvenirs. En passant je m'arrêtai devant la pharmacie de Fahmi : je fus rapidement rejoint par Isma'ïl qui traînait pas là, et je pris quelques images [que je compte projeter si possible lors de l'intervention].

- Isma'ïl (me regardant) : « *Je l'insulte? Je l'insulte?* (puis se tournant vers l'intérieur de la boutique) *Espèce d'enculé! Pédale! Tarlouze! Allez, montre-nous que tu es un enculé!* »
- Fahmi (dansant pour la caméra) : « *Oh ouï Mansououour...* »

Cette vidéo montre bien ce qui reste après coup de cette expérience partagée : l'excursion a instauré un jeu de connivences à trois, permettant de tourner en dérision à la fois la différence de classe et mon travail d'enquête, indissociablement. Mais en réalité ces marques de dérision sont une constante de mon travail d'enquête, qui s'est tout entière épanouie dans ce genre de « double-jeu », indépendamment de Hammam Kraysh. Les matériaux de ce genre ne sont pas rares, d'ailleurs ce petit film-souvenir en regorge : manifestement il suffit que je sorte une caméra pour les recueillir. Mais suffisent-ils à dire ce qu'a été Hammam Kraysh?

Quelques jours après, je me fais la réflexion que la version des faits qui circule dans le quartier est caricaturale. Un après-midi le jeune Mu'tazz me dit, d'un air espiègle : « *Tu n'as pas hésité à payer, hein...* ». On raconte que j'ai payé intégralement la course à Hammam Kraysh.

Au moment du retour, lorsque nous descendons du minibus au milieu du quartier, nous trouvons Ziad. Depuis sa sortie de prison, Ziad vit à l'écart de la maison familiale, sur la terrasse où il s'est installé un campement avec quelques cartons et couvertures. Avant de partir à Kraysh, Yazid était monté lui proposer de venir, mais il avait refusé : « *Je viendrai quand je serai réveillé* ». A présent Ziad est descendu du toit et il déambule dans la rue, étrangement excité. On lui raconte rapidement l'excursion, et Yazid évoque en riant que j'ai payé 2000 rials. Ziad commente, goguenard et ravi : « *Tarif touristique!* ». Pourtant, le fait est que je n'ai pas payé l'excursion de ma poche, mais simplement ma part et celle de quelques uns autour de moi.

Au moment du départ, lorsque Yazid avait appelé chacun à donner 200 rials, voici comment le problème se posait pour moi : fallait-il que je mette la main au porte monnaie pour financer l'excursion, ou bien devais-je « faire comme tout le monde », en ne donnant que les 200 rials correspondant à ma part? Cette question illustre une situation de double-contrainte, qui est en fait généralisable à mon implication toute entière dans cette excursion. Je pourrais en effet payer le voyage de ma poche pour tous les participants, soit environ 10€, mais mon geste changerait la nature de l'évènement et son sens. J'ai tout à fait conscience que la question du financement n'est en rien anodine : si chacun a sorti 200 rials de sa poche, chacun se sera engagé et l'excursion sera « authentique ». Si c'est moi qui sors 2000 rials et qui paie pour tout le monde, alors l'excursion sera une singerie que l'on offre à l'Occidental, et toute cette affaire aura un arrière goût de prostitution. En même temps, est-ce vraiment une solution de « faire l'avare », de retenir l'argent alors que j'en ai les moyens? Car par ailleurs, le fait que je *peux* payer à moi tout seul tout le voyage est en soi un bon indicateur du « poids » que je pèse dans la tournure de cette expédition. Ne pas payer à la hauteur de ce poids, n'est-ce pas une forme d'hypocrisie?

Cette question s'est posée en fait tout au long de mon enquête : l'argent, et plus profondément les sous-entendus sexuels des rapports de terrain. Mais cette fois, l'affaire se régla très simplement : je sortis effectivement 2000 rials, tout en remarquant avec humour : « *Finally c'est encore moi qui vais être "l'enculé" dans cette affaire!* ». Ma remarque ne suscita aucun commentaire (j'eus un peu honte de jurer en période de jeûne, mais manifestement cela me fut excusé). En tous cas ma remarque fut entendue par Yazid, qui me rendit la monnaie de 400 rials vers la fin du voyage.

D'une manière générale, comme dans ma gestion des avances de Ra'fat, ma démarche consiste à établir avec Yazid un contrat qui lie ma personne sociale à la sienne - autrement dit, une relation de clientèle. L'expédition en elle-même donne lieu à une redéfinition des appartenances, qui définit tacitement « qui paie pour qui » : comme je l'ai expliqué, c'est là d'une manière générale l'enjeu de ces expédition. Mais l'enjeu véritable cette fois là, c'était surtout que Yazid le reconnaisse, en me rendant la monnaie. Si je payais tout, le jeu n'avait plus de sens...

Néanmoins ma capacité à « encaisser » les relations de patronage, à les tenir sur la durée de manière cohérente (jusque dans mes retours en France et dans la sphère académique), n'a jamais pu aller de soi. Elle fait naturellement l'objet d'épreuves, constamment, comme tout au long de cette excursion. À Hammam Kraysh, conversion à l'islam ou pas, ma participation n'allait aucunement de soi. Car cette fois la mise en scène n'était pas simplement décrétée par la présence d'une caméra, mais par une complicité tacite, indissociable d'une mobilisation religieuse collective. Justement, l'excursion me donnait, un peu pour la première fois, l'occasion de faire mes preuves concernant mon habilité à m'insérer harmonieusement dans ce jeu subtile d'audace et de pudeur. Pour les membres de l'expédition proches de Yazid, c'est cette question qui nous tenait en haleine. Et pendant ce temps-là les autres (Fahmi, Nagib), étaient censés n'y voir que du feu – là était tout l'intérêt du jeu.

Cependant avant de s'embarquer avec moi dans cette affaire, les jeunes du quartier ne manquèrent pas de me sonder (comme ils allaient le faire tout le long). En témoigne ce souvenir : bien avant le départ, alors que nous patientons assis sur la margelle sans savoir si l'expédition se fera, Mustafa vient s'asseoir à côté de moi :

– « *Alors, tu y vas toi, à Hammam Kraysh* »

– « *Oui, oui, moi j'y vais...* ».

Et Mustafa remarque, malicieux :

– « *Les Occidentaux sont comme ça : une fois qu'ils ont accepté, ils ne reviennent pas sur leur décision. Alors qu'un Yéménite, c'est l'inverse : il peut avoir accepté une fois, la deuxième il va dire, "Mais...", il va commencer à rechigner...* »

La remarque de Mustafa est un commentaire sur la négociation qui est en train de se dérouler avec Fahmi. Entendue au premier degré, elle est simplement une remarque générale et consensuelle sur ce que les Yéménites appellent la « ponctualité britannique » (dont ils ont fait l'expérience dans le

port d'Aden), qui s'oppose structurellement à l'irrégularité chronique des Arabes. Mais dans ce contexte, la remarque est pleine de sous-entendu : elle est aussi un méta-commentaire sur l'éventualité de ma participation. Formulé crûment, le sous-entendu est : les Yéménites ne sont pas de vrais « enculés », alors que les Occidentaux oui. Or en me faisant cette remarque, il était facile de vérifier en temps réel dans mon expression que : (1) j'avais bien entendu le sens implicite, (2) je ne m'étais pas effondré pour autant. Ce genre d'épreuve était nécessaire pour poursuivre, pour « bien le sentir » – et je me disais moi-même dans ma tête avec une certaine satisfaction : « *Tiens, je ne me suis pas décomposé...* ».

Tout au long de l'excursion, ma capacité à me positionner dans cet entre-deux a été évaluée : par exemple à travers ma capacité à m'appuyer intelligemment sur Ra'fat, en le laissant absorber « comme une éponge » mon stigmatisme d'Occidental - rôle auquel il aspire au fond.

L'érotisation sur-jouée de la relation entre Mohammed et Fahmi participe en elle-même de ce genre d'épreuve. En ce sens, toute la séquence de cette expédition à Hammam Kraysh peut éventuellement se lire implicitement comme l'échange suivant :

- « *Est-ce bien toi, l'Occidental, là?* »
 - *Oui, oui, c'est bien moi.*
 - *Toi, l'ethnologue indigne qui s'intéresse aux sexualités de « transgression »?*
 - *Moi l'espion du Mossad!... ».*
- ... et ainsi de suite.

C'est d'ailleurs à peu près le même échange qu'entre Mohammed et Fahmi : l'intrigue était bien faite pour en « mettre plein la vue », à moi et aux autres, indissociablement. Et cela aurait pu aller plus loin si nous n'avions craint Dieu, ou le ridicule, ou les deux. Mais cette intrigue en elle-même était déjà le produit paradoxal de cette période de jeûne, d'un encouragement à la piété dramatisé par la perspective d'une intrigue romantique « sulfureuse », qui forment ensemble un contexte d'injonction paradoxale où tous les participants se retirent nécessairement dans une posture d'élévation contemplative et d'inventivité, dans l'humilité (*khushu'*) et la « crainte de Dieu »

Toutes ces anecdotes, à commencer par la vidéo du jour de mon départ, me font penser aux jeunes loups du zoo de Chicago, observés par Bateson alors qu'ils sont sevrés par leur mère, puis tandis qu'ils jouent à faire semblant de se battre. Bateson (1955) remarque que le mordillement dénote la morsure, sans pour autant dénoter en termes d'agression ce que la morsure aurait dénoté... Ou encore, puisqu'il a aussi été question d'argent, tout se ramène à la distinction entre nombre et quantité, discutée par Bateson dans un chapitre de la Nature et la Pensée (1979, p.56-60). Il est absurde, par exemple, de dire que mon implication « pèse exactement 1600 rials ». Cela semble évident! Mais si j'avais protesté que je n'ai pas tout payé, afin de « rétablir la vérité », et exigé que Yazid le reconnaisse, j'aurais commis à peu près la même erreur. Il faut au contraire admettre que les relations humaines, comme celles des mammifères, ne s'expriment qu'en termes de paradoxes, par la superposition de formes contradictoires au sein d'une même élocution. Comme par exemple lorsque Yazid suggère que je me suis fait « avoir », alors que je me trouve juste à ses côtés.

La deuxième séquence vidéo est un autre exemple de ce qu'est la communication, mais un exemple bien meilleur que dans le premier extrait, car bien moins convenu. Lors de ce dernier jour avant mon départ, en sortant une caméra, je suscitais délibérément la mise en scène. Par contre à Hammam Kraysh, je n'avais pas de caméra : je soutenais « à main nue » les paradoxes inhérents à ma position. On ne perçoit jamais aussi bien les tensions que cela implique, qu'au moment où je sors mon appareil photo (en fait en position caméra).

Fahmi (qui me parle à la deuxième personne du singulier féminin) : « *Allez, éteins-ça! Va-t-en, Chipie!... Voilà que ça se met à photographier... Clic-clac! On se croirait au Liban...* »

Mohammed : « *Wallah, on va amener les photos à ta maison, avec la date et le jour!* ».

Plus que le manège convenu des deux acteurs principaux, le plus révélateur est la posture figée des autres membres du « chœur », quasi hiératique, alors que je fais faire à l'appareil un tour d'horizon. Avoir le toupet de sortir l'appareil photo, alors que les membres du quartier me font mon « initiation », c'était là aussi de ma part un acte de communication. Simplement, je brouillais les pistes sur « qui initiait qui » dans l'affaire.

J'ai pris note dans mes carnets d'une remarque de Yazid qui exprime bien l'ambiguïté. À Hammam Kraysh, à quelques dizaines de mètres de l'enclot, on trouve une sorte d'argile volcanique verte, dont on veut croire aux bienfaits naturels. Nagib était revenu tout couvert d'argile, et il me montra l'endroit. Je revins aux bassins et je me mis à m'en appliquer à mon tour sur le corps et sur celui de Yazid. Tout en me prenant de mon argile pour l'appliquer sur son voisin, il remarqua alors sur un ton qui mêlait étrangement ironie et gémissement : « *Le Français, tout ce que les Yéménites font, il veut le faire, hein...* ».

L'inquiétude de Yazid me revient, comme ma honte d'avoir braqué la caméra à l'intérieur du minibus. Étais-je en train d'initier les Yéménites à ce monde où l'on est forcé d'écrire, donc de s'écrire? Où l'on subit des objectivations de toute part, où l'on s'en défend par ses propres « images de soi »? Ce monde désenchanté où l'on s'emmêle les pinceaux, au point qu'il nous faut aussi parfois s'en remettre à Dieu? Quoi qu'il en soit, le « vol » de cette séquence vidéo ne pose pas vraiment problème, en tant qu'acte de communication. Le plus long à expliquer est sans doute que j'aie mis tant de temps - presque deux ans - à en reconstituer le sens.

Bateson, G., 1936. *La cérémonie du Naven*, Paris: éditions de minuit.

Bateson, G., 1979. *La nature et la pensée*, Paris: Seuil 1984.

Bateson, G., 1972. Les catégories logiques de l'apprentissage et de la communication. Dans *Vers une écologie de l'esprit*. Paris: Le Seuil 1977, p. 299-331.

Bateson, G., 1955. Une théorie du jeu et du fantasme. Dans *Vers une écologie de l'esprit*. Paris: Le Seuil 1977, p. 209-224.

Bensa, A., 1996. Contexte, temporalité, échelle. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. Dans J. Revel, éd. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Seuil / Gallimard, p. 37-70.

Bourdieu, P., 1973. *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle.*, Paris: Droz.

Bourdieu, P. & Sayad, A., 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris: Minuit.

Planel, V., 2005. "Zaïd, Za'im al-hâra" : analyse sociologique d'un charisme de quartier. *Chroniques yéménites*, 12, 81-102.