

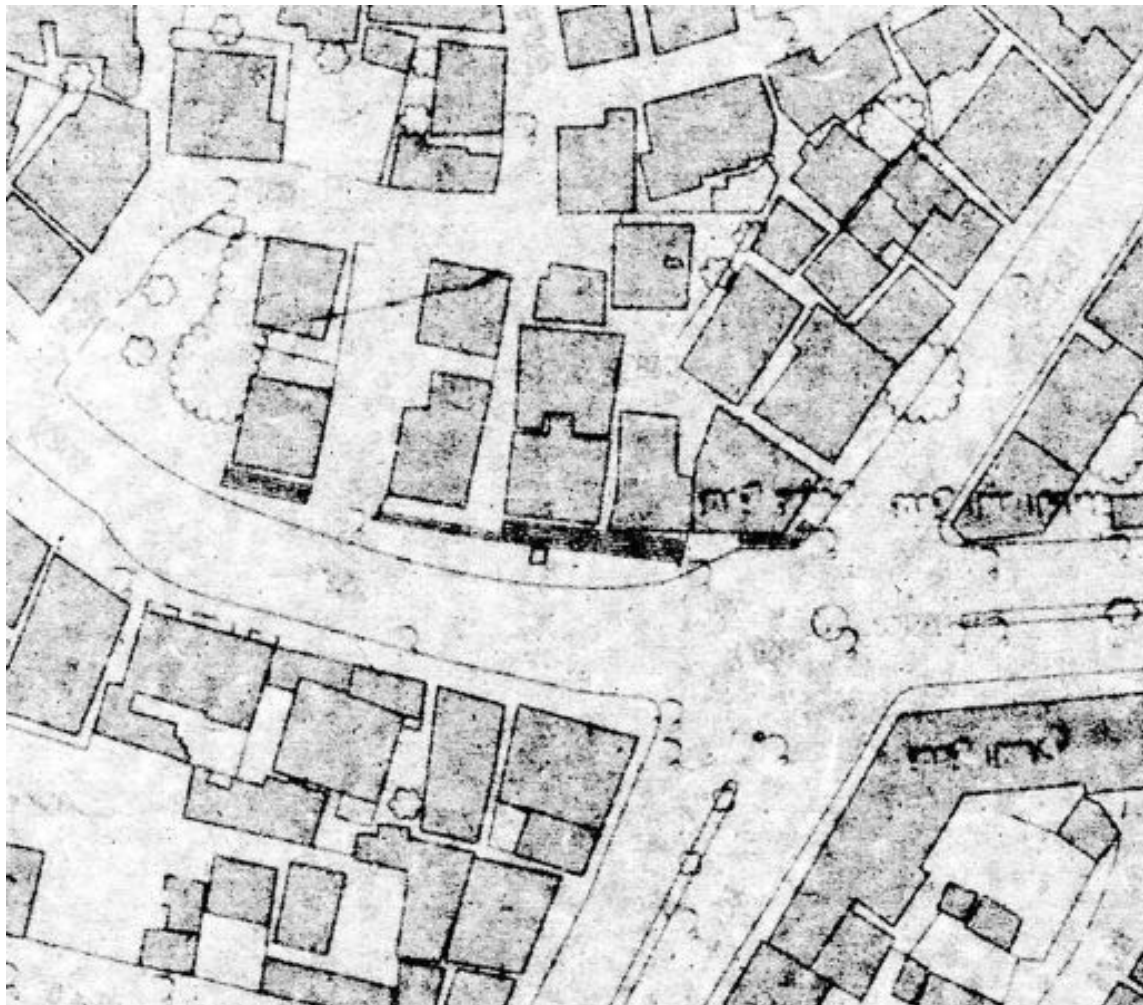
*Vincent Planel*

*Sous la direction de Jocelyne Dakhlia*

*Mémoire principal de DEA de sciences sociales ENS / EHESS 2004-2005*

## **Al-Gawla** (le rond-point)

Ethnographie et Ségrégation sur le Rond-Point des Hommes de Peine



*Précédé de : Zaid, za'im al-hâra*

**Analyse sociologique d'un charisme de quartier**

*Taez, Yémen*

### Note de mise en ligne (2018)

Pendant plus d'une décennie, j'ai considéré ce mémoire de DEA comme un échec. Lors de la soutenance en septembre 2005, ma directrice de recherche Jocelyne Dakhliya avait très mal reçu la partie rédigée au cours de l'été - mes ratiocinations théorisantes sur l'artificialité du point de vue sociologique, dans la droite ligne du *Naven* de Gregory Bateson (1936). Ce sur-moi scientifique obsessionnel lui semblait pathologique : « *Vous ne renoncez pas à votre extériorité* ». Or je ne le savais que trop bien, et je tenais d'autant plus à travailler en thèse sous sa direction. Dans son livre qui venait de paraître, *L'Empire des Passions. L'arbitraire politique en Islam* (2005), j'allais redécouvrir un certain nombre de schèmes narratifs qui avaient été à l'oeuvre lors de mon premier terrain, aux côtés du Leader Ziad. Ayant moi-même en horreur toute forme de scientisme, je n'allais pas m'obstiner plus longtemps dans ce rationalisme à marche forcée. Dès les premiers mois de ma thèse, en réaction à cette soutenance calamiteuse, j'ai donc ouvert le dossier de « l'homoérotisme ».

Avec le recul cependant, certains aspects de ce mémoire me paraissent exemplaires. Notamment la constance avec laquelle, dans la description, je tiens ensemble les conditions d'interaction et le détail sociologique. Comme pour conjurer les effets du premier passage à l'écriture, de la première trahison : je remuais les cendres encore chaudes de ma première enquête, persuadé d'y découvrir encore d'autres mondes possibles. C'est bien évidemment cette posture qui, à la longue, a fait sortir Ziad de ses gonds : cette posture où je restais à l'écoute d'une conscience historique, tacitement à l'oeuvre dans la gestion collective de ma présence - et toute ma dignité était de savoir encore l'entendre.

C'est exactement cette même scène, et ces mêmes acteurs, que j'ai barbouillés ensuite des couleurs vives de l'homoérotisme, pour mieux faire ressortir une *structure*, lors de mon troisième terrain (février-juillet 2006). À travers le maniement des boutades et des sous-entendus, il s'agissait alors de tester, de pousser la société yéménite dans ses retranchements, de réfléchir à voix haute et de susciter en retour une parole paradoxale, capable de donner corps à ce que nous savions. D'où aussi la psychose ultérieure de Ziad. Mais encore une fois, cette démarche aurait été inconcevable sans le fond de pudeur qui lui pré-existait. Avec l'homoérotisme, je ne faisais que répercuter sur le rond-point l'évolution des rapports avec ma directrice : *elle entendait aussi*, et je mettais les Yéménites au défi de le croire, contre toute vraisemblance. Ce qui m'obligeait en retour, en Europe, à faire de chaque intervention académique une sorte de performance, où je mettais en scène l'ambiguïté de cette situation, l'ambiguïté de notre temps. Mais mes gesticulations n'ont jamais convaincu personne.

Pour qui tenterait de comprendre la cohérence de ma démarche, ce mémoire constitue donc un chaînon manquant, indispensable, en complément des [textes](#) mis en ligne en décembre dernier et de certaines [clarifications](#) que j'ai cru bon d'apporter. On retrouvera les lieux et les personnes évoquées dans mes [archives vidéos](#) de 2006 et 2008, récemment mises en ligne en totalité. Mais c'est finalement dans la sobriété de cette première esquisse que résidera mon meilleur témoignage sur ce qu'était la société yéménite dans les années 2000.

*Sète, le 14 juin 2018*

Ce mémoire de DEA comprend :

- un article, rédigé pour la revue « Chroniques Yéménites » au premier semestre 2005 ;
- un projet de thèse, rédigé en Avril 2005 (en annexe) ;
- une étude spécifiquement dédiée au rond-point, rédigée en août 2005.

L'ensemble de ces 3 textes est le produit d'un terrain de trois mois mené de juillet à octobre 2004, principalement sur le rond-point du Hawdh al-Ashrâf à Taz, faisant suite à mon terrain de maîtrise, mené à la même période en 2003, principalement dans le quartier de Ziad (Zaïd dans l'article).

Bien que l'article soit une reprise de mon sujet de maîtrise, je tiens à le reproduire dans ce mémoire de DEA dans la mesure où les thèmes que j'y développe sont pour moitié au moins le produit du second terrain, c'est à dire de l'enquête sur le rond-point. L'article et l'étude forment un ensemble cohérent présentant trois milieux coexistant autour de ce rond-point : des jeunes citadins autour de Ziad, des jeunes commerçants et enfin des hommes de peine. Le lecteur pourra dès le début se reporter aux figures des premières pages de l'étude pour se familiariser avec le terrain de l'enquête.

En outre, ces deux textes correspondent à deux approches alternatives de l'usage de la sociologie sur un terrain exotique : dans l'article, je tire parti de mon second terrain pour apporter un éclairage sociologique à la question de départ du premier : *Un jeune citadin se donne des allures de prédicateur ; comment expliquer son autorité ?* Mais dans l'étude, il m'a semblé important d'ouvrir la « boîte noire » du terrain qui m'avait permis d'apporter cet éclairage. C'est donc un questionnement sur la compréhension sociologique elle-même, et sur les conditions de possibilité de l'appréhension ethnographique d'une structure sociale étrangère.

*Vincent Planel*  
*Sous la direction de Jocelyne Dakhlia*  
*Août 2005*

## **Al-Gawla** (le rond-point)

Ethnographie et Ségrégation sur le Rond-Point des Hommes de Peine

*Taez, Yémen*

*à Mohammed Ali*



**Figure 1 : Le garage d'al-Qabbayta, témoin de la progression de l'enquête.**

Dortoir des ouvriers réparateurs de carrosseries, au cœur du quartier, en face de la maison de Ziad (voir plan p. 6). Le fils du propriétaire, assis au centre, fréquente le milieu des jeunes commerçants. Pour les autres, également originaires d'al-Qabbayta, ce garage forme une véritable enclave de jeunes du même village, vivant en autarcie : l'installation de ce garage sur un terrain vague à l'intérieur du quartier est tolérée à la condition tacite que ceux-ci ne s'approprient pas l'espace et qu'on ne les voie pas.

Les toilettes du garage, situées à l'écart dans un petit cabanon, servent également aux hôtes d'*al-mamlaka* comme moi. Durant les mois de mes terrains chez Ziad, j'ai utilisé ces toilettes sans jamais ne faire que saluer les ouvriers, par gêne face à leur mutisme autant que par désintérêt. Lorsque se répand la nouvelle de ce que j'enquête parmi les hommes de peine, certains ouvriers se mettent à m'interpeller : « Et nous alors... Tu ne nous interrogas pas ? »



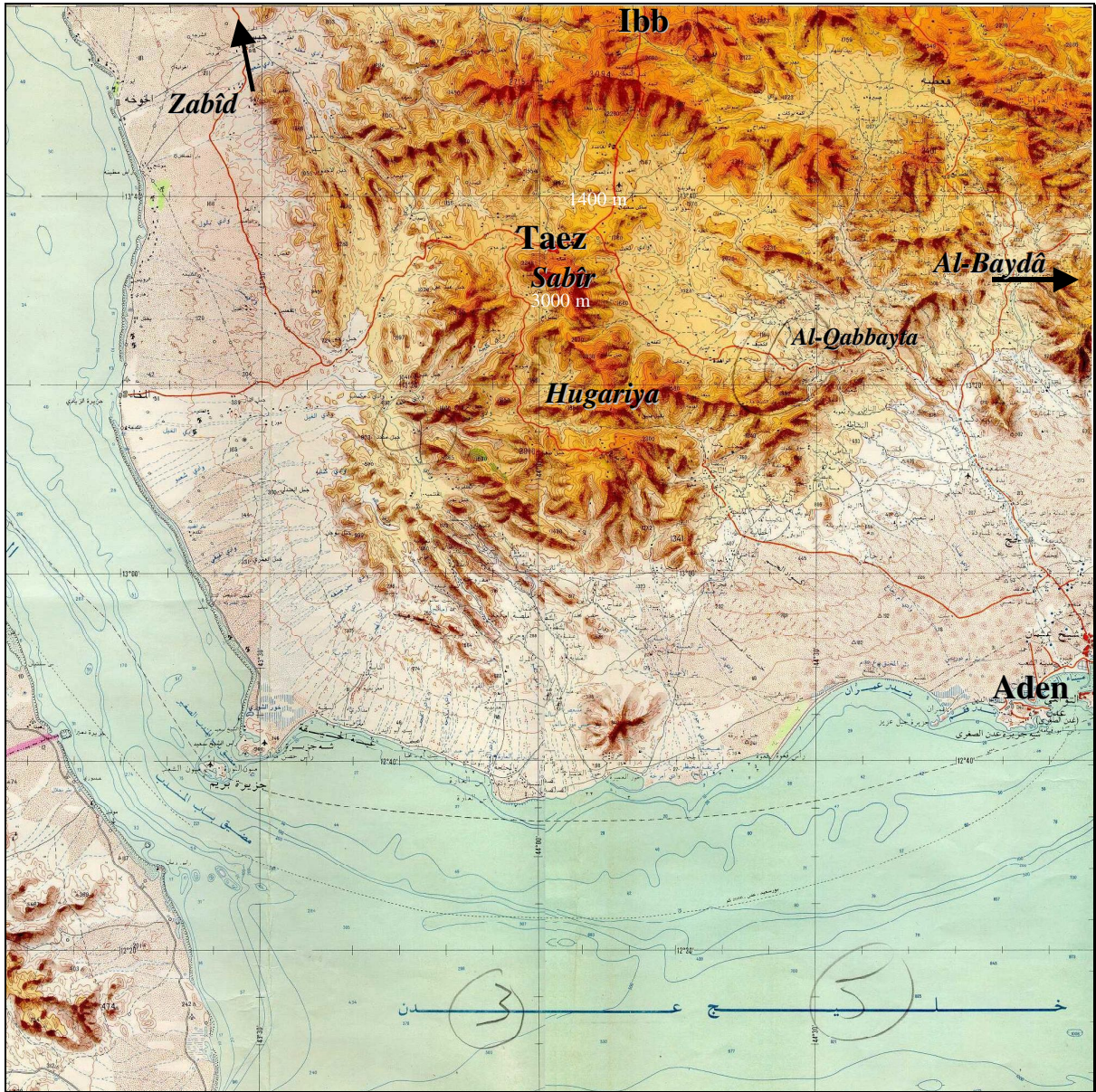


Figure 2 : Carte des principales régions évoquées.





**Figure 3** : Une mendiante crieuse de rue (*dawshâna*) sur le rond-point. L'attraction est moins dans la *dawshâna* elle-même que dans le Français qui l'enregistre et la photographie.

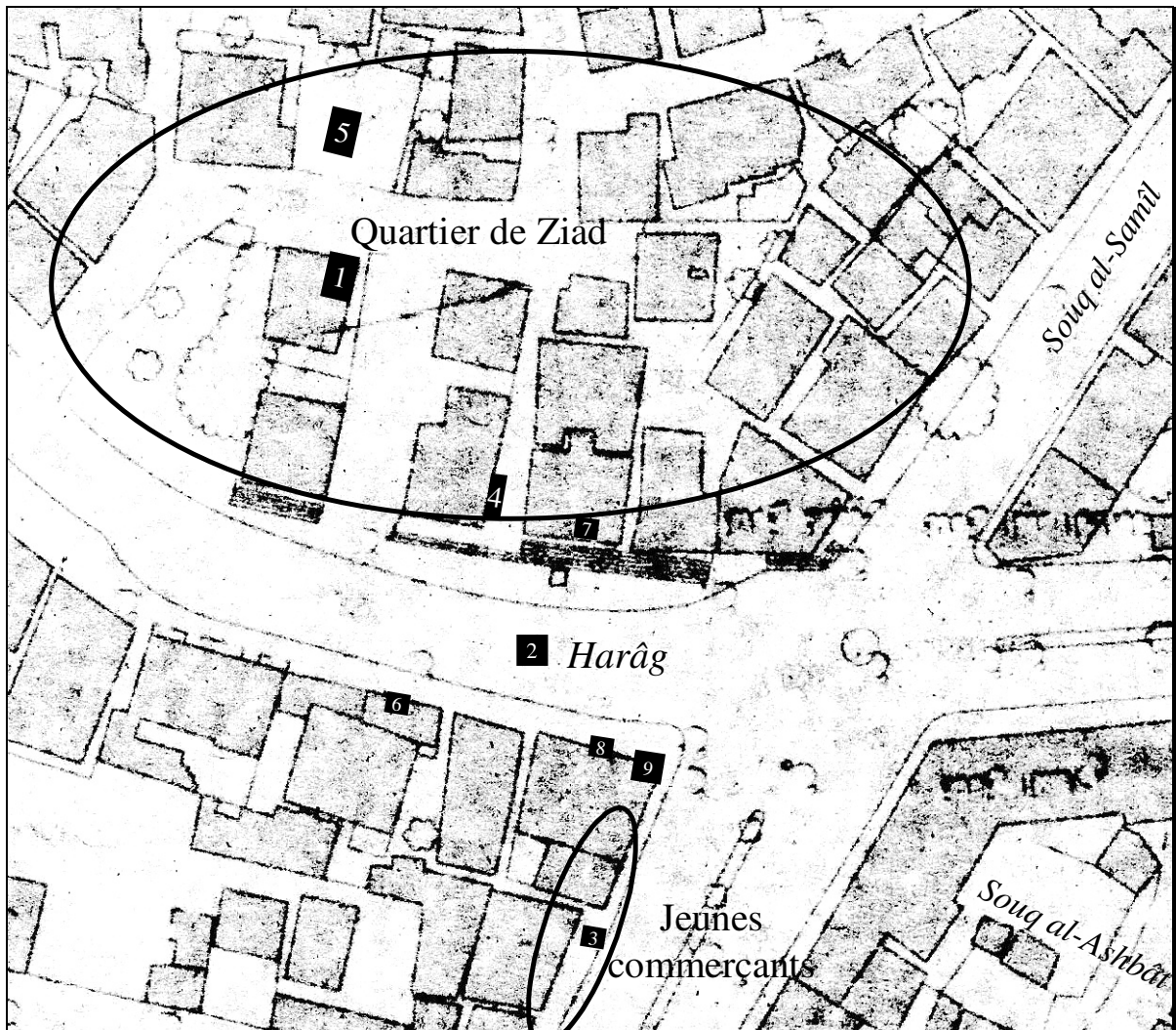


**Figure 4** : La fontaine qui ornait le rond-point fonctionnait chaque année le jour de la fête nationale. A mon retour en 2005, elle a été rasée pour faciliter la circulation. "Il n'y a aucun respect pour le patrimoine dans ce pays", s'exclame un artisan.



Figure 5 et Figure 6: Les taxi-motos et les vendeurs ambulants du rond-point, devant l'immeuble où je réside.





**Figure 7** : Le rond-point. La carte est orientée suivant l'orientation de la pente (le Djebel Sabir est au Sud de la ville).

1. *Mamlakat Ziad* (le royaume de Ziad)
2. Harâg : point d'embauche des hommes de peine
3. Les deux brouettes
4. La couche du Duba'i
5. Le garage d'al-qubbayta
6. Le café que fréquentent les hommes de peine
7. La margelle et le vendeur de cassettes
8. L'auvent des ouvriers.
9. Le magasin de matériaux de construction.



**Figure 8** : Vue du rond-point depuis l'immeuble où j'habite. En bas à gauche se trouvent les boutiques du groupe de jeunes commerçants ; au-dessus, l'avenue où se tient le marché du travail journalier ; derrière, le quartier de Ziad ; au fond, le djebel Sabir.

## Introduction : l'initiation sociologique d'un regard éloigné

*« S'il y a une vérité, c'est que la vérité du monde social est un enjeu de luttes ; parce que le monde social est, pour une part, représentation et volonté ; parce que la représentation que les groupes se font d'eux-mêmes et des autres groupes contribue pour une part importante à faire ce que sont les groupes et ce qu'ils font. La représentation du monde social n'est pas un donné ou, ce qui revient au même, un enregistrement, un reflet, mais le produit d'innombrables actions de construction qui sont toujours déjà faites et toujours à refaire. »*

Pierre Bourdieu, « Une classe objet » (1977), p. 2.



**Figure 9 :** Mohammed Sharaf, debout, a refusé d'être pris en photo à la place où il se tenait ; il se tourne vers Mohammed Ali (accompagné du jeune Ahmed), manière ostensible de montrer qu'il ne pose pas, de se démarquer de l'objet photographié en adoptant la posture de l'appareil photo. Il est resté inflexible en dépit de mes implorations : *« Je t'en prie ! C'est très important pour ma recherche... »*.



Comme souvent après dîner, Mohammed Sharaf s'était rendu sur le carrefour. Il s'était posté sur les marches, devant le magasin d'un ami, pour discuter en observant le flot des voitures et des passants. C'était été sur ces marches-là que j'avais connu Mohammed Sharaf, par l'intermédiaire d'amis commerçants, et c'était sur ces marches que je venais le trouver. Ce soir-là nous discutons, pendant que les autres s'activaient dans leur boutique. Il avait ramassé un bout de carton pour ne pas salir son pantalon et m'avait laissé le tabouret.

C'est alors que passa Mohammed Ali, que je connaissais par ailleurs pour l'avoir rencontré sur un autre trottoir du même carrefour, à 30 mètres à peine. Comme je l'interpellai, il vint me serrer la main, ainsi que celle de Mohammed Sharaf, et s'assit à ses côtés : pas à sa gauche, sur les marches de la boutique, mais accroupi par terre à sa droite, en retrait dans un coin du trottoir, presque caché.

M<sup>ed</sup> Ali ne connaissait pas M<sup>ed</sup> Sharaf, M<sup>ed</sup> Sharaf ne connaissait pas M<sup>ed</sup> Ali. Quant à moi, j'avais noté quelque part que l'un était étudiant, l'autre *shâqî* (homme de peine), l'un d'une vallée d'al-'Abous, l'autre d'une vallée de Sabir... seulement j'avais connu M<sup>ed</sup> Sharaf bien avant de savoir ce qu'était al-'Abous, et M<sup>ed</sup> Ali bien avant de savoir ce qu'était un *shâqî*.

Comme cette anecdote venait après tant d'autres petites interactions de ce genre qui avaient fait mon terrain, j'eus le sentiment gratifiant de *comprendre*, et goûtai cette rare sensation de quiétude que l'ethnologue ressent lorsque, pour une fois, il n'a pas à s'étonner.

En même temps, tout autant que celles qui l'avaient précédée, il me semblait que cette anecdote m'apprenait un peu plus encore ce qu'était un étudiant, au Yémen, et ce qu'était un *shâqî*. Comme je logeais dans l'immeuble en face, je montai chercher mon appareil et voulus prendre une photo...

Autant dire que si je pris la peine de gravir ces 6 étages, après déjà plus de deux mois sur le terrain, c'est que j'avais quelque part l'impression de tenir une perle rare - une impression fugace, car je devais bien vite me rendre à l'évidence : cette photo n'avait rien de la preuve cruciale que j'avais espérée. Elle n'aurait fait sens qu'accompagnée de l'ensemble des interactions dont j'avais été témoin. Prise seule, la photo ne valait à peu près rien ; pire encore, elle pouvait être interprétée comme le signe d'une naïveté confondante. En effet, que pouvais-je prétendre apporter avec cette observation ?

S'agissait-il simplement de dire que, au Yémen, les ouvriers s'assoient sur tel trottoir et les étudiants sur tel autre ? Ce ne pouvait être aussi simple : pour avoir dépensé tant d'énergie à saisir qui au juste on appelait « *shâqî* », je ne pouvais me résoudre à « situer socialement » mes interlocuteurs, comme une évidence, d'une manière aussi brutale. En fait, je voulais moins parler de leur position sociale que de leur *positionnement*, moins de « l'espace social »

que d'un espace sociologiquement différencié : je voulais insister sur la manière dont les acteurs classent et sont classés en fonction des postures qu'ils adoptent en ce lieu. En l'occurrence, il s'agissait de remarquer que M<sup>ed</sup> Ali est un « *shâqî* » parce qu'il s'assoit en retrait par rapport à M<sup>ed</sup> Sharaf... Mais à elle seule, cette proposition n'est pas non plus tenable.

Bon nombre des matériaux présentés ici ne valent à peu près rien si tant est qu'on ne les regarde pas sous l'angle qui a motivé leur collecte. Ou plus précisément, je n'ai pas réussi à leur donner sens en les détachant tout à fait du processus, social, qui a permis de les constituer en matériaux. En dépit de mes efforts, je n'ai pas réussi à atteindre le point de vue omniscient qui m'aurait permis de construire un tableau intégré du rond-point : peut-être par manque de matériaux, par manque de temps devant l'ampleur de la tâche, peut-être aussi parce qu'un tel point de vue n'existe pas. Aussi faut-il en préalable expliquer pourquoi cette recherche, si elle prend finalement pour objet les formes de ségrégation qui frappent les *shuqât* (pl. de *shâqî*) du rond-point, est aussi indissociablement une réflexion sur les conditions de possibilité de l'appréhension ethnographique d'une structure sociale étrangère.

A l'origine, le projet était de revenir à Taz pour y étudier le rond-point (*al-gawla*), un lieu qui avait joué un rôle crucial dans ma recherche précédente<sup>1</sup>. Pourtant à mesure que je multipliais les rencontres et les prises de contact, j'avais l'impression désagréable de ne pas avancer. Chaque nouvelle piste finissait par me refouler vers l'intérieur des quartiers, vers d'autres lieux de la vie citadine, m'éloignant sans cesse de ce rond-point et des questions que j'étais sensé y trouver : l'ensemble des « questions sociales » que ce rond-point évoquait dans l'esprit de tous et, en particulier, l'afflux massif d'hommes de peine (*shâqî*, pl. *shuqât*). De ces derniers, on m'avait dit : « *Le rond-point est à eux !* ». Pourtant je ne trouvais ces ouvriers nulle part, j'échouais sans cesse à les identifier et à trouver un interlocuteur qui représente ce collectif.

Cette constatation semblait d'autant plus paradoxale qu'au premier abord j'avais été frappé par l'intensité des échanges, des paroles et des regards en ce lieu (contrastant par exemple, je le remarquais innocemment, avec un lieu comme Châtelet-les Halles...). J'étais frappé par la

---

<sup>1</sup> Le rond-point marquait les limites de l'autorité de Ziad ; il était aussi un lieu que les jeunes évitaient manifestement car, d'une certaine manière, il les renvoyait à la condition sociale qu'ils s'évertuaient à nier.

curiosité de tous ceux qui, un peu comme moi, venaient au rond-point pour y boire un thé en observant le passage de la foule.

En dépit de tous ces échanges, il ne suffisait manifestement pas de me « laisser porter » par le jeu des rencontres : la « logique du terrain » me détournait vers d'autres lieux où pour-sûr elle ne se laisserait pas démasquer. Afin de conduire moi-même mon enquête, j'avais donc impérativement besoin de catégories sociologiques. Je devais pouvoir comprendre *qui* s'asseyait où, *qui* ne parlait pas à *qui*, et même *qui était qui*. Malgré quelques tentatives, je ne trouvai pas d'interlocuteurs sociologues qui puissent m'apporter une aide immédiate ; sans doute mes questions étaient-elles trop éloignées de la tradition sociologique locale. Faute de savoir à qui m'adresser, j'étais donc condamné à faire avec ce dont je disposais sur le rond-point, à tenir le pari monographique au-delà de ce que j'avais anticipé.

Pressé par la nécessité de faire feu de tout bois, j'ai fait rentrer dans cette étude un grand nombre de matériaux hétéroclites : bien entendu, j'ai consigné des « théories indigènes du social », notamment celles qui s'appuient sur les distinctions régionales. Mais à elles-seules, ces théories ne m'étaient pas aussi directement utiles qu'elles le sont aux Yéménites (sans doute parce que je ne partage pas le bagage cognitif et culturel implicite qui fait leur pertinence). Par conséquent j'ai du également m'appuyer sur d'autres formes d'expression culturelle qui ne se veulent pas « sociologiques » : des catégories de la vie quotidienne et des règles de vie, des blagues et des lieux communs, des anecdotes et des interactions.

Finalement, tous les indices qui m'ont parus significatifs de la structure sociale locale ont potentiellement leur place dans cette étude. Mais tout le problème est ensuite de savoir quel statut épistémologique je donne à ces indices : tout ce qui paraît significatif à l'enquêteur l'est-il également pour les enquêtés ? Telle catégorie glanée sur le terrain relève-t-elle d'un modèle d'analyse ou d'une classification indigène ? Telle parole ou tel geste qui me paraît révélateur l'est-il aussi pour les acteurs de l'interaction, et de quelle manière ?

Cette question n'est pas systématiquement résolue mais elle parcourt toute cette étude : si, passant le plus clair de mon temps parmi les commerçants, je ne vois pas les hommes de peine, est-ce à dire que les commerçants eux-même ne les voient pas ? Au-delà de tout ce que disent les lieux communs, qu'est-ce aussi qu'ils occultent et ne disent pas ? Quels sont les *angles morts* ménagés par tout ce qui va de soi ?

J'ai vite renoncé à construire, à partir des lieux-communs du social, une typologie de catégories sociologiques utilisable « clé en main » pour « objectiver » les pratiques et les



discours. Néanmoins le pari de cette étude demeure d'attaquer des lieux-communs à partir d'autres lieux-communs, de réinvestir l'étude des lieux-communs du social dans l'étude sociologique des situations de leur énonciation. Et peut-être d'entrevoir par-là une circularité et une cohérence qui marque une analyse en termes de rituel<sup>2</sup>.

Dans un lieu comme le rond-point, où se croisent des populations d'origines et de destins migratoires divers, un tel pari n'a peut-être aucune chance d'aboutir sans le « troisième terme » que peut constituer un recours à l'histoire sociale. Car si l'on observe un certain ordre social sur le rond-point, c'est nécessairement que les principes qui régissent son fonctionnement sont infiniment moins complexes que la diversité des parcours qui s'y rencontrent. Les raisons objectives qui y déterminent l'adoption de telle ou telle posture se trouvent le plus souvent au-delà des limites du lieu. Aussi ai-je beaucoup recueilli de trajectoires par entretiens pour me faire une idée de l'histoire sociale de cette région et pour en proposer, avec l'aide de la littérature<sup>3</sup>, une lecture schématique qui pénètre implicitement toutes mes interprétations.

Pour être tout à fait exact, l'histoire sociale, avec l'intelligibilité qu'elle apporte sur le terrain, s'est imposée d'elle-même sans que je m'y attende<sup>4</sup>. A un certain moment, j'ai pris conscience de la récurrence de certaines trajectoires familiales : un grand-père ouvrier immigré à Aden dans les années 1950, dont les enfants accèdent à des postes de responsabilité dans le nouvel état républicain ; un père investissant dans un commerce à Taz le produit d'une émigration en Arabie Saoudite ou dans les pays du Golfe, etc.. Ces détails sont alors devenus *sociologiquement significatifs*, car ils évoquaient les positions et les visions du monde particulières que l'on observe chez les jeunes de ma génération issus de ces familles. La question qui se pose alors dans le cadre d'une approche micro-sociale consiste à savoir si ces détails sont également significatifs pour les Yéménites eux-mêmes.

En première approximation, on peut dire que l'histoire sociale n'existe pas à l'état de théorie indigène dans le « sens commun sociologique » des acteurs du rond-point. Comme on le

---

<sup>2</sup> Je reprends la définition que donne Leach du rituel : il « sert à exprimer le statut de l'individu en tant que personne sociale dans le système structurel au sein duquel il se trouve momentanément » (Leach 1972).

<sup>3</sup> Notamment (Dresch 2000).

<sup>4</sup> Il faut dire que ma formation d'ethnologie à Nanterre ne m'y préparait quasiment pas. L'histoire sociale s'est même imposée un peu malgré moi, tant cette forme d'explication allait à l'encontre du parti pris monographique qui était le mien.

verra, les théories régionalistes du social prennent en compte des variations attribuables aux positions différentes occupées par les diverses régions dans l'histoire sociale du pays, mais elles ont tendance à les mettre au compte d'une essence supposée des ressortissants de ces régions. J'ai néanmoins rencontré chez un interlocuteur un tableau typologique des vagues d'immigration de l'histoire récente : « *La première émigration, c'est celle vers Aden, puis vers l'Afrique et la Malaisie, dans les années 1950 ; la seconde vers l'Arabie Saoudite et le Golfe dans les années 1970* » Et il poursuit : « *La troisième est la Grande Bretagne, vers 1975, mais elle concerne surtout les gens de Shamîr ; la quatrième est vers l'Amérique dans les années 1980, pour Ba'dân et sa région. Au moment de la crise du Golfe de 1990, les Ba'dânîn d'Arabie Saoudite se rabattent sur les Etats-Unis* ». Une présentation aussi systématique me paraît assez exceptionnelle. Mais on voit mal comment cette logique ne serait pas présente à l'esprit des Yéménites, ne serait-ce que sous forme de régularités intuitives, car elle détermine une grande partie des inégalités de la société Tazie contemporaine. On doit alors être attentif aux signes éventuels de son émergence en tant que grille de lecture instituée et légitime du social, ainsi qu'aux revendications politiques concurrentes qu'elle sous-tend. Par exemple le terme « *muwazzaf* », qui désigne à la fois les employés et les fonctionnaires, semble parfois dans l'usage désigner moins une profession que quelque chose d'une « classe sociale » : c'est bien parce qu'un certain milieu, produit de l'histoire sociale, a tendance à monopoliser ces fonctions.

Par ailleurs, l'enquête sur le rond-point du Hawdh me met directement aux prises avec les retombées du dernier épisode marquant de l'histoire sociale de la région. Au moment de la crise du Golfe de 1990, en représailles à la position pro-Irakienne exprimée par le Yémen au Conseil de Sécurité de l'ONU, l'Arabie Saoudite décide l'expulsion de près d'un million de travailleurs immigrés Yéménites, dont la plupart sont des ouvriers du bâtiment ; les hommes de peine qui se massent aujourd'hui sur le rond-point en sont majoritairement issus. Cet événement, et la crise économique qui lui est consécutive<sup>5</sup>, produit en ville un afflux de

---

<sup>5</sup> Entre 1991 et 1994, le taux d'inflation a été de 70% en moyenne, le taux de change du dollar passant de 13 rials à 55 rials ; en 2004 il est aux environs de 250 rials. « Le déficit budgétaire de l'état constitue l'un des plus graves aspects du problème économique. Les événements et crises politiques qui ont secoué le pays pendant les quatre années qui ont suivi son unification ont eu des répercussions négatives sur les recettes et les dépenses, et sur l'administration étatique de façon générale. La guerre civile de l'été 1994 qui a coûté au Yémen, selon les informations officielles, de 11 à 13 milliards de dollars a constitué le point culminant de cette crise qui a eu pour conséquence une détérioration alarmante de la situation monétaire du pays. » (Al-Maytami 1999, p. 342)

population mal contrôlé par les citoyens : la présence de ces gens sans attaches<sup>6</sup>, et donc moins sujets au contrôle social, dont on ne sait pas « qui ils sont », n'est pas sans produire un désordre tangible. Cette situation alimente chez bon nombre de citoyens le sentiment diffus d'une délinquance, *qu'on désigne d'un geste de la main*. Le rond-point devient synonyme de pauvreté, mais aussi de « problèmes » (*mashâkil*) ; on le regarde en s'exclamant : « Regardez l'état de ce pays ! »

Pourtant, au-delà de leurs causes économiques conjoncturelles, les bouleversements de la structure sociale doivent être examinés à l'échelle locale des mécanismes sociaux agissants. Loin d'être la conséquence directe et inéluctable d'une histoire politique et économique internationale, les problèmes sociaux sont aussi le produit des catégories dont les citoyens disposent (ou ne disposent pas) pour les comprendre et agir. Expliquer l'aspect insaisissable du collectif des hommes de peine (tel que j'en fais l'expérience dans l'enquête), c'est en fait s'efforcer de suivre le processus local d'actualisation de catégories du monde social rendues obsolètes par les tourments de l'histoire.

---

« Des études (1997) ont montré que 10 % des personnes les plus pauvres ne touchent que 1,5 % du revenu national alors que les 10 % les plus riches en accaparent plus de 50 % » (p. 356).

<sup>6</sup> Dans des régions tribales du Nord, Paul Dresch remarque : « En discutant du relatif désordre qui règne dans certaines zones (d'ailleurs plus grand que par le passé), j'ai entendu répéter la même explication venant de paysans, de cheikhs, d'officiers de police ou d'autres personnes, à savoir qu'à la suite de l'unité et de la crise du Golfe, le pays était rempli de gens qui n'étaient pas *murtabitîn* – liés à d'autres » (Dresch 1994).



## Première partie : la peine à distance.

Partir du début, c'est partir de ce qui s'offre à voir « spontanément » à l'ethnologue sur le rond-point, c'est à dire en fait ce que lui montrent les acteurs des milieux où l'ethnologue est le plus spontanément accueilli. A travers quelques anecdotes je tente d'esquisser ce qui constitue le « regard » porté par les jeunes commerçants sur la diversité sociale du rond-point : j'évoque les fous qui y errent, les vendeurs ambulants sur brouette, avant d'aborder spécifiquement leur perception des hommes de peine.

### 1. *Mohammed Sharaf, ou la centralité d'une génération*

#### 1.1 Le rond-point des fous



**Figure 10** : A l'aube, lorsqu'ils se réveillent, les fous se livrent à des exercices maniaques et à des rixes qui occasionnent des scènes d'une violence insoutenable. Au grand jour ils passent plus inaperçus, noyés dans le trafic, les klaxons et le soleil (photo prise depuis les magasin des jeunes commerçants).

Nous discutons M<sup>ed</sup> Sharaf et moi lorsqu'il remarque quelqu'un qui traverse la rue : l'homme est manifestement atteint d'une pathologie nerveuse qui lui donne une démarche curieuse. « Celui-là, regarde, il va rentrer dans la boutique de droite... Ca fait des années que je l'observe, depuis que je traîne sur ces marches, que j'ai commencé l'université. Je me

*demande ce qu'il a... ce doit être une maladie nerveuse... d'ailleurs ça a empiré ! » Puis il conclut : « Oui, j'adore observer les gens... Je suis comme ça, moi ! »*

Une autre fois il me montre du doigt un « fou » (*magnûn*, mais en France on parlerait aussi de « clochard ») qui se tient immobile entre les deux voies de l'avenue, les yeux rivés sur une boutique d'en face. Mohammed Sharaf fait cette remarque énigmatique : *« Tu vois celui-là... Eh bien il vient toujours à cet endroit. Tu sais ce qu'il regarde depuis tout à l'heure ? Il regarde les poulets embrochés de la rôtisserie... »*

Un autre soir encore, le voilà qui interpelle un homme vêtu de guenilles, sa barbe désordonnée dégoulinante de bave : *« - Eh... eh... Voilà 10 rials... »* L'homme s'approche, M<sup>ed</sup> Sharaf lui demande : *« - Quelles sont les dernières nouvelles des étoiles ? » « - Que le président est le meilleur d'entre tous et que le saint Coran doit être lu et appliqué ! »* L'homme prend les dix rials et s'éloigne ; il s'appelle Faysal de 'Abûs et est surnommé le Paon des Fous (*Tâ'ûs al-magânîn*). Une autre fois, Mohammed Sharaf lui demandera de me faire la démonstration qu'il sait écrire, ce qu'il fera en écrivant son nom, « Mohammed Sharaf al-'Absi », en arabe ainsi qu'en alphabet latin. Il remarquera avec véhémence avant de s'éloigner : *« J'ai plus étudié que vous ! »*. Mohammed Sharaf conclura avec une remarque qui fait figure de lieu commun en ce qui concerne les fous du rond-point : *« Tu sais celui-là, il avait une instruction formidable ! Même maintenant si tu lui demandes, il parle de science, de politique... Il était sympathisant des Nasseriens. Mais c'est la situation qui l'a rendu comme ça. Si ça allait mieux il serait normal... »*

### « Al-Qabbayta » : le journal des fous



**Figure 11** : Le fou habillé en femme, interviewé par al-Qabbayta, ramasse des pierres sur le rond-point.

Le mensuel « Al-Qabbayta » (Figure 12) se situe à mi-chemin entre le tabloïd et le journal de dénonciation politique (type « Canard Enchaîné »). Il tire son nom d'une région très pauvre et méprisée au Sud de Taz, ce qui donne au simple titre du journal une dimension sarcastique de portée contestataire. A Taz ce journal est un véritable phénomène : chaque mois, les commerçants l'achètent, découpent des morceaux choisis et en affichent sur leur comptoir. Le journal s'est rendu célèbre par ses trucages photos qui présentent chaque mois Georges Bush en habits yéménites, prenant la posture d'un homme de tribu ou dansant la *barra'* avec Saddam Hussein (manière de le renvoyer dos à dos avec le Président yéménite actuel). Mais c'est aussi un journal très en pointe sur de nombreuses questions de société, comme la corruption et la centralisation des ressources étatiques, les crimes d'honneur, la superstition ou le statut des noirs.

Al-Qabbayta s'est aussi fait une spécialité de recueillir des bons mots auprès des fous qui errent dans les rues des grandes villes du pays - hormis la capitale, qui est dotée d'institutions spécialisées - notamment sur le rond-point du Hawdh al-Ashraf à Taz (Figure 11). Cela a valu au journal d'être plus connu du public sous le nom de « Journal des Fous ». Cette anecdote témoigne de la prégnance de la figure du fou dans l'imaginaire social et politique des commerçants de Taz.



الجنون فنون وصاحبنا في هذه النقطة ليس ملابس امرأة ثم ركب على اسسه بقايا ثياب سوداء ما يشبه العاروكة ليسير بكل فخر بالشارع سألته: ماذا تحمل على ظهرك؟ قال: هموم الوطن العربي الصانع الضائع.

### La rubrique des fous

(photographie et commentaires : Amin abdallah Râghih)



« La folie est un travail d'artiste et notre ami sur cette photo, vêtu d'habits de femme et coiffé de lambeaux de tissus noir en guise de pèruque, se promène avec orgueil dans la rue. Je lui ai demandé : Que portes-tu sur ton dos ? Il dit : Les soucis de cette crapule de patrie arabe. »

« Du matin au soir au milieu de la rue, il écrit des chiffres imaginaires et les additionne... Je lui ai demandé ce qu'il faisait, il m'a dit : Ce sont les prêts accumulés par la nation arabe! Peut-être a-t-il l'intention de les rembourser... »

« J'ai dit : pourquoi es-tu préoccupé, l'ami ! Ne sois pas triste, bien d'autres vivent ça aussi. Il dit : mon ventre siffle sans s'arrêter, Et moi je ne sais pas où aller. »



Figure 12 : Al-Qabbaya, le « Journal des Fous ».

## 1.2 Les « ambassades » ou la légitimité des jeunes commerçants

A travers Mohammed Sharaf, je souhaite en fait évoquer plus généralement un groupe très soudé de jeunes commerçants du rond-point âgés d'une vingtaine d'années. En voici la composition exhaustive, dans l'ordre, tels qu'ils apparaissent sur ce trottoir du rond-point :

- une épicerie, tenue par deux des fils du propriétaire, originaires de Qadas ;
- un restaurant, appartenant à l'oncle des précédents, dont deux fils travaillent comme serveurs ;
- un horloger originaire d'al-'Abûs, Khaldûn (qui fut un informateur clé lors de ma recherche précédente : il était à l'école avec Ziad), aidé par deux de ses frères ;
- un vendeur de vêtements pour femmes, Nâ'if de Ba'dân, aidé de son frère ;
- un vendeur d'ustensiles de cuisine, 'Ammar de Saluw, qui est un employé mais dont le père et les oncles sont commerçants dans les alentours ;

Enfin un peu plus bas, passée une confiserie dans laquelle ne travaille aucun jeune,

- une épicerie, tenue par 3 frères originaires de Qadas.

Sans compter d'autres commerçants qui travaillent ailleurs sur le rond-point, ce groupe forme une bande de plus d'une douzaine de jeunes qui cohabitent chaque jour de 8h à 22h : chacun mène ses affaires de son côté et se retire parfois dans le fond de son échoppe (voir Figure 13). Mais même du fond, on garde un œil ouvert sur l'extérieur, sur les amis qui passent et l'agitation du rond-point, si bien que les jeunes commerçants passent le plus clair de leur temps sur le seuil de leur boutique.





**Figure 13 :** Au fond de sa boutique, Nâ'if mâche le qat avec ses hôtes dans un minuscule salon improvisé derrière son comptoir. L'ami est lui aussi de Ba'dan, une région qui a connu une émigration massive vers les Etats-Unis.

Il faut aussi ajouter tous ceux qui viennent presque quotidiennement se tenir sur les marches de ces magasins, pour des raisons assez diverses. Mohammed Sharaf (dont les parents sont eux-même petits restaurateurs) devance ma question et m'explique : *« Tu ne te demandes pas pourquoi je ne suis pas assis devant le magasin de Khaldûn (c'est-à-dire exactement 5 mètres à droite de là où il se trouve) alors qu'il vient d'al-'Abus comme moi et que 'Ammar vient d'al-Saluw ? En fait c'est parce que 'Ammar et moi avons étudié ensemble en chimie, si bien qu'on a coutume de se retrouver là avec d'autres amis de la promotion... »*.

Parmi les autres habitués du lieu, amis d'école ou de l'université, il y a Tâhir de Qadas, qui fréquente beaucoup l'épicerie et le restaurant Qadasis, et qui travaillait autrefois à la place de Nâ'if. Diplômé de français, c'est lui qui m'a accueilli lors de mon premier séjour et c'est grâce à lui que j'ai connu Khaldûn et Nâ'if.

Ces jeunes qui fréquentent les marches de ces commerces forment un groupe remarquablement homogène sociologiquement. Quasiment tous travaillent dans un commerce qui appartient à leur père et poursuivent parallèlement des études supérieures. Tous sont originaires de vallées des alentours de Taz (voir al-Hugariya sur le plan page 3 ; Nâ'if vient de Ba'dân, près de Ibb). La plupart sont nés à la campagne ou ont des grand-frères qui y sont

nés. Le capital investi est majoritairement le produit de l'émigration du père, voire parfois d'un oncle, vers l'Arabie Saoudite ou le Golfe.

Ainsi ces familles commerçantes sont le produit de l'exode rural consécutif à la seconde vague d'émigration, la plus importante, celle des années soixante-dix ; dans les parties les plus anciennes du quartier, notamment en montant vers le *souk as-samil* (voir plan p. 6), on trouve encore des commerçants issus de l'émigration Adénite des années 50, mais globalement ils sont minoritaires. Dans ces familles, ce sont les pères qui ont été les premiers à quitter le village, qui ont amassé un capital au fil d'une succession de petits emplois, couronnée par l'établissement comme commerçants à Taz. Leurs enfants, à l'inverse, sont les premiers de leur famille à étudier et n'auront pas à connaître l'émigration. Aussi il me paraît crucial d'insister sur la *centralité* de la position qu'occupe cette génération au sein de l'histoire sociale contemporaine de la ville. En effet leur situation est héritée du mouvement migratoire le plus massif de l'histoire récente, celui qui représente le parcours majoritaire au sein de Taz. Cette position tranche par rapport aux deux autres milieux de jeunes au sein desquels j'ai enquêté, dont les familles sont soit « en avance » soit « en retard » par rapport à cette vague centrale : d'une part les jeunes du quartier de Ziad, plutôt issus d'une migration moins massive vers Aden dans les années 50 ; d'autre part les plus jeunes parmi les ouvriers journaliers, souvent issus de familles qui ne pratiquent encore que l'agriculture.

Mais cette centralité des commerçants dans l'histoire sociale fait écho à la fonction qui est la leur dans un lieu comme le rond-point, où ils sont une interface entre villes et campagnes. Lorsqu'un jeune villageois arrive pour la première fois en ville, c'est au Hawdh al-Ashraf qu'il descend du taxi collectif. Il se dirige alors directement vers le commerçant qu'on lui a dit, tenu par une personne originaire du même village<sup>7</sup>, qui fera avertir les membres de la famille du jeune qu'il vient retrouver... C'est ainsi qu'on dit, avec humour, que chaque région a son « ambassade » au Hawdh al-Ashrâf. Car pour les gens qui sont arrivés récemment en ville, comme Tâhir de Qadas, le commerçant est aussi celui que l'on vient saluer et auprès duquel on vient prendre des nouvelles presque quotidiennement. Aussi les commerces deviennent-ils des centres de sociabilité où se rassemblent les ressortissants de la région du commerçant, mais aussi où ils se trouvent à travers lui en contact avec d'autres réseaux sociaux urbains.

---

<sup>7</sup> Au Yémen le « village » (*qariya*) regroupe l'ensemble de l'habitat dispersé sur une montagne, soit une population de plusieurs dizaines de milliers d'habitants.

La position des jeunes commerçants, dans la ville et dans l'histoire sociale indissociablement, leur donne une légitimité particulière au sein de la jeunesse citadine. Celle-ci peut s'exprimer par exemple lors de discussions politiques : la veille du jour de la fête nationale devant l'épicerie de 'Ammar, un agriculteur venu de son village s'exclame : « *C'est la fête nationale mais tout le monde travaille ?! C'est plutôt la fête des voleurs !* » Indépendamment du discours politique qu'il tiendrait dans une autre situation, Ammar s'offusque de cette radicalité et prend alors son contre-pied, manière aussi de marquer sa position sociale : « *Non, c'est la fête de la Nation ! Il ne faut pas faire des divisions comme ça...* »

### **Les biscuits Abu Walad : la cristallisation d'une posture générationnelle**

Voici comment quelque chose d'une posture générationnelle peut apparaître à la faveur du spectacle du rond-point. Ici, la discussion est initiée par le passage du bus de ramassage des ouvriers de l'usine de biscuits Abu Walad, fleuron de l'industrie agroalimentaire yéménite et véritable fierté nationale, synonyme de la promesse du développement économique. Le bus est orné du visage d'enfant qui a donné son nom aux biscuits<sup>8</sup>, dont la coupe de cheveux trahit qu'il remonte bien aux années 1970<sup>9</sup>. M<sup>ed</sup> Sharaf se lance alors dans une véritable diatribe contre « l'esprit Abu Walad » qui frappe ses compatriotes : « *Tu te rends compte ? Ca fait 30 ans qu'il y a ces biscuits ! Les Yéménites sont comme ça : tu leur donnes des biscuits Abu Walad et ils adorent ! Des biscuits Abu Walad matin, midi et soir... Un jour ils ont construit une nouvelle usine qui fait des gâteaux meilleurs, ceux qu'ils exportent à l'étranger, et ils ont changé l'étiquette... Eh bien ça a été un échec commercial : Non, on veut nos Abu Walad avec le garçon dessus ! Tout est comme ça au Yémen, y'a pas d'avancées ! Et chaque soir tu as droit à ton gâteau Abu Walad...* » La discussion se poursuit sur le mode de la dérision : Ammar et M<sup>ed</sup> Sharaf expliquent la pérennité des biscuits Abu Walad par une théorie consumériste assez paradoxale : « *En fait c'est pour ça qu'ils aiment les Abu Walad, c'est parce qu'ils peuvent en manger avec du thé et avec du lait... avec du Fanta jaune, du Fanta rouge et du Cola ! Alors ils sont contents...* »

---

<sup>8</sup> « Abu Walad », ce sont les biscuits « avec l'enfant dessus ».

<sup>9</sup> Il semblerait que la qualité des biscuits ait beaucoup souffert de la dévaluation du rial au cours des années 1990, du fait de la hausse du prix d'achat des ingrédients à l'importation (je remercie Samir Monassar pour ce témoignage sur la disparition des biscuits Abu Walad de son enfance).



**Figure 14** : Panneau publicitaire à la gloire des biscuits Abu Walad et de son slogan : *De génération en génération... « Meilleur que lui ? Impossible ! »*

### 1.3 Les « brouettes », des commerçants déchus

Du moment où j'ai connu Khaldûn et Nâ'if, j'ai connu les deux « vendeurs sur brouette » (*sâhib 'arabiya*) qui stationnent devant leurs magasins avec leur commerce ambulants. Je n'ai jamais connu le prénom véritable de ces deux hommes d'âge mûr : on les appelait toujours al-'Udaynî et al-Shamîrî, d'après leurs provinces d'origines respectives. Durant tout mon terrain de 2003, je n'ai jamais parlé avec eux plus d'un instant : en arrivant, je serrais la main d'al-'Udaynî, je lui demandais « *Ca va ?* », puis, comme nous n'avions rien à nous dire, je rentrais dans la boutique où j'allais m'asseoir. De temps à autre, je sortais acheter à al-'Udaynî une cigarette à 5 rials (0, 02 €) ou un paquet de mouchoirs à 10 rials, mais à chaque fois je me retrouvais sans savoir quoi dire et bien vite mon malaise était tel que je remontais dans la boutique et reprenais la conversation que j'avais laissée en plan.

Néanmoins j'étais frappé de la fraternité qui régnait entre ces deux vendeurs ambulants et les commerçants de ce côté de la rue. Nous mangions régulièrement ensemble, accroupis dans la boutique autour d'une bâche qui faisait office de nappe, les plats que le petit frère de Nâ'if apportait de la maison familiale ou que l'on achetait dans les restaurants voisins. Lorsqu'il avait ramené au local sa brouette de parfums, Al-Shamîrî revenait s'asseoir sur les marches ou sur la chaise accolée au comptoir de Khaldûn, à la manière des amis qui viennent discuter le temps d'une visite. Ils venaient aussi chez lui se réfugier lors des orages, après avoir recouvert

leurs marchandises, et observaient avec nous la fuite des passants sur le rond-point balayé par les vents.

Un jour où l'orage était particulièrement violent, un autre jeune commerçant me voyant abrité là vint se mettre face à moi, me fixa dans les yeux et déclara « *Allah Akbar !* » puis ajouta, moqueur : « *Quoi ? Qu'est-ce qu'on dit chez vous ? Sharon Akbar !?!* ». Les vendeurs ambulants rient avec tous de ces blagues récurrentes, ils acquiesçaient toujours aux remarques des uns et des autres. Mais ils expriment rarement leur jugement propre et se contentent tout au plus de remarques bien plus consensuelles, s'émerveillant par exemple de telle ou telle connaissance de l'Islam dont j'ai fait preuve en ce jour d'orage.

Le Petit 'Udayn<sup>10</sup>, fils aîné qui aide son père à tenir la brouette lorsqu'il n'est pas à l'école, semble le petit frère de tous ces jeunes commerçants. Il est l'objet de toutes les brimades et de toutes les attentions, comme lorsqu'après avoir ramené la brouette de son père sous la pluie battante jusqu'au local, il revient tout grelottant s'abriter chez Khaldûn où l'on sèche ses cheveux et essore ses vêtements. Les jeunes commerçants s'amuse à l'exciter par de petites provocations bon enfant. Ils m'enseignent devant lui toutes ces blagues qui s'en prennent aux gens originaires d'al-'Udayn, telles : « *Pourquoi un 'Udaynî ne porte pas de cravate ? Parce que s'il essaie d'en mettre une, il s'étrangle...* » ou encore « *Pour faire taire un 'Udaynî trop bavard, un chauffeur de taxi lui propose cette énigme : Mon frère est le fils de mon père et le fils de ma mère. Quelle est notre relation de parenté ?* ». Finalement le seul fait de l'appeler al-'Udaynî avec un ton moqueur suffit à déclencher aussitôt ses protestations ravies.

En réalité al-Shamîrî et al-'Udaynî eux-même ne sont pas exempts de ces petites farces gentilles : on enlève le tabouret de l'un au moment où il va s'asseoir ; on colle un autocollant sur la *jambiya*<sup>11</sup> de l'autre... Ceux-ci rient de bon cœur à ces petites plaisanteries, qui vont pourtant à l'encontre du respect dû aux aînés.

---

<sup>10</sup> Cette expression moqueuse « le Petit Untel » sert généralement à désigner par la métaphore le pénis de la personne visée...

<sup>11</sup> Poignard d'apparat qui, dans des régions tribales du Nord et dans la capitale, est le signe d'une noblesse sociale revendiquée. Le port de la *jambiya* est assez rare parmi les commerçants de Tazé ; il l'est beaucoup moins chez les fonctionnaires (*muwazzafîn*). Ce clivage s'inscrit dans l'antagonisme de valeurs décrit dans l'article (partie sur « Ethos et idéologie »). Mais pour al-'Udaynî, le port de la *jambiya* permet de revendiquer une « noblesse tribale » en tirant parti de son origine géographique : bien qu'al-'Udayn ne fasse pas partie des régions tribales, cette vallée est tout de même située au nord de Tazé, dans la direction de Sanaa.





**Figure 15 :** Au moment de la photo, Khaldûn et le Petit 'Udaynî pincement les fesses d'al-Shamîrî.

En 2004, lorsque je décide d'enquêter sur le rond-point et que je me poste sur le seuil des boutiques, j'ai plus souvent l'occasion d'interagir avec al-'Udaynî et al-Shamîrî. Pendant tout mon séjour, à chaque fois que je fais état de mes difficultés à enquêter parmi les hommes de peine, Khaldûn me conseille de prendre plutôt pour objet ces vendeurs ambulants. Pourtant le 'Udaynî et le Shamîrî ne tiennent manifestement pas à participer activement à ma recherche. S'ils m'écoutent avec intérêt et bienveillance parler de mes résultats, ils laissent aux jeunes comme Nâ'if ou Mohammed Sharaf le soin de les commenter, se contentant simplement d'acquiescer par moment. Ils répondent néanmoins à mes quelques questions, à l'économie, et évoquent de manière laconique leur passé de commerçants en Arabie Saoudite.

Né en 1964 d'un père agriculteur, al-Shamîrî est parti en Arabie Saoudite pour la première fois à l'âge de 12 ans. Il travaille d'abord dans des restaurants, économise et fini par ouvrir une épicerie à son nom. Son épicerie, m'explique-t-il, était trois fois plus grande que l'épicerie voisine des jeunes de Qadas. Au moment de la crise du Golfe, qui a conduit 4 millions de Yéménites au retour (un peu moins d'un million en réalité) dont de nombreux commerçants, il a dû brader son commerce pour 45 000 rials saoudiens au lieu de 150 000 (environ 35 000 €).

Son cas n'est pas isolé : lui et al-'Udaynî me citent l'histoire d'un commerçant qui, lors des premiers discours d'Ali Abdallah Saleh s'opposant aux Etats-Unis dans la crise Irakienne,

vent son bail pour 1000 rials saoudiens. Quelques mois plus tard, après une annonce de l'annulation des mesures saoudiennes durcissant les lois sur l'accès à la propriété des Yéménites, qui semble promettre une résolution de la crise, le même commerçant rachète son bail pour 2000 rials. Finalement quelques mois plus tard, il sera de nouveau contraint à la vente dans des conditions défavorables, pour 1000 rials saoudiens...

De retour au Yémen, al-Shamîrî va là où il peut trouver du travail et fini par vendre des parfums sur les marchés de Taz. Marié dans son village d'origine, il partage avec d'autres « brouettes » un *dukkân* (local commercial désaffecté) dans le souk al-Ashbât.

Le cas d'al-'Udaynî est assez similaire : il a tenu une épicerie à Riad pendant trois ans qu'il a dû quitter en laissant tout son fond de commerce au propriétaire. Aujourd'hui il vent dans sa brouette des cigarettes à l'unité et des produits de consommation courante, avec un stock d'une valeur d'environ 35 000 rials yéménites (200 €). Le soir, il stocke sa brouette dans un *dukkân* situé à 30 mètres du rond-point qu'il partage avec d'autres vendeurs ambulants (dans le quartier de Ziad, là où les jeunes d'al-Mamlaka se postent pendant la nuit pour « monter la garde »<sup>12</sup>). C'est là qu'il dort avec son fils, qui fréquente une école du quartier.

Au dire des usagers du rond-point, cette forme de commerce ambulant est apparue avec la crise du Golfe de 1990, et les « brouettes » symbolisent à elles seules la grave crise économique qui a suivi. Aujourd'hui on en trouve plusieurs dizaines réparties autour du rond-point. Néanmoins, la manière dont al-'Udaynî et al-Shamîrî *s'ancrent* en lieu précis auprès de commerçants établis n'est absolument pas générale. A quelque mètres de là, un jeune neveu d'al-'Udaynî tient une brouette similaire auprès des hommes de peine (en fait, c'est lui qui se tient aux côtés de Mohammed Ali, page 8, sur la photo de l'introduction...). Ne serait-ce que devant le magasin de Khaldûn, de jeunes villageois placent leur cargaison d'oranges et de grenades ; ils s'installent plus à distance, au plus près de la circulation, et entretiennent avec les jeunes commerçants des relations assez lointaines.

---

<sup>12</sup> Voir l'article.



**Figure 16** : Le Petit 'Udaynî fait ses devoirs dans ce qui est un peu l'arrière de la boutique de son père, conformément à un lieu commun de tous les pays... Les étudiants qui tiennent le commerce derrière lui sont souvent là pour lui expliquer sa leçon.

Al-Shamîrî et al-'Udaynî justifient leur « sédentarité » au nom de l'habitude : c'est là qu'ils ont toujours été, là qu'ils ont des amis et qu'ils se sentent bien. C'est avec une rare véhémence qu'al-Shamîrî se plaint du policier qui leur extorque chaque jour 50 rials en les menaçant d'une amende : « *Y'a que l'argent qui compte dans ce pays !* »... Le fait de se rattacher à ces quelques commerces, sur un site qu'il se sont « approprié » par une occupation quotidienne de plus de dix ans, leur autorise un certain sentiment de légitimité. Il leur permet de continuer à participer à la vie sociale du monde commerçant à laquelle ils ont appartenu (voir Figure 16). Il leur évite de n'être qu'une pauvre « brouette du rond-point », soumise à la précarité, comme tous les vagabonds qui y « squattent » (*iaglissûn*), soumis au bon vouloir d'un agent de police ou d'un riverain « mal-luné ». S'allier à Khaldûn, Nâ'if et à leurs jeunes amis, c'est s'ancrer pour se soustraire symboliquement aux flots de misère charriés par les avenues. C'est éviter d'être assimilé au paysage social du rond-point. C'est au contraire être de ceux qui regardent passer les fous.

#### **1.4 Vu de la boutique**

De quoi le rond-point a-t-il l'air, vu depuis la boutique d'un jeune commerçant ?

Sans surprise, pour Khaldûn le rond-point évoque d'abord la situation de celui qui est devant le seuil de sa porte, au premier plan. Sans doute al-'Udaynî est-il la victime de la crise qu'il

connaît le mieux. Il est la victime la plus proche de son monde, celui dont le malheur est le plus intelligible. Donc aussi le plus digne d'étude. Reste, en *toile de fond*, la crise du Golfe en général, le rond-point avec ses petits personnages.

Pourquoi sur le rond-point, les fous étaient-ils tous autrefois bardés de diplômes ? Le degré de récurrence de ce lieu commun est tel qu'il faut sans doute y chercher plutôt ce que l'on veut faire dire aux fous. N'y a-t-il pas là une manière de donner sens à cette folie, au-delà de ses causes effectives, pour parler à travers eux des menaces qui pèsent sur son propre avenir. N'est-ce pas la formule qui fait le succès du Journal des Fous ?

Si j'ai choisi Mohammed Sharaf pour évoquer cette bande d'amis des jeunes commerçants – et s'il est celui dont je conserve dans mes cahiers le plus de remarques, c'est parce qu'il m'est apparu dès le début comme un très bon informateur potentiel. Mais malgré son intelligence et l'acuité de son regard, malgré l'intérêt qu'il portait à ma recherche et le plaisir que nous avions à discuter, son aide ne m'emmenait pas là où je voulais mener l'enquête.

Ce à quoi il pouvait m'introduire était fonction de la perception, socialement construite à l'échelle d'une génération, de son entourage sociologique. Et cette perception s'attardait finalement peu sur les bords du rond-point. Ce que je pouvais tirer de son aide était également fonction de ce qui l'amenait à me parler, de ce qui aurait pu de son côté motiver une alliance d'enquête. Mohammed Sharaf était des plus passionnés au sein de sa promotion de chimie ; lors de notre première discussion, nous avons parlé de science, de science sociale et du changement culturel. Sans qu'il manifeste une fascination particulière pour l'Occident, sa formation scientifique participait d'une certaine forme d'étrangeté par rapport à sa société. Peut-être cette formation lui paraissait un peu vaine et il se montrait particulièrement sensible au problème du retard scientifique du Yémen : « *A quoi bon faire de la recherche, ici on ne découvrira jamais rien que vous n'ayez pas déjà découvert...* ».

Autant dire qu'en dépit de son habitude « d'observer les gens », mon souci de rencontrer des ouvriers lui semblait sans doute incongru. Mais tout cela allait avec sa posture sur le rond-point, sa manière décontractée de s'asseoir les jambes croisées et son parler indolent de jeune citoyen désabusé<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> « Le corps fonctionne donc comme un langage par lequel on est parlé plutôt qu'on ne le parle. (...) Mais ce langage de l'identité naturelle (du "caractère") est en fait un langage de l'identité sociale. » (Bourdieu 1977, p. 51).

## 2. L'invisibilité des hommes de peine

### 2.1 Le Duba'î, roi du rond-point



**Figure 17** : Séance de photos à la fin de mon premier terrain (octobre 2003) : par esprit de dérision, Ziad se fait photographier avec un homme qui sera, l'année suivante, l'énigme de mon enquête sur le rond-point.

Lors d'une séance de qat dans la maison de jeunes commerçants du rond-point, originaires d'al-Qubbayta et grands amateurs de la revue du même nom, je leur demande de me parler des personnalités marquantes du rond-point. Ma requête fait surgir une avalanche hétéroclite de noms, de surnoms et de rumeurs dans lesquelles je suis vite perdu. Presque chaque nom proposé provoque des éclats de rire et des commentaires malicieux. Soudain une partie des convives se lasse et déclare : « *Non, arrêtez... Ne lui faites pas noter ça, ça n'a aucune importance...* » Mais un autre, sérieux, se défend : « *Si ! Mais si ! Il est important lui... Vous ne comprenez rien de toute façon...* » Et ces protestations ne font que relancer les fous rires de plus belle.

Finalement je me retrouve avec une liste d'une douzaine de noms, dont peut-être certains correspondent à des personnages imaginaires, à des fous ou à des prostituées, mais aussi quelques figures tout à fait identifiables, comme un vendeur de cassettes, un épicier ou un agent de la circulation. En haut de la liste, premier personnage unanimement mentionné, on trouve un certain Duba'î (littéralement celui qui vient d'al-Duba', une vallée d'al-Hugariya) évoqué en ces termes énigmatiques : « *Al-Duba'î, c'est le Cheikh des ouvriers (shaykh al-*



‘ummâl)! *Il a un carton, un matelas pour deux personnes, ainsi qu’un grand couteau de cuisine... »*

Au fur et à mesure des rencontres, la référence à al-Duba’î devient incontournable. Presque systématiquement, lorsque je déclare faire une recherche sur le rond-point, on me dit : « *Ah... Tu as parlé au Duba’î ?* ». Cette suggestion n’est d’ailleurs pas toujours faite sur le mode de la plaisanterie. Plus encore lorsque je déclare m’intéresser particulièrement aux hommes de peine (*shuqât*), on me présente al-Duba’î comme un interlocuteur indispensable (« *Il est leur chef... »*). Si bien que rencontrer al-Duba’î devient rapidement mon principal objectif.

Je n’ai aucun mal à identifier l’homme... d’autant que j’ai déjà sa photo chez moi à Paris ! (voir Figure 17) : c’est un Yéménite noir d’une quarantaine d’années, presque en permanence assis au-dessus du rond-point. Il dort à l’entrée d’une petite ruelle qui débouche sur le rond-point et que j’emprunte quotidiennement pour aller dans le quartier de Ziad. Dans la journée, le fameux matelas deux places est entreposé là, remonté contre le mur, avec son paquet de couvertures ; le soir le Duba’î n’a qu’à rabattre son épais matelas et à se coucher dans ce lit remarquablement spacieux<sup>14</sup>.

Ce mode de vie dit bien à quel point sa présence est acceptée par les riverains du quartier. Même si de jour on ne le voit que sur les bords du rond-point proprement-dit, il couche dans une ruelle d’accès au quartier empruntée par des femmes ; au tout début de la ruelle, certes, mais dans la ruelle néanmoins (voir plan p. 6) : d’autres hommes dorment sur la margelle, à tout juste trois mètres, mais cela a un sens très différent. Enfin al-Duba’î utilise les toilettes d’un garage au cœur du quartier (voir Figure 1), plutôt que celles du souk et des dortoirs, destinées aux ouvriers.

Si les occasions de voir le Duba’î ne manquent pas, l’idée même de l’aborder m’effraie considérablement : je ne sais absolument pas comment lui parler, j’ai peur de ne pas prendre le ton juste, de le froisser et de me le mettre à dos... Je tiens à me faire introduire, si bien que l’entretien avec al-Duba’î devient la grande affaire du moment : du côté de Ziad, c’est manifestement hors de question ; les commerçants y consentent et oublient aussitôt... Lorsque finalement j’ai l’occasion de serrer la main du Duba’î, je lui bredouille maladroitement

---

<sup>14</sup> Bien sur, tous les autres qui dorment dehors se couchent sur de simples cartons. Mais même dans les maisons de ville comme chez Ziad, il y a rarement des lits : on se couche sur de fins matelas de mousse ou sur une couverture pliée.

l'histoire de la photo avec un vouvoiement qui apparaît aussitôt complètement incongru : « *Vous savez, j'ai déjà une photo de vous...* ». Peu importe, al-Duba'î est affable, il m'écoute avec un grand sourire que je ressens pétri de bienveillance... et la discussion s'arrête à peu près là.

Il y eut d'autres petits contacts avec le Duba'î, qui se montrait toujours aussi aimable et toujours aussi peu loquace. Je finis par me convaincre que le Duba'î ne me dirait jamais rien. Heureusement entre temps, j'avais découvert d'autres entrées sur le monde des hommes de peine.

## **2.2 La nuit et le jour**

« *Le rond-point du Hawdh al-Ashraf est le seul endroit au Yémen où la vie ne s'arrête jamais !* » m'a-t-on souvent déclaré. Effectivement, les taxis collectifs débarquent leurs voyageurs à toute heure du jour et de la nuit... Les cafés (*bûfiât*) et certains restaurants ne ferment donc jamais ; on trouve toujours une brouette pour acheter une cigarette. Vers deux heures du matin, les *bûfiât* commencent à faire frire des beignets (*khamîr*) que l'on déguste avec un thé au lait.

C'est l'heure où l'on rencontre de jeunes étudiants comme le petit frère de Khaldûn, que l'on autorise depuis peu à passer la nuit dehors, et qui jouent les « dandys » au milieu de la nuit à la terrasse des cafés. Les jeunes du quartier de Ziad qui d'ordinaire fréquentent peu le rond-point, aiment pourtant à sortir dans les cafés au milieu de la nuit, avant le premier appel de la prière de l'aube, pour n'aller se coucher qu'ensuite, vers 2h. C'est l'heure des toxicomanes et des alcooliques, regroupés sous le terme de « déviants » (*muharrifîn*), mais aussi simplement l'heure de ceux qui se sont éternisés jusqu'à une heure tardive dans les salons en mâchant du qat, et qui sortent prendre l'air pour calmer le sang et les idées qui tourbillonnent dans leur tête.

La nuit est une période d'indétermination sociale. Certains cafés, qui reçoivent le jour une fréquentation très ciblée (d'employés pour l'un, d'hommes de peine pour un autre, etc.), sont investis après minuit d'une clientèle hétéroclite qui s'assoit à la même table. C'est une heure où l'affluence relâche sa pression, une pression qui, paradoxalement, ferme peut-être à l'ethnographe plus de portes qu'elle n'en ouvre. Ce sont les rares heures où les rues ne sont pas saturées d'interlocuteurs légitimes, qui se considèrent toujours potentiellement en droit de m'adresser la parole - qui le font en tous cas si quelqu'un de moins légitime s'aventure à me

parler. C'est l'heure où, dans le calme relatif, la tierce-personne qui est au bout de la table peut négocier une place dans la conversation.

Cette nuit-là, vers la moitié de mon séjour, j'étais descendu avec Yazîd, le frère de Ziad, dans le petit café qui se trouve en face de son quartier (voir plan p. 6). C'était un café d'allure très modeste (meuble usé, éclairage au néon, pas de décoration), dans lequel j'avais déjà discuté avec des hommes établis, fonctionnaires ou entrepreneurs. Mais à cette heure tardive, avec Yazîd, je faisais la rencontre d'individus isolés, ceux des interstices, vivant de la débrouille entre les milieux institués : des petits revendeurs de qat, avec le physique d'enfants de 13 ans mais qui s'en donnent 20 ; d'autres enfants aussi, dont on préfère ne pas savoir comment ils survivent.

A notre table, deux hommes âgés portant le keffieh vinrent s'installer. L'un avait connu le quartier avant la révolution ; il se mit à m'interroger sur mon pays, à me raconter la construction et l'évolution du quartier, sa surpopulation croissante et les problèmes actuels, puis conclut avec une simplicité déconcertante : « *Finalement, on s'en sort mieux au pays du Prophète Jésus que dans celui du Prophète Mohammed...* ». Il regarda le jeune serveur, qui nous écoutait de loin, et dit : « *Prends celui-là avec toi !* ».

Je mis du temps à comprendre que ces deux hommes venaient de se lever, alors que j'étais sur le point de monter me coucher. Le second s'apprêtait à aller à la mosquée faire sa prière de l'aube, confiant un baluchon de tissus au serveur du café : c'était son stock de vêtements qu'il reviendrait vendre au même endroit de six heures à sept heures du matin. Au fil des rencontres de cette nuit là, je découvrais des modes de subsistance et des rythmes de vie insoupçonnés, en même temps que des points de vue et des postures inattendues dans la manière d'évoquer la pauvreté et la situation du pays. Je décidai donc de ne pas me coucher.



**Figure 18** : un vendeur de vêtements d'occasion parmi les hommes de peine.

C'est ainsi que deux heures plus tard je me retrouvai au petit jour accroupis devant ce vendeur de vêtements, passant en revue son stock de vestes usées jusqu'à la corde, de chemises maculées et de pagnes troués, sous les regards attentifs d'une foule d'hommes aux traits marqués par leur travail de labeur. Sans doute mon embarras face à ce tas de guenilles était-il perceptible, si bien que rapidement le marchand fut soumis à une pluie d'injonctions : « *Sors-lui les beaux !* » ... « - *Voleur !* » ... « - *Mais sors-lui donc ce que tu as !!!* » Je me décidai pour un *mawwaz* (pagne) ordinaire qui n'était pas trop usé ; le marchand referma son baluchon, enfourcha un taxi-moto pour un autre carrefour de la ville, et je restai au milieu d'une cinquantaine d'hommes de peine pressés autour de moi. Sans cesse d'autres accouraient, clamant : « - *Il veut des ouvriers ?* » ... « - *Combien il en veut ?* » ... « - *Tu prends les noms ?* » ... « - *Il embauche ?* » ... « - *Enregistre mon nom !* » ... « - *Quel est le travail ?* » ... « - *Tu prends des shuqât ?* »...



Figure 19 : chaque matin à l'aube, plusieurs centaines d'hommes de peine se massent sur le rond-point.

### 2.3 L'espace des hommes de peine



Figure 20 : Deux écoliers attendent le bus de ramassage d'une école privée devant les hommes de peine.

Chaque matin les *shuqât* se postent sur le rond-point du Hawdh al-Ashraf, (*gawlat al-hawdh*), qui est l'un des cinq marchés du travail journalier (*harâg*) de la ville de Tuez, et le plus grand.



Du centre du carrefour le *harâg* s'étend dans l'avenue qui se trouve en dessous du quartier de Ziad (voir plan p. 6) : c'est là que passent les voitures qui veulent embaucher dès 5h30. Entre 6h et 7h, les ouvriers déjeunent frugalement d'un beignet et d'un thé ou d'un jus de citron, servis principalement par la petite *bûfia* sans prétention évoquée plus haut (Figure 21) : s'il se font embaucher, le petit déjeuner sera à la charge de l'employeur ; sinon, ils prennent un vrai petit déjeuner dans l'un des restaurants du rond-point, généralement de la purée de fèves (*fûl*) avec du thé, mais aussi pour ceux qui en ont les moyens des oeufs, voire du foie... Les employeurs sont rares ; la plupart de ouvriers déclarent ne travailler qu'un ou deux jours par semaine. Pourtant vers 10h l'affluence commence à décroître, car certains ouvriers expérimentés ne travaillent qu'à la journée et retournent se coucher dans leur dortoir (*locanda*) ou leur *dukkân*. On en trouve encore une centaine vers midi, puis une trentaine jusqu'au soir, qui attendent n'importe quel travail à tout heure (creuser un trou, vider un camion, faire du marteau piqueur).



**Figure 21** : Le soir on trouve quelques riverains aux tables de ce petit café, mais au petit matin il n'y a que des ouvriers journaliers.

Il faut dire aussi qu'à mesure que monte le soleil, les *shuqât* sont de moins en moins à leur place sur le rond-point. A 6 heures, ils sont les seuls sur le rond-point. C'est l'heure des transactions (Figure 18), le moment où les discussions sont les plus animées, où l'on s'interpelle et l'on blague, etc.



**Figure 22** : Afin de protéger le passage des femmes devant son magasin, al-Ânisî le marchand de cassettes a maculé de cambouis le seuil de la boutique voisine inoccupée, là où s'installaient les hommes de peine. Néanmoins l'un d'entre eux qui travaille comme porteur, al-Zabîdî, se pose ici pour qater.

Vers 7 heures, lorsqu'ils cherchent à s'abriter du soleil en se plaçant à l'entrée des ruelles, les femmes leur lancent de l'eau depuis les étages supérieurs. Vers 9h, quand les commerçants ouvrent boutique, al-Ânisî se met à chasser tous les ouvriers qui se trouvent sur la petite margelle devant son magasin de cassettes (voir plan p. 6 et Figure 22) : il asperge le sol d'eau pour les forcer à se lever, en grommelant contre ces mal-appris qui ne laissent pas le chemin libre aux femmes. Il repousse ainsi la frontière du rond-point en dessous de sa margelle : « - *Le rond-point, c'est là, en dessous, pas ici !* ». A 9h le petit café ferme, les serveurs chassent les clients avec rudesse en récupérant les chaises pour les remplir.



**Figure 23** : L'après-midi, les ouvriers se rassemblent sous l'auvent d'un restaurant fermé pour travaux.

Pendant la suite de la journée, beaucoup d'ouvriers se réfugient sous l'auvent d'un restaurant fermé pour travaux, en contrebas de la margelle (voir plan p. 6 et Figure 23). Leur présence semble tolérée sur ce trottoir, où ne débouche aucune ruelle du quartier qui se trouve derrière. C'est aussi le trottoir le moins commercial du rond-point, qui ne comporte qu'une bûfia et deux restaurants sans prétention, ainsi que quelques commerces de travaux et de bricolage (un magasin de matériaux de construction, un magasin d'électroménager – celui des jeunes commerçants d'al-Qabbayta, un atelier de soudure, un électricien, etc.). Ce trottoir est à l'écart du passage de la plupart des voyageurs, qui arrivent au Hawdh par le bas et tournent à droite vers le centre ville (voir plan p. 6). Tous ces facteurs, comme sa position en contrebas de la margelle d'en face, contribuent à faire de ce trottoir une sorte d'angle mort du rond-point.

C'est à la tombée de la nuit que l'invisibilité des hommes de peine est la plus frappante, à l'heure mondaine où les terrasses des cafés se remplissent de citoyens sortis s'aérer après le qat. Ceux-ci sont tournés vers la rue, vers le spectacle du trafic et des enseignes lumineuses ; ceux-là se resserrent sous le même auvent, assis en cercle dans le coin le plus sombre du rond-point, et s'absorbent dans le jeu de dominos. Comme dit Mohammed Ali, les dominos sont « une vallée à eux seuls (*wâdî li-hâlihîm*) ».



## Les dominos, « une vallée pour eux-seuls »

Le jeu de dominos marque un moment fort de la vie sociale des ouvriers qui dépasse les clivages régionaux. Il remplit manifestement un rôle important dans l'intégration du groupe, même si tous n'y prennent pas part régulièrement. Les participants les plus assidus sont surtout des ouvriers qualifiés (*mu'allim*) dont l'habileté au jeu est reconnue.

On joue par équipes de deux et les spectateurs se pressent autour. Le but est de déposer tous ses dominos ou de bloquer le jeu en premier ; l'équipe correspondante remporte alors les points correspondants aux dominos qui restent entre les mains de l'équipe adverse. Le jeu nécessite une grande concentration et l'on subit les remontrances de son partenaire, une fois la partie terminée, si l'on ne s'est pas montré à la hauteur. Un jeune partenaire de l'équipe perdante est souvent décrié lorsqu'ils n'a pas eu la perspicacité suffisante ; il doit ravalier sa fierté et s'efforcer d'être plus attentif le tour suivant. En outre le jeu doit se jouer rapidement, et les rappels à l'ordre ne se font pas attendre : « *Hayya ! Dépêche-toi, espèce de mulet (brêle en arabe)* ». On joue en silence, règle que les plus jeunes ont aussi du mal à tenir. Seul règne le claquement des dominos posés avec emphase sur le carton à un rythme effréné. Les gagnants, dont le score a dépassé la centaine, se lèvent et sont rapidement remplacés par une autre équipe.

Le jeu n'est dérangé ni par le bruit, par la pluie parfois battante, ni par l'animation et les cortèges des mariages. Lorsque je vins

les observer, alors que j'avais déjà parlé à plusieurs des joueurs présents, ma présence ne déclencha aucune réaction. C'est seulement au bout d'une heure que des remarques discrètes se firent entendre : « *C'est qu'il prend des notes, l'Américain !* » ... « *Saggal, ia hasshash ! Note donc, espèce de voyeur !* »



## 2.4 « D'où le frère vient-t-il ? » : remarques sur la rencontre

Que ce soit dans un bus, un café, ou dans le magasin de Nâ'if, on m'aborde toujours avec les mêmes mots : « *Al-akh min wîn ? D'où le frère vient-il ?* ». La demande n'est jamais exprimée frontalement : on me désigne à la troisième personne, même quand je suis seul et que personne ne pourrait répondre à ma place. En pratique il n'y a aucune ambiguïté sur le sens de la question ; je réponds « - *Je viens de France.* » Alors, mon interlocuteur se met à me parler de la France, de Jacques Chirac, de Georges Bush, et la discussion est enclenchée.

L'usage de cette tournure très particulière est si systématique qu'il s'agit sans doute d'une formule consacrée, à la fois respectueuse par sa prudence et cordiale par la dimension égalitaire du terme « frère ». Pourtant je ne l'ai entendue adressée à personne d'autre que moi et cette formule est peut-être réservée à toute personne manifestement étrangère (ne serait-ce qu'originaire d'un autre pays arabe – généralement mes interlocuteurs s'attendaient à ce que je sois Syrien ou Palestinien). En tous les cas, j'interprète cette tournure comme une manière de composer dans l'interaction entre deux contraintes *a priori* inconciliables : pour savoir d'où vient une personne je dois lui adresser la parole, mais pour connaître la bonne manière de m'adresser à cette personne je dois savoir « d'où elle vient ». Ainsi cette syntaxe revient à dissocier formellement celui qui est susceptible de comprendre la question de celui sur lequel la question porte : au premier on s'adresse en arabe comme à un Yéménite quelconque, avec une question neutre, d'apparence purement informative, tandis que le second, dont le statut pose problème, est désigné à la troisième personne<sup>15</sup>.

Ce que cette remarque fait apparaître, c'est que pour analyser le déroulement de mon enquête, il est nécessaire de porter une attention particulière au moment de l'entrée en interaction : dans quelles situations la rencontre est-elle possible ? Quels sont, en fonction de la position sociale de chacun, les contraintes spécifiques qui se font sentir au moment de « briser la glace » ? Quelles sont les formules rhétoriques et les cadres institués d'interaction qui se trouvent alors mobilisés ?

J'ai été longtemps perplexe devant l'obstination des hommes de peine à vouloir faire de moi un employeur potentiel : tout au long des semaines qui ont suivi ce premier contact matinal, ils n'ont cessé de venir à moi en me demandant quels travaux j'avais à leur proposer.

---

<sup>15</sup> En arabe pour interpeller quelqu'un en tant que « frère » on utiliserait la particule *-ya-* : « *Ya akh* » ou « *Ya akhî* » (mon frère).

J'interprétais cette insistance comme de l'incompréhension et tentais de me clarifier avec un certain malaise, considérant, peut-être à tort, que l'entretien que je demandais n'était pas une forme de service.

Il était pourtant clair qu'en l'occurrence personne n'était dupe : s'ils avaient sans doute du mal à comprendre exactement ce qui m'amenait sur leur rond-point, ils savaient bien que je n'étais pas là pour embaucher. Ma première intrusion n'était pas passée inaperçue, ma réputation en quelque sorte était faite ; c'était bien grâce à cela qu'à présent les ouvriers venaient me solliciter, au lieu de « ne pas me voir » comme auparavant. Quelle qu'ait été l'idée qu'ils se faisaient de moi, ils venaient à moi pour s'en faire une meilleure, pas pour trouver un emploi. Ils persistaient néanmoins à me demander « *Combien d'ouvriers tu veux ?* » car c'était la manière la plus simple de me parler sans s'exposer.

## 2.5 L'ordre des choses

Finalement dans le déroulement de l'enquête, plus peut-être que mon manque de catégories sociologiques, outre mon rythme de vie hérité de mes premières socialisations<sup>16</sup>, c'est mon ignorance des cadres institués d'interaction qui se sera avéré la plus handicapante. Mais réciproquement, c'est aussi l'analyse de ces cadres d'interaction qui m'apparaît la plus instructive : à travers les situations dans lesquelles il est possible aux hommes de peine d'interagir avec moi, on accède en fait aux formes d'existence sociale qui leur sont accessibles. Si ces personnes ne m'abordent pas avec la formule évoquée plus haut, en m'appelant « frère », c'est que ces personnes ne peuvent interagir avec moi *qu'en tant que shâqî*. J'aimerais illustrer cette idée en évoquant simplement un incident, sur lequel on reviendra, et une anecdote.

Quelques temps après mon entrée sur la scène sociale des hommes de peine, j'invite Mohammed Ali et un autre jeune ouvrier à déjeuner avec moi. Nous entrons dans un restaurant où l'on sert des plats de viande en ragoût. Le restaurant est sans prétention (le ragoût en lui-même correspond à une manière populaire d'attendrir une viande de moindre qualité) néanmoins la viande est chère, les *shuqât* en mangent exceptionnellement.

Au cours du repas, deux hommes interpellent les ouvriers qui mangent avec moi ; il s'agit de Hamûd, un habitué du rond-point proche des commerçants et de Fahd, un jeune du quartier de Ziad que je connais par ailleurs. « *Pourquoi vous traînez ici ? Vous, on ne veut plus vous voir*

---

<sup>16</sup> On y reviendra en conclusion.

*avec le Français !* » Je leur demande d'attendre que nous ayons fini de manger, puis sors m'expliquer avec eux (ce n'est pas le premier incident de ce genre et je suis assez furieux), tandis que les deux ouvriers s'échappent rapidement.



**Figure 24** : Sous l'auvent avec des hommes de peine. Ce poste d'observation fut l'un des plus instructif de mon terrain.

Une autre fois, je suis assis sur le rond-point avec des ouvriers, sous l'auvent où beaucoup d'entre eux qatent pendant l'après-midi. Un jeune du quartier de Ziad passe devant nous et m'aperçoit. Il s'exclame en riant : « Ça alors ?! Tu es devenu un *shâqî* ! Il ne te manque plus qu'un peu de poussière ici [sous le coude gauche], un peu de terre là [sous le coude droit]... » Ce faisant, il n'adresse pas un mot aux gens qui m'entourent, ni même un regard, et s'en va. On peut s'indigner du mépris social que dénote cette anecdote, de la grossièreté dont ce jeune homme fait preuve à l'égard des hommes de peine. Mais plutôt que de lui prêter une volonté délibérée de mépris social, il me semble aussi intéressant de remarquer que, pour lui, il est tout à fait normal de ne pas adresser la parole aux ouvriers et de parler d'eux comme s'ils n'entendaient pas. Il est tout à fait normal, même, de ne pas les *voir*. L'effet comique, dont témoigne le rire du jeune homme, provient précisément du fait que ce qu'il voit n'est pas dans l'ordre des choses.

S'il me semble intéressant de mettre en parallèle ces deux situations, c'est que finalement ce qui se passe dans le restaurant est à peu près semblable : les jeunes citadins sont confrontés à une scène qui n'est pas dans l'ordre des choses. Seulement cette fois-ci, l'incident va me coûter de l'argent, alors que sur le trottoir il ne prêtait pas à conséquence. C'est pourquoi ils réagissent, pour protéger quelqu'un qu'ils considèrent comme leur hôte : « *Ya Mansour, tu es ici !* », dit Fahd en se posant la main sur ma tête. « *Tu as vécu dans le quartier, tu es comme un fils du quartier... Moi, je suis considéré 'aqîl<sup>17</sup> de cette zone, donc s'il y a des problèmes, ça me revient à moi !* »

En somme il ne serait pas exact de dire que ces jeunes souhaitent m'empêcher d'avoir des échanges avec les ouvriers incluant des formes d'entraide ou de les inviter. C'est plutôt que ce type d'échange avec des ouvriers est strictement impensable et qu'il est donc impossible qu'il soit interprété comme de « l'entraide » (*takâuf*). Le cycle de réciprocité que j'amorce en invitant ces jeunes ouvriers au restaurant est strictement contre nature, si bien qu'il n'y a aucune raison d'anticiper de leur part une contrepartie, de penser « qu'ils me le revaudront ». Hamûd le dit bien : « *Ces types t'utilisent : tu les invites et après ils vont t'insulter !* »

Parce qu'ils ne sont pas légitimes, les échanges avec les ouvriers sont nécessairement des arnaques (*'aratât*). Tandis que le échanges avec Ziad et ses amis (qui de mon point de vue s'avéraient beaucoup plus onéreux !) passaient pour des relations d'entraide entre amis<sup>18</sup>.

A ce point de l'exposé, une remarque s'impose. Pour comprendre complètement l'incident du restaurant, il ne suffit pas de remarquer que Fahd et Hamûd appartiennent au milieu des citadins, de les traiter en tant que deux habitants du quartier parmi d'autres, censés représenter le milieu dans son ensemble. Il n'est pas du tout anodin que Hamûd (qui se déclare en fait *shâqî*) prenne cette posture de gendarme du rond-point ; dans le cas de Fahd, il n'est pas du tout évident qu'il intervienne *sur le rond-point* au nom de l'hospitalité dont j'ai bénéficié *dans son quartier*. Pour dire les choses rapidement, Hamûd aussi bien que Fahd se présentent de

---

<sup>17</sup> Le terme *'aqîl* désigne dans les villes anciennes une fonction traditionnelle de chef de quartier, qui aujourd'hui n'a plus qu'un rôle administratif. Voir sur ce point (Mermier 1997).

<sup>18</sup> La situation est remarquablement analogue à la manière dont les jeunes commerçants percevaient mes rapports avec Ziad, même si dans leur cas ils ne se permettaient pas d'intervenir (voir l'article). Je n'ai d'ailleurs pas manqué de le faire remarquer à Fahd : « *Qad ta'allamt al-maznawa... Les coups de bâtards, je les ai déjà appris ailleurs...* »



temps à autre comme « *'aqîl* du rond-point » ; en réalité ils ne le sont aux yeux d'à peu près personne, néanmoins cette revendication n'est pas anodine et il faut l'expliquer.

Ce point sera traité plus loin (voir la partie « Les agents de la ségrégation ») car il ne relève pas directement de mon propos. Ce qui m'intéresse ici est ce que ces anecdotes nous apprennent de la manière dont, en général, les citadins regardent les hommes de peine. Car si le comportement de Fahd et de Hamûd *en pratique* sont particuliers, la logique qu'ils mettent en oeuvre et les arguments qu'ils invoquent ne le sont pas. Ils ne peuvent agir avec cette remarquable légitimité qu'à condition que leur action s'allie toute la force du sens commun citadin.

C'est ici qu'il est utile de revenir à l'examen des mots, appréhendés à travers les conditions de leur usage, celles qui leur donnent leur sens. Qu'est-ce au juste que le mot *shâqî* ?

Lors de ma socialisation sur le rond-point, où j'apprenais la langue un peu à la manière d'un enfant, j'ai pris l'habitude d'utiliser le terme *shuqât* pour désigner *ceux qui étaient là*, sur le rond-point, à attendre désespérément du travail. Je prenais le mot au sens d'une altérité sociale : ils étaient « les pauvres », les « ouvriers » *en français dans le texte*, presque des « masses populaires ». Pourtant à l'origine, le mot ne désigne pas ceux qui « traînent » dans la rue ; d'ailleurs, ils ne traînent dans la rue que depuis 15 ans à peine<sup>19</sup> !

Si j'avais vécu une socialisation moins spécifique, moins exclusivement centrée sur un lieu si particulier, j'aurais sans doute eu une idée bien différente du sens du mot *shâqî*. Un homme, fonctionnaire de l'université, que je rencontrai dans un salon assez éloigné du rond-point, me dit la chose en ces termes : « *Pour moi, le shâqî, c'est celui pour qui je baisse ma vitre et à qui je crie : "-Yâ Shâqî !" . Après il s'approche, on voit quelle est sa spécialité, le prix, on marchande... »*

Dans l'immense majorité des cas, le *shâqî* n'est pas « juste là », il faut aller le chercher sur le rond-point. C'est pour cela que le rond-point est d'abord connu en tant que lieu des *shuqât*. C'est également pour cela qu'en dehors de son travail, le *shâqî* n'existe pas !

Lorsque ce jeune homme me voit parmi les ouvriers, il discute avec moi, rit beaucoup, mais ne voit pas l'intérêt d'entrer en contact avec mes voisins. En somme le mot porte la marque de sa fonction au quotidien, et c'est pour cela qu'un *shâqî* n'a aucune légitimité à se tenir dans l'espace public. Un *shâqî* n'est pas quelqu'un qu'on invite au restaurant, un *shâqî* n'est pas

---

<sup>19</sup> Avant la crise du Golfe, on ne trouvait pas d'ouvriers du bâtiment car tous étaient à l'étranger.

quelqu'un avec qui on discute... ou alors ce n'est plus un *shâqî* mais un Qubbâtî<sup>20</sup>, c'est Ahmed ou c'est l'oncle de Mohammed...

Aussi, il est crucial de considérer non pas le mot *shâqî* comme une qualité objective de ceux qu'on appelle *shâqî*, mais plutôt comme une *assignation* consentie, un terme dont la signification a des conséquences concrètes sur l'existence sociale de la personne qu'il qualifie. Ma question de départ était mal posée lorsque je cherchais à comprendre de quelles formes de ségrégation les *shuqât* étaient victimes. En réalité, la discrimination réside dans le statut-même de *shâqî*, car il cantonne l'individu dans une existence sociale très restreinte. Et dès lors qu'un ouvrier sort des rôles sociaux qui lui sont impartis, il n'est plus un *shâqî* mais un déviant, un vagabond et un délinquant (*sayi' wa dhayi'*), et justifie à ce titre la répression la plus énergique.

D'une certaine manière, il n'est pas tout à fait exact de penser qu'on traite les *shuqât* comme des indésirables. En soi, l'homme de peine inspire plutôt le respect : « *Il est celui qui entrera au paradis grâce à ces mains calleuses* » et l'on sait bien qu'il est généralement un « pauvre homme » (*maskîn*) qui ne cherche qu'à travailler pour trouver son pain quotidien (*kay iagid luqmat al-'aysh*). Tout au plus, on le traite avec une rude condescendance : « *Un âne qui meurt avec à peine en poche le salaire d'une journée. Voilà ce qu'est un shâqî ! (Himâr mâta bi'igâr iawma. Hâdhâ houa al-shâqî !)* ».

Ceux qui justifient qu'on les traite comme des indésirables, qu'on les asperge comme pour faire le ménage, ce sont ceux qui s'écartent de la règle (*inhirâf*) formulée. Comme le remarque Elias, « au sein des groupes installés, le sentiment général que des contacts avec des membres d'un groupe marginal sont contaminants se rapporte à la contamination par l'anomie et la saleté, *celles-ci étant assimilées au point de ne faire plus qu'un* »<sup>21</sup> : ce qui choque, c'est tout à la fois l'anomie et la saleté perçue en ceux qui rompent l'ordre des choses. Et l'on condamne ces écarts d'autant plus facilement qu'on oublie que leurs auteurs sont, aussi, de « braves hommes de peine ».

Nabil, le grand-frère de Ziad, à qui je pensais avoir laborieusement expliqué la nature des catégories sociologiques que je recherchais, m'expliqua, narquois : « *Ecoute, sur le rond-point il y a trois sortes de gens : les muqarmatîn, les mudayyizîn et les mu'arratîn* ». Je mets

---

<sup>20</sup> Un homme de la région d'al-Qabbayta.

<sup>21</sup> (Elias 1997, p. 50 c'est moi qui souligne) Voir aussi (Douglas 2001).

un petit moment à me faire expliquer le sens de tous ces mots nouveaux, pour une traduction finale qui donne à peu près : « *Ceux qui se piquent, ceux qui prennent des cachets, et ceux qui violent les enfants.* » Déçu, je dis « - *Et les shuqât, alors ?* ». Ma remarque le trouble manifestement. Il convient, sérieux : « *Oui... Oui, tu as raison, il y a les shuqât aussi...* ».

## 2.6 Le mythe du Duba'î

Finalement, qui est donc le Duba'î ? On peut voir en lui la face publique des hommes de peine, le seul qui puisse légitimement aux yeux des citadins les représenter. Fahd m'explique qu'il est la « mascotte » (*ustura*) du rond-point et en fait un personnage pittoresque parmi les *shuqât*, qui « *crie sur tout le monde, mâche le qat sans interruption et ne laisse personne dormir* ». Pourtant le Duba'î doit plus sa célébrité à son histoire personnelle qu'à son rôle au sein des hommes de peine. « *C'est une histoire douloureuse...* » me dit Ziad, refusant d'en dévoiler plus, tandis que d'autres l'évoquent par la dérision : « - *Il est le spécialiste des piqûres dans les fesses... au milieu !* ». Ce que tous évoquent par allusions sans vouloir le dire explicitement, c'est qu'il est de notoriété publique que le Duba'î est un « *lûtî* ».

Le mot, en arabe classique, désigne les homosexuels en général (en référence aux habitants de Loth, dans l'ancien testament et le Coran). En dialecte yéménite, il désigne plus spécifiquement l'homosexuel actif et, indistinctement, « l'amateur d'enfants » (*mawla'î guhâl*). Dans l'imaginaire yéménite, le *lûtî* n'est donc pas du tout censé être efféminé (*mukhannath*), bien au contraire, il dispose d'un excédent de virilité qui le conduit à des pratiques condamnables. Dans le cas du Duba'î, ce surplus allégué de virilité contraste avec sa condition sociale, celle d'un homme de peine, noir (*khadîm*, littéralement « serviteur »), sans famille et sans logis. C'est sans doute dans cette oxymore que réside l'effet de comique, secret du « succès public » du personnage. En tous cas on dit qu'à la suite d'un passage par la prison il aurait été renié par les siens, ce qui expliquerait sa présence sur le rond-point, là où on voulait bien de lui.

Un jour en fin d'après-midi, alors qu'il attend des partenaires sous l'auvent pour commencer à jouer aux dominos, le Duba'î me parle de Valéry Giscard d'Estaing, dont il a visité la maison à Paris à l'époque où il était chauffeur personnel du Prince Khâled Ibn Sultân d'Arabie Saoudite. Mis à part ce détail rocambolesque, il se montre assez réticent à me raconter son histoire (« *C'est une histoire longue...* »).

Le Duba'î est né vers 1948 à al-Duba' (Hugariya), une vallée des environs de Taz (dans laquelle beaucoup d'agriculteurs sont noirs de peau). Il travaille pour ce prince saoudien de

1977 à 1990. A cette époque, il était marié au village, avec trois fils et deux filles, avait construit une maison de deux étages et acheté des terres avec son salaire de 3000 rials saoudiens (environ 1500 dollars). En 1990, au moment de la crise du Golfe, il doit rentrer au Yémen. C'est à ce moment que meurt sa mère, suivie deux ans plus tard de sa femme. Il tente trois remariages successifs qui échouent successivement. Il part alors vivre à Taz et revient peu au village : ses fils lui en veulent depuis ses remariages successifs, ils ne s'entendaient pas avec leurs belles-mères. Cependant ils semblent avoir bien réussi : l'un d'eux est militaire dans une ville de la région. « *Grâce à dieu, ils sont à l'aise matériellement (murtahîn). Quant à moi je suis à l'aise psychologiquement (nafsiyan), et même matériellement je suis à l'aise...* »

Sur le rond-point, il travaille comme porteur (*hammâl*)<sup>22</sup>, notamment une fois par semaine avec une banque voisine qui le paye bien. « *Et puis j'ai des relations (ma'ârifa), je travaille avec un peu tout le monde. Par exemple il y a ce magasin de frigidaires, sur le rond-point, qui m'emploie régulièrement...* »

Lorsque je lui demande comment il a choisi ce quartier, il évoque la bonté de ses habitants (*nâs tayyibîn*). J'ai eu vent de conflits entre certains jeunes habitants de ce quartier, Fahd notamment, et de jeunes *shuqât*. Je cherche donc à l'interroger, pour tenter de voir en quoi il est le « Cheikh des hommes de peine ».

Il me dit : « - *Fahd est quelqu'un de bien.*

- *Je sais bien, justement... Pourquoi y a-t-il des problèmes ?*
- *Parfois les gens s'énervent (fî ta'âsub), il y a des bagarres...*
- *Et toi dans ces cas là, tu joues un rôle ?*
- *Non... moi j'évite les ennuis. Les problèmes, ce n'est pas bien. Moi je veux être bien avec tout le monde.*
- *Et tu ne fais pas des médiations parfois ?*
- *Si, tout le temps... Les médiations, c'est bien. Comme ça, dans la rue, à l'endroit où ça se passe : on s'arrête, on discute... Si quelqu'un veut aller à la police, je dis : Non, ce n'est pas la peine, on va régler ça... »*

De fait le Duba'î joue bien un rôle au sein des *shuqât* et il est relativement respecté, surtout parmi les ouvriers âgés et expérimentés, avec lesquels il joue aux dominos. C'est lui qui, chaque soir, dispose par terre pour les joueurs ses plus beaux cartons. Car il entretient continuellement sa collection de cartons que lui réservent ses « amis commerçants » et qu'il

---

<sup>22</sup> Voir plus loin « Les agents de la ségrégation ».

stocke sur la margelle, derrière le volet du marchand de journaux. C'est là, bien en vue, qu'il qate tous les après-midi, observant l'activité du rond-point (Figure 25). A tous les commerçants et habitants du quartier qui passent devant lui, enfants compris, il adresse des salutations qui généralement lui sont à peine rendues. De là également, il alerte les ouvriers quand passe un employeur.



**Figure 25** : Comme chaque après-midi, le Duba'î mâche le qat à sa place habituelle, assis sur un beau carton que lui a cédé un « ami commerçant ». Les jeunes journaliers Asbûr, au contraire, préfèrent qater en contrebas, en bande et avec une décontraction ostensible, sur des cartons ramassés à terre ou récupérés dans les bennes à ordures.

Dans mon enquête, on le comprend, le Duba'î n'est pas un très bon informateur ; mais il me propose souvent d'user de ses cartons et prend soin de mon confort. Il me conseille de remonter me coucher lorsque, le premier matin, les hommes de peine m'assaillent de questions depuis plusieurs heures sous le soleil de midi. Il me met en garde : « *Fais attention à toi, ce sont des sales types (wassikhîn) ces shuqât...* ». Lorsque mes interlocuteurs me chahutent un peu trop et que je suis perdu, il intervient : « *Un peu de respect, c'est un chercheur ! Il suit un magistère...* »

En réalité, le Duba'î n'est pas le seul parmi les *shuqât* à s'indigner du manque de respect envers l'étranger que je suis. Néanmoins son attitude systématique de soumission au point de vue dominant passe particulièrement mal auprès d'un certain nombre de jeunes journaliers, notamment ceux qu'on appelle les Asbûr (parce qu'ils descendent du Djebel Sabir). L'un d'entre eux, Ma'ir, me parle de lui en ces termes : « *C'est un cafteur et un charlatan (daggal),*



*il se mêle de tous les problèmes au sein des ouvriers et il répète tout : un tel à dit ça sur toi et ça, et ça, et ça... »*

On abordera plus loin les clivages qui existent au sein des hommes de peine. Je voudrais ici conclure sur la question de leur visibilité, du point de vue des habitants et des commerçants. Que signifie, pour ces derniers, le fait de construire un véritable mythe autour du Dubaï au point d'en faire la mascotte des ouvriers, une mascotte pathétique, rassemblant les traits les plus viles et les plus méprisables d'une société ? Quelle fonction ces lieux communs remplissent-ils ? Quelle est la nature de la pertinence qui les fait vivre ?

Pour avancer des éléments de réponse, j'évoquerais un incident particulièrement grave et qui a manifestement frappé les esprits de la bande de Ziad. Presque tous se refusent à m'en parler à l'exception d'un seul : il commet la « gaffe » de l'évoquer explicitement avant que Ziad, par un regard furieux, ne l'arrête et fasse passer l'histoire pour une plaisanterie. A la suite d'une bagarre où un adolescent du quartier s'est fait rouer de coups par de jeunes ouvriers, un jeune voisin de Ziad sort sur le rond-point et se met à tirer, depuis la margelle, sur les hommes de peine. Mon informateur imprudent prend un plaisir manifeste à évoquer l'histoire sur un ton épique de second degré, à mettre en scène, recyclée sur le rond-point, l'image d'Épinal du cow-boy et des indiens : « ...*Tu l'aurais vu tirer de là-haut, fier et impitoyable, sur les pauvres petits shuqât qui ne savaient pas où se mettre à l'abri...* »

A la différence de la catégorie *shâqî*, dont on a vu qu'elle doit plutôt son existence à son utilité pratique dans une situation sociale bien particulière de la vie quotidienne, les lieux communs qui se développent sur les bords du rond-point des hommes de peine sont des lieux communs de bavardage, nourris de rumeurs et des blagues qu'elles rendent possible. Ils ne correspondent pas à des cadres d'interaction définis, déterminant le statut et l'existence sociale de ceux auxquels ils se réfèrent. Pour autant ils demeurent au principe de certains schèmes de perception, de certaines manières tenaces de penser l'altérité sociale. Evoquons simplement la réflexion de Jocelyne Dakhliya sur les lieux communs du politique : « la scansion des mêmes métaphores, des mêmes sentences, fables édifiantes ou vers poétiques, ne se borne pas à instituer des « attendus » politiques communs, elle produit également une forme d'émotion ou d'accord sur un fondement esthétique. Cet effet de reconnaissance – au sens familier ou l'on s'y retrouve – induit en soi un effet d'autorité »<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> (Dakhliya 1998, p. 21).

Pour expliquer l'existence de ces lieux communs, il faut réfléchir à ce qui fait leur pertinence dans les situations d'élocutions qui leur donnent naissance. Car en l'occurrence ce qui les fait vivre n'est pas de rendre plus intelligibles les problèmes sociaux mais peut-être simplement de faire rire et d'être agréables à penser<sup>24</sup>. Ou même de marquer les esprits et de faire froid dans le dos, comme pour Mohammed Sharaf contemplant les fous qui errent sur le rond-point, qui se laisse aller à penser avec effroi que même les diplômés ne sont pas à l'abri de la démence.

### **3. Les agents de la ségrégation**

En dépit des formes de ségrégation manifestes qui frappent les ouvriers journaliers dans l'espace public, il ne faudrait pas conclure à l'existence d'un principe édicté de ségrégation à l'égard de ce groupe social, ni même d'une volonté délibérée de la part de la population citadine. Il s'agit au contraire de comprendre les mécanismes sociaux à l'œuvre et de voir le rôle crucial qu'y jouent un petit nombre d'individus. En effet dans un espace ouvert les formes de contrôle social ne peuvent pas être les mêmes qu'au sein d'un quartier. On peut même dire que l'idée même de contrôle social est antinomique avec un lieu comme le rond-point et particulièrement avec l'activité commerçante : on a vu en 1.2, à propos des « ambassades », à quel point la légitimité des commerçants trouvait sa source dans leur fonction d'interface entre villes et campagnes. Pour parler comme Elias, on dira que le « charisme de groupe » des commerçants intègre cette dimension du contact avec la campagne. Il serait donc surprenant que l'on observe un « tabou frappant les contacts plus étroits avec les étrangers »<sup>25</sup> qui soit constitutif de l'identité de groupe. Par contre, comme on l'a vu dans l'article<sup>26</sup>, un tel tabou serait moins surprenant de la part des vieilles familles du quartier de Ziad, dont « l'intégrité sociale » semble menacée par cet afflux d'hommes de peine. Il reste à comprendre précisément ce qui pousse un certain nombre d'acteurs à mettre en œuvre les formes de contrôle social nécessaires pour maintenir cette ségrégation.

---

<sup>24</sup> A ce niveau là, quand il s'agit de rendre compte d'un style, d'une forme particulière d'humour ou de sensibilité, une analyse sociologique qui met *directement* en relation les pratiques des acteurs avec leur « position objective dans l'espace social » me paraît tout à fait indiquée (voir en conclusion).

<sup>25</sup> (Elias 1997, p.46)

<sup>26</sup> Voir dans l'article à la fin de la partie « *La voie du repli* ».

### 3.1 Al-Ânisî et la figure du porteur

Voyons d'abord le cas d'al-Ânisî, le vendeur de cassettes qui s'acharne chaque matin à chasser les ouvriers de sa margelle. Tout d'abord, al-Ânisî est employé : le magasin en question appartient depuis 7 ans à un homme originaire de la région de Tazé, qui a travaillé en Arabie Saoudite comme ouvrier pendant les années 1980. Le fils du propriétaire aide de temps en temps al-Ânisî à la boutique, mais il fait des études et se destine à un autre métier.

Comme son nom l'indique, al-Ânisî est originaire d'une province du Nord, région d'origine de 'Ali al-Ânisî, le chanteur le plus renommé du pays. Ce n'est sans doute pas sans rapport avec le fait qu'il ait obtenu cet emploi, même si le 'Ânisî du rond-point n'a rien d'un mélomane... Agé d'environ 40 ans, il est né d'un père agriculteur bénéficiaire d'une solde de l'armée<sup>27</sup>. Pour expliquer son arrivée à Tazé dix ans auparavant, il évoque un problème avec un chef local qui l'aurait forcé à fuir sa région d'origine : après un passage par l'armée, il devient shâqî sur le rond-point. Mais al-Ânisî ne se spécialise pas dans le bâtiment : il rend service aux « amis commerçants », porte des frigidaires pour le magasin du coin, etc. Al-Ânisî finit par épouser une fille du quartier avec laquelle il est établi depuis 4 ans. Enfin, il y a un an et demi, le marchand de cassettes lui propose de tenir son magasin.

Cette ascension sociale rapide, al-Ânisî l'attribue aux bonnes mœurs de son milieu (même si en ma présence il n'aura cessé de parler de sexe et des « films français » avec une grande vulgarité) : « *Quand tu as de bonnes manières et que tu viens d'une famille respectable (nasab), les gens t'aiment et ils finissent par t'aider...* » Al-Ânisî se considère parmi les gens respectables (*nâs muhtaram*), par opposition aux gens mal élevés (*mush murabbâ*) qui peuplent le rond-point. En se posant en gardien de l'espace de la margelle, au nom de la décence vis à vis des femmes et du respect dû aux clients, il ne cesse de marquer sa différence entre lui et les *shuqât*.

---

<sup>27</sup> En particulier dans le Nord, il est fréquent que des personnes reçoivent un salaire d'institutions publiques sans effectuer de service particulier...



**Figure 26** : al-Ânisî (portant la *jambiya*) et Hamûd al-Kawkabânî posent sur la margelle.

L'histoire d'al-Ânisî illustre parfaitement une certaine stratégie d'ascension sociale, très minoritaire au sein des hommes de peine, mais qui se distingue tout à fait clairement. Cette stratégie correspond d'ailleurs à un type très particulier de *shâqî*, ceux qu'on appelle *hammâl* (porteur). Au lieu de viser une clientèle d'entrepreneurs ou de simples particuliers venant embaucher sur le rond-point les ouvriers dont ils ont besoin, les porteurs courtisent une clientèle de commerçants locaux qui les emploient comme hommes de confiance pour des tâches extrêmement diverses. Ainsi un simple porteur peut aller jusqu'à se transformer en tenancier d'un petit commerce.

C'est bien cette stratégie plus que l'appartenance tribale d'al-Ânisî qui met celui-ci dans une position de gendarme du rond-point.

### 3.2 Hamûd et son alliance avec Fahd

Hamûd al-Kawkabânî et al-Ânisî sont de véritables compères (Figure 26) ; ils sont dans des situations à peu près similaires, si ce n'est que Hamûd est toujours *shâqî* et porte des frigidaires. Grâce à un de ses oncles, il reçoit aussi une solde du camp militaire voisin, où il ne se rend qu'à la fin du mois (14 500 rials, 70 €). Il est marié, a quatre enfants et est, comme l'indique son nom, originaire d'un village des environs de Sanaa.

Hamûd passe le plus clair de son temps posté sur la margelle, non loin du magasin de cassettes, assis sur une chaise empruntée à un restaurant voisin. Tout l'après-midi, aux heures des séances de *qat* où les ouvriers sont à peu près les seuls à l'extérieur, il se poste à cet endroit surplombant, en face de l'auvent où se réfugient les journaliers. Lorsque les enfants du quartier de Ziad passent sur la margelle en courant, il leur passe la main dans les cheveux, fait mine de les attraper pour leur faire peur. Le soir par contre, il lui arrive de descendre dans le petit café ou sous l'auvent pour suivre le jeu de dominos.

En se revendiquant comme *shâqî* bien qu'il soit sociologiquement plus proche d'un citadin, Hamûd fait valoir une certaine intégration dans les affaires du milieu des travailleurs issus des campagnes. Celle-ci doit implicitement lui permettre de savoir en permanence « qui est qui » sur ce rond-point, à la manière du Cheikh de la Nuit dans le marché du Sanaa traditionnel, censé vérifier l'identité des étrangers qui passaient la nuit à l'intérieur des murs<sup>28</sup>.

Ce n'est qu'à partir du moment où je fréquente les ouvriers que je rencontre Hamûd. A chaque fois qu'il me voit, il demande pourquoi je ne suis pas chez Ziad et me conseille d'y

---

<sup>28</sup> (Mermier 1997)



retourner. D'une manière générale, je ferais mieux de fréquenter des gens respectables : « *Je vais te dire une chose : la société, c'est comme les doigts de la main. Regarde : un grand, un petit, un moyen...* » De leur côté, les jeunes du quartier me présentent Hamûd comme un brave homme, honnête et travailleur. Me voyant discuter avec lui, Ammar, un jeune cousin de Ziad qui suit de près ma recherche, m'explique avec enthousiasme : « *Tu sais que Hamûd était le chef ('âqil) du rond-point et des hommes de peine !!! C'est notre ami, il venait parfois nous voir dans al-mamlaka...* »

Plus généralement, on constate une forte affinité entre Hamûd et un certain nombre de jeunes du quartier de Ziad, qui se tournent vers le rond-point pour y trouver des moyens de subsistance. Ce sont souvent les frères qui n'ont pas réussi scolairement qui adoptent cette stratégie – on verra plus loin l'exemple de Yazîd, le petit frère de Ziad (p. 84). Fahd est également le dernier de ses frères et il est le seul auquel on n'a pas pu trouver un poste et qui n'étudie pas. Sa famille<sup>29</sup> semble aussi partager une condition récurrente dans ce quartier, celle d'une « notabilité déchue » qui n'a plus tout à fait les moyens de se maintenir par ses réseaux. Là encore, ce sont les plus jeunes qui doivent renoncer à satisfaire les attentes de leur milieu ! On a vu en outre que l'histoire sociale très particulière de ce quartier produit un attachement aux valeurs et aux critères de distinction du Nord<sup>30</sup>. Ainsi la trajectoire de cet homme de tribu exilé dans le sud rencontre celle de ces jeunes gens en quête de distinction : Hamûd recherche la reconnaissance des habitants du quartier, tandis que les jeunes sont réceptifs aux valeurs qu'il promeut et qui les flattent. Par ailleurs même si on dit du premier qu'il fait partie des *shuqât*, leur stratégie professionnelle est finalement assez proche puisqu'elle mise énormément sur les relations sociales de voisinage. Très significativement, Hamûd se présente d'abord en me faisant croire qu'il est le « frère » de Fahd. Mais comme il est plus âgé et que Fahd a tout de même de l'ascendant sur le *shâqî* Hamûd, Fahd s'empressera de démentir...

Il faut donc insister sur les conditions sociales qui rendent possible la valorisation de l'aura associée aux régions du Nord, car on aurait tort de la croire systématique. Dans les cas de

---

<sup>29</sup> La famille de Fahd est originaire d'une région proche de Sanaa : leur installation remonte au père qui était militaire avec l'Imam à l'époque où la capitale était à Tuez (avant 1962 – son père doit être assez âgé).

<sup>30</sup> Voir dans l'article la section « Ethos et idéologie ». Très schématiquement, ses habitants sont d'autant plus sensibles au charisme des « gens de Sanaa » que ce quartier a perdu l'ascendant qu'il possédait, un ascendant acquis avant les années 70 et donc avant l'émergence d'une nouvelle « fierté Taezie » développée par les nouveaux commerçants passés par les pays du Golfe.

Hamûd et d'al-Ânisî, il est évident que la stratégie adoptée tire largement parti de cette origine géographique prestigieuse (port du poignard), mais le fait que cette stratégie soit adoptée à cet endroit n'est pas anodin.

### **3.3 Al-Zabîdî et la margelle**

Considérons enfin le cas d'un porteur d'une origine géographique très peu prestigieuse comme Zabîd. A la différence du Duba'î ou des autres porteurs, je n'ai pas vraiment de raison de dire que le Zabîdî est un agent de contrôle social. Mais c'est manifestement une stratégie de porteur qu'il met en œuvre, pour l'instant auprès de commerces situés plutôt un peu plus haut dans l'avenue (on évoquera plus loin un incident avec son « ami commerçant » électricien). De plus il n'y a qu'un an qu'il est sur le rond-point et il est encore peu connu. Néanmoins, on le voit sur la Figure 22 installé sur la margelle, au seul emplacement qui n'a pas été barbouillé de cambouis par al-Ânisî...

Si le Zabîdî s'installe à cet endroit là, alors qu'il n'entretient pas de relation particulière avec le marchand de cassettes, c'est sans doute que compte tenu de sa bonne réputation d'ouvrier serviable et pacifique, il sait qu'on ne l'en chassera pas. Peut-être de ce fait-même, cette place contribue à confirmer et à accroître cette bonne réputation.

Quoi qu'il en soit, on a avec cette margelle un cas remarquable de positionnement implicite dans l'espace des stratégies d'ascension sociales. Outre sa position surélevée qui domine le rond-point d'une manière symboliquement très forte, cette margelle est « prédestinée » à jouer ce rôle du fait qu'on la considère comme une voie d'accès au quartier d'habitation. La seule règle édictée est celle que rappelle al-Ânisî lorsqu'il en chasse les journaliers : il faut laisser le champ libre pour les femmes. C'est ce principe qui fonde la sanctuarisation des quartiers d'habitation et des ruelles qui y mènent, ou plutôt qui la légitime.

Il faut noter qu'un principe assez proche est désigné dans les juridictions arabes sous le terme de *finâ* : « l'idée que l'espace privé de la maison est prolongé par une zone de protection, qu'il est entouré jusque dans l'intérieur de l'espace public par une extension « immatérielle », dont l'existence se concrétise dans le cas de contestations » (Raymond 1989, p. 199)

N'y a-t-il pas une logique similaire dans la manière dont Fahd prolonge dans l'espace public l'hospitalité du quartier et les prérogatives qu'elle lui donne ? (Voir l'incident évoqué plus haut dans la partie « L'ordre des choses » ). D'une manière générale, on peut dire que les porteurs et les jeunes citadins qui s'investissent dans la vie du rond-point pour y imposer une forme de contrôle social le font au nom de ce principe de la *finâ*, ou plutôt par l'intuition qu'ils ont des formes de légitimité qu'il recouvre.

## Deuxième partie : La conscience des misérables

Dans la partie précédente, on a beaucoup insisté sur le mot *shâqî*, qui désigne d'abord le métier d'homme de peine (ou ouvrier journalier) et, secondairement seulement, la condition misérable qui est celle de ces travailleurs sur les bords du rond-point. Si le mot provient du mot *shiqâ*, qui désigne la peine, c'est un participe actif, désignant celui qui fait profession de son labeur, et se distingue donc d'un autre mot arabe qui n'est pas utilisé sur le rond-point, les *ashqiya* (pl. de *shaqî* avec un –a- court), « infortunés ».

Mais dans le contexte postérieur à la crise du Golfe, cette activité devient synonyme d'une grande misère sociale, actualisée symboliquement par tout un folklore de lieux communs locaux. On constate en outre un certain déni de visibilité dans l'espace public des *shuqât en tant que shuqât*. La question qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure ce déni de visibilité, en empêchant l'appréhension de la condition des hommes de peine dans sa globalité, empêche également sa constitution en « problème social ». Effectivement si ces hommes, que l'on appelle *shâqî* lorsqu'ils travaillent, sont perçus comme des « déviants » dès lors qu'ils errent sans travail, on voit mal comment pourrait se développer une prise de conscience « compréhensive » quant à leur situation.

Mais tant que l'analyse se cantonne à l'examen de la perception du phénomène par les citoyens, elle reste nécessairement partielle. La visibilité dans l'espace public est aussi un problème de posture adoptée ; elle a aussi à voir avec la manière dont les ouvriers se pensent au sein de leur société. Dans la suite, il sera donc question des antagonismes qui traversent cette profession en crise. Il sera aussi question d'un autre mot, quasiment inusité parmi les citoyens et que les hommes de peine utilisent de manière récurrente pour se désigner collectivement : « *dhabaha* », qui signifie les « désespérés » ou les « misérables », ceux contre lesquels le sort s'acharne.

Alors que l'homme de peine, *shâqî*, fait délibérément commerce de sa force physique et de son labeur, le désespéré, *dhâbih*, est éprouvé par la vie. Les deux termes ont donc des dimensions bien différentes ; à travers le terme « *dhâbih* », on assiste à l'émergence d'une conscience d'exploités.

## 1. Organisation professionnelle et régionalisme



**Figure 27 :** « L'armée » des peintres d'al-Baydá, posent pour moi devant le magasin de matériaux.

L'organisation professionnelle des hommes de peine dans toutes ses subtilités mériterait une étude en soi. Il aurait sans doute été possible d'arriver en trois mois à quelques résultats solides sur ce sujet mais, on l'aura compris, ce n'était pas mon projet de départ. Je cherche donc surtout à donner au lecteur quelques clés d'interprétation quant au fonctionnement social de cette profession, en distinguant bien, d'une part, celles qui relèvent d'une « sociologie indigène » et, d'autre part, quelques hypothèses additionnelles et provisoires, qui apportent ensemble une certaine intelligibilité sociologique aux phénomènes qui vont suivre.

Pour cela, je m'appuierai sur un cours magistral que m'a administré Mufid, un ami de la famille de Ziad de passage à Taz, qui résidait dans *al-mamlaka* au moment de mon séjour. Bien qu'elle apparaisse bien loin du rond-point, cette source particulièrement riche me semble intéressante parce qu'elle décrit la profession sur le mode de la leçon de choses, passant en revue différents points et un certain nombre de lieux communs, évoqués avec un certain lyrisme.

Ce texte m'apparaît d'abord comme une bonne introduction à la taxinomie des différents corps de métiers et degrés de spécialisation. Dans la lecture, on sera également attentif à l'ensemble des lieux communs qui composent ce tableau chatoyant (le mode de vie de l'homme de peine, son génie propre d'analphabète, son habillement, la composition de ses repas, etc.) et qui composent une sorte de folklore de l'ouvrier journalier. Enfin, on

remarquera le statut particulier attribué au régionalisme comme facteur explicatif du fonctionnement social.

### **1.1 Le monde du travail journalier : une leçon de choses**

Les conditions de cet entretien sont tout à fait inhabituelles dans mon enquête sur le rond-point. Mufid prend un plaisir manifeste à me faire part de ses connaissances. Il me dicte patiemment son exposé, dans un arabe classique impeccable, n'hésitant pas à chercher des périphrases pour me faire comprendre les mots sur lesquels je bute. Il s'agit donc d'un discours d'autorité, dont la forme même exprime bien le statut d'expert qu'il revendique.

Mufid est âgé d'environ 35 ans. Comme Ziad il est originaire d'al-Shuwayfa (Hugariya), au sud de Tazé mais il vit actuellement à Sanaa. Jeune homme, il travaille 3 ans à Dharan en Arabie Saoudite dans un magasin de vêtements. Forcé de rentrer à Tazé par la crise du Golfe, il est gestionnaire d'un atelier d'aluminium puis, après une courte période où il travaille de manière informelle comme agent immobilier, il ouvre un bureau de maîtrise d'œuvre. C'est cette expérience professionnelle qui le met en contact avec le monde du travail journalier.

*« Dans n'importe quelle ville, il existe un endroit : il te suffit de demander où est le harâg des ouvriers. Vers 9h, ils prennent leur déjeuner dans des cantines (Buffia), mais seulement s'ils n'ont pas trouvé de travail. Car autrement, le déjeuner est à la charge de l'employeur, et généralement celui-ci n'est pas avare de thé, de café et de lait, de sandwiches et de cigarettes, ainsi que de chique (shamma), noire ou blanche. »*

*« La réputation des gens d'al-Baydâ dans les travaux de peinture (rang) n'est plus à faire ; de même, les ouvriers originaires de la région de Ibb (manâtiq al-wusta, les régions centrales) se sont spécialisés dans la construction, ceux de Zabid et d'al-Hodeïda dans le béton et la ferronnerie des armatures, et ceux de la région de Tazé dans le travail du cuivre (mulahhim). Il n'y a donc pas d'unité au sein des shuqât, à cause du régionalisme (manâtiqiya) qu'on trouve même entre différentes régions au sein de la préfecture de Tazé.*

*Il y a aussi les spécialités de constructeur (binnây), en parpaings (blûk) ou en pierre (hagâr), celles du crépis (talyîs), de carreleur (muballat), d'électricien (kahrabâ'i), de plombier (sabbâk), de peintre (murannig), celles du plâtre (nuqqâsh), du coffrage du béton (naggâr) et de ferronnerie (haddâd).*



*Toutes ces spécialités existent et pas un ne s'enrichit aux dépens de l'autre. Mais il y a tout de même un certain esprit de clan ('asabiya), si bien qu'ils vivent souvent entre eux. Ils louent un local à plusieurs, parfois jusqu'à 15 personnes et en partagent le loyer, qui ne leur revient chacun qu'à 200 Rials par mois<sup>31</sup>. Ils partagent le déjeuner midi et soir, achètent le qat ensemble, se prêtent éventuellement. Quand un nouveau arrive du village ils l'accueillent gratuitement, l'aident à trouver du travail...Par solidarité, lorsque l'un d'eux tombe malade ils se cotisent, ou pour tout autre problème... Mais si les problèmes s'accumulent autour de l'un d'entre eux, plus personne ne veut l'aider.*

*Il y a beaucoup de rivalités entre les différents corps de métiers. Car souvent l'employeur vient et dit : « Viens avec moi et trouve moi deux autres pour travailler avec toi ». Si bien qu'on assiste à la formation de groupes. Certains ne restent pas sur le rond-point : ils restent dormir dans leur locanda (dortoir) ou dans leur local (dukkân) et envoient un ou deux d'entre eux à la recherche d'un employeur.*

*Bien entendu, il existe des différences de prix et une certaine compétition : en période de chômage, les prix ont tendance à baisser. Mais finalement on constate que chacun reçoit de quoi vivre (rizq). »*

*« Parmi les shuqât, on trouve beaucoup de gens qui sont en fait employés, par exemple dans la police ou l'armée, et qui reçoivent leur salaire sans faire de présence. On les reconnaît parce qu'ils portent le pantalon de l'armée sous leur pagne (mawwâz) ainsi que la veste militaire. Par contre ceux qui poursuivent des études universitaires sont très rares, ils disent cela surtout pour qu'on les emploie, mais regarde leur vitesse de lecture et d'écriture et tu verras : la plupart sont originaires du rif et ont à peine le diplôme de l'école primaire.*

*La plupart des shuqât ont leur maître d'œuvre (muqâwal) attitré. Mais si celui-ci n'a plus de travail à leur proposer, ils sortent sur le rond-point. Certains shuqât travaillent eux-mêmes comme maître d'œuvre : sur un travail pas trop important (un mur d'enceinte, un crépis, des toilettes...), un client peut venir directement sur le rond-point chercher un petit maître d'œuvre, avec lequel il ne fera pas de contrat de travail. Ainsi la plupart des maîtres d'œuvres ont commencé comme simples ouvriers sur le rond-point, et sont devenus des maîtres d'œuvres importants au fil de l'expérience.*

*Le shâqî se distingue par son humilité vestimentaire. Il porte un pagne (fûta), une chemise et des tongues en plastique, bien que cela soit dangereux et interdit par la législation du travail.*

---

<sup>31</sup> Soit environ 1€. Le loyer est de l'ordre de 3000 rials (13 €).

*Aussi étonnant que cela puisse paraître, on constate souvent que ceux qui ne sont pas équipés travaillent mieux. D'ailleurs dans le Golfe et en Asie, le Yéménite a la réputation d'être énergique et rapide.*

*Le plus beau dans tout ça, c'est que tu trouves des travailleurs qui ne savent pas lire ni écrire, et qui retiennent pourtant les règles de l'ingénierie. Certains sont même capables de te faire le plan d'une maison, tracé à la craie sur un bout de carton, un paquet de cigarettes, un vieux papier qui traîne... Tout cela, ils l'ont appris au fil de l'expérience, bien que l'état n'ait jamais pris en charge de fonder des établissements de formation professionnelle. »*

## **1.2 « Régionalisme » et interprétations régionalistes**

Bien qu'il rassemble de nombreux détails, on pourrait ajouter des informations au tableau dressé par Mufîd. Mais peu importe, on complètera au fil de l'exposé lorsque ce sera nécessaire. Outre les lieux communs incontournables, sa présentation regroupe un certain nombre d'informations qui lui ont semblées importantes, celles qu'il a considérées suffisamment pertinentes pour figurer dans une présentation aussi schématique.

Plutôt que de prendre au pied de la lettre ces informations (et bien que j'ai une expérience des *shuqât* bien moindre que celle de Mufîd), je voudrais maintenant aller au bout de la logique de ce qu'il dit et en discuter la cohérence sociologique à l'aide de quelques idées simples. Il s'agira ensuite de réexaminer et de comprendre, peut-être cette fois véritablement, son exposé.

Mufîd insiste lourdement sur l'absence d'unité dans le milieu des journaliers et, selon lui, cette division est exclusivement due à la « rivalité entre les différents corps de métier ». Surtout, cette dernière est assimilée au poids de l'appartenance régionale, désigné par le terme lourdement chargé politiquement de « régionalisme » (*manâtiqiya*)<sup>32</sup>.

Il n'est pas à mettre en doute que les phénomènes de spécialisation régionale sont particulièrement marqués ; quelques cas notamment font figure d'image d'Epinal, comme les peintres d'al-Baydâ et, dans une moindre mesure, les travailleurs du béton de Zabîd et de la Tihâma. Mais si cette spécialisation est si systématique, pourquoi les ressortissants des différentes régions se trouveraient-ils en concurrence ? Comment un peintre pourrait-il se

---

<sup>32</sup> Dans le contexte politique actuel, le pouvoir est extrêmement centralisateur. L'accusation de « régionalisme » vise ceux qui contestent la manière dont Sanaa s'accapare les ressources, notamment celles des régions dynamiques de Taz et de Ibb.

trouver en concurrence avec un forgeron ? En toute rigueur ne s'attendrait-on pas plutôt à ce que la formation d'équipes rivales soit orthogonale aux frontières régionales, ou en tous cas qu'elle ne vienne pas les renforcer ?

Un après-midi vers la fin de mon séjour, alors que je mâche le qat sous l'auvent parmi les journaliers, un jeune homme vient à moi. Il est habillé comme un étudiant, avec un pantalon de flanelle, une chemise et des lunettes noires. J'apprendrai ensuite qu'il est effectivement étudiant, en littérature, et qu'il écrit dans les colonnes d'al-Sahwa, un journal de l'opposition proche d'al-Islah<sup>33</sup>. Son père est un homme de peine originaire de Sabir, expulsé d'Arabie Saoudite en 1990 (il serait donc plutôt en décalage sociologique à l'université). Il a entendu un mécanicien de Qadas parler de moi, disant que je fais une recherche sur les *shuqât*, si bien qu'il souhaiterait me parler. D'après lui, les ouvriers ne comprennent sans doute pas ce que je cherche et il voudrait m'aider. Nous allons donc boire un jus et il me dit ce qu'il pense que je dois savoir sur les *shuqât*.

Une des premières choses que me dit ce jeune homme, c'est qu'il existe une hiérarchie entre les spécialisations : les bâtisseurs sont plus valorisés que ceux qui travaillent le cuivre, qui sont plus valorisés que les peintres, les carreleurs et les poseurs de crépis. Bizarrement, personne ne m'avait présenté la chose de cette manière jusqu'à présent.<sup>34</sup>

Si l'on suit cette hiérarchie (en suivant sur la carte de la Figure 2), on s'aperçoit que :

- al-Baydâ, spécialisée dans la peinture, est une région pauvre et reculée ;
- Qadas, qui se distingue dans le travail du cuivre, est situé aux alentours de Taz (Hugariya) ;
- Le Djebel Sabir, renommé dans la construction, est la région la plus proche géographiquement et sociologiquement de la ville de Taz.

Il semble donc que les professions les plus valorisées ne sont pas également accessibles aux ressortissants des différentes régions (selon l'histoire sociale propre à chaque région). On peut émettre l'hypothèse que c'est au niveau des maîtres d'œuvres que se joue la discrimination : selon l'histoire des communautés installées en ville et la diversité de leurs réseaux, le travail

---

<sup>33</sup> L'Islah, parti de la réforme, est le parti "islamiste" du Yémen, à cheval entre l'opposition et la coalition gouvernementale (voir Burgat 1999).

<sup>34</sup> Il insiste aussi, à l'opposé de Mufid, qu'on trouve au sein des *shuqât* des gens de tous les niveaux d'études, des étudiants comme des gens qui n'ont suivi que l'enseignement coranique de la mosquée du village.

de mise en relation en vue des différentes interventions sur un chantier se présente sans doute de manière radicalement différente<sup>35</sup>. Les maîtres d'œuvre étant généralement originaires de la région de Tazé plutôt que d'al-Baydâ, on comprend bien que les ressortissants de ces régions se trouvent avantagés.

En somme, il apparaît assez improbable que la tendance à la spécialisation régionale attise la rivalité entre régions. A l'inverse il est plus plausible que ce soit la spécialisation qui résulte d'une compétition inégale entre les différentes régions. Pourquoi est-ce néanmoins la première idée qui paraît la plus pertinente à Mufîd ?

D'une manière générale lorsqu'ils parlent des phénomènes de spécialisation régionale, mes interlocuteurs yéménites évoquent l'idée selon laquelle l'appartenance régionale prédispose à un certain métier. En outre ils insistent que, inversement, quelqu'un qui voudrait être un peintre sans venir d'al-Baydâ serait désavantagé. En effet, « *si on veut un bon peintre, on va chercher un Baydânî...* »

En quelque sorte, un peintre qui ne serait pas Baydânî souffrirait d'un déficit de visibilité lié au fait que, dans l'ordre des choses, les peintres sont des Baydânî. Cette idée est loin d'être absurde, néanmoins elle correspond à une certaine manière de voir les choses. Elle occulte notamment la question de savoir pourquoi, historiquement, les Baydânî se sont spécialisés dans la peinture, et plus encore pourquoi, sociologiquement, cela demeure le cas. Finalement elle conduit à ne jamais envisager que des ouvriers venant de régions différentes puissent se trouver en concurrence sur le marché des spécialisations : tout au plus peuvent-ils être en compétition les uns avec les autres au moment de l'embauche, sur le trottoir, mais jamais à l'échelle de stratégies de spécialisation à long terme. Ainsi les ruraux qui débarquent en ville sont censés exercer spontanément la spécialité à laquelle ils sont prédestinés<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Pour bien comprendre la régulation de la compétition dans cette profession, il faudrait enquêter auprès des maîtres d'œuvres et élaborer une réflexion peut-être en articulation avec des travaux d'histoire sociale, par exemple sur la France du 18<sup>ième</sup> siècle.

<sup>36</sup> A l'inverse, la compétition entre citadins d'origine différente pour des postes de fonctionnaire est bien relevée et commentée de manière récurrente. Effectivement, peut-être la mise en place de stratégies professionnelles est-elle la marque d'une certaine citadinité. Sans-doute les logiques qui conduisent les ouvriers à préserver leur identité régionale (habillement) recouvrent celles qui les conduisent à se maintenir dans une spécialité. Voir plus loin page 81.

Considérons un autre exemple frappant de cette manière de construire, à partir des découpages régionaux, un modèle explicatif : un homme originaire de Qadas m'explique que les dortoirs d'ouvriers (*locanda*) sont le plus souvent tenus par des hommes originaires d'al-Rayma et d'al-'Usâb « *parce que ce sont les seuls qui ont la force de supporter ce type de métier. C'est un métier terrible ! L'odeur de chicha en permanence, c'est épuisant...* » L'interprétation renvoie nettement à une essence supposée des gens originaires de ces régions. Il omet de mentionner le fait qu'il s'agit de régions assez lointaines, situées dans des gouvernorats limitrophes de la région de Taz. Les *locandas* sont nécessaires car les ouvriers qui viennent de là-bas n'ont pas en ville les réseaux qui leur permettraient de se loger aussi simplement qu'un Qadasî (Hugariya) ou qu'un Sabrî... Quant aux ouvriers de régions plus lointaines encore, notamment al-Baydâ et la Tihâma (Zabîd), ils se déplacent souvent en groupe de cousins ou d'amis d'un même village, si bien que la solution la plus simple consiste sans doute à louer collectivement un *dukkân*).

D'une manière assez générale à Taz, les typologies régionales sont utilisées pour rendre compte du social. L'explication de Mufîd relève tout à fait de ce type d'*interprétation régionaliste*. Pourtant lui-même met la désunion des hommes de peine sur le compte du « régionalisme ». Il reste donc à expliquer le sens du mot « régionalisme » tel que Mufîd l'emploie, en insistant sur son sens politique dans le contexte actuel.

Mufîd évoque la présence, au sein des ouvriers journaliers, de fonctionnaires de la police et de l'armée et il semble suggérer que ceux-ci marquent dans leur habillement le fait qu'ils « reçoivent un salaire » (« on les reconnaît parce qu'ils portent un pantalon de l'armée... »). Mais il n'envisage pas les différences que cela implique en termes de stratégies professionnelles (sur cette question, le cas de Hamûd et d'al-Ânisî est éclairant ; voir plus haut dans la partie « Les agents de la ségrégation »). Au contraire il laisse la question en suspens. Or il est important de souligner que ces particularismes renvoient en fait à des différences d'origine régionale : les ouvriers dans ce cas sont le plus souvent originaires des régions tribales du Nord, sociologiquement proche du pouvoir de Sanaa<sup>37</sup>... Mais mettre le

---

<sup>37</sup> Ou alors de la région d'Abyân dans l'ex-Yémen du Sud, pour des raisons liées à l'implication du Nord dans la grave crise qui secoua l'appareil politique de l'état socialiste en 1986 et qui aboutit à la fuite de 'Ali Nasîr et de ses partisans (Dresch 2000, p. 169). Le quartier en contrebas de celui de Ziad, qui a été construit à cette époque, est ainsi appelé « Quartier des Bédouins ».



doigt sur cela serait très politiquement incorrect dans le contexte actuel, et Mufîd pourrait se trouver à son tour taxé de « régionalisme ».

Ce qui est assez frappant, c'est que le fait même de critiquer la « mentalité régionaliste » conduit finalement à prêter à cette mentalité un rôle déterminant et, finalement, à faire tout sauf la déconstruire<sup>38</sup>. La critique du « régionalisme » fonctionne comme une sorte de mot d'ordre intégrationniste<sup>39</sup> qui fait l'économie d'une réflexion sociologique... tout comme la mentalité régionaliste elle-même.

Ce n'est sans doute pas un hasard si c'est l'aide de ce jeune homme très politisé qui m'a aiguillé vers une forme d'interprétation sociologique plus satisfaisante (même si elle exigerait à elle seule une autre enquête pour être vérifiée et approfondie). Mais peu importe, car un tel point de vue me semble assez exceptionnel sur le rond-point<sup>40</sup>. La question est donc plutôt de comprendre ce qui fait la force d'une représentation de la réalité sociale en ces termes.

Pour Mufîd comme pour la plupart des Yéménites et des acteurs du rond-point, les différentes régions sont des réalités concrètes dont ils font quotidiennement l'expérience et dont ils ont une connaissance intuitive. C'est donc intuitivement qu'ils observent un certain nombre de régularités (les peintres sont souvent d'al-Baydâ) à partir desquelles ils élaborent une représentation schématique.

Dans mon cas, ces différentes régions n'évoquent guère plus qu'un point sur la carte, dans une certaine direction et à une certaine distance de Taz. J'ai beau avoir toute la bonne volonté d'un ethnologue pour recueillir et rendre compte des théories indigènes du social, les modèles inspirés d'histoire sociale me sont plus immédiatement utiles pour m'orienter dans l'espace social.

Par ailleurs il est clair qu'une interprétation plus imprégnée de sociologie correspond en pratique à des logiques différentes d'action en société, à des modes concurrents de légitimation, ainsi bien-sûr qu'à d'autres positionnements politiques. Il s'agit donc maintenant

---

<sup>38</sup> Je renvoie à la réflexion de Jocelyne Dakhliya sur la manière dont la comparaison reproduit en elle-même les frontières entre les entités comparées (2001; 2005).

<sup>39</sup> Au sens de l'intégration derrière Sanaa des différentes régions au sein de la Nation Yéménite.

<sup>40</sup> Si dans le futur je souhaite rencontrer plus d'informateurs de ce type, il est clair que le trottoir du rond-point n'est pas l'endroit idéal. Mais cette autre démarche, beaucoup plus efficace par bien des aspects, m'emmènerait aussi vers d'autres objets et d'autres questionnements.

de se tourner vers le rond-point pour observer les conditions sociales concrètes d'un changement de paradigme.

## **2. « La débâcle » ou l'effondrement d'une profession**

Revenons là où j'en étais : le marchand de vêtements est reparti sur sa moto et les hommes de peines se massent autour de moi. Pour la première fois, ils m'abordent et me parlent. Quelques ouvriers se mettent à m'interroger, veulent savoir d'où je viens, ce que je viens chercher ; dans la foule massée autour de ces quelques interlocuteurs volontaires, les cris fusent de manière désordonnée : « - *Y'a pas de travail !* » ... « - *Combien veux-tu d'ouvriers ?* » ... On veut savoir si je donne du travail, mais aussi beaucoup se pressent pour m'adresser des mots ou des petites phrases lancées de manière erratique, comme des récriminations : « - *On veut du travail !* » ... « - *Ça ne va pas du tout !* » ... « - *Y'a du chômage !* » ... « - *Le Yémen, y'a qu'à la télévision qu'il est bien !* » ... « - *On a faim !* » ... « - *On travaille trois jours par mois !* ». Les cris les plus irréfléchis viennent d'hommes assez âgés qui se trouvent visiblement aux marges de la folie. Certains s'improvisent secrétaires, me prennent mon cahier de notes et se mettent à écrire des mots désordonnés. Un d'entre-eux prend mes lunettes, les met sur son nez, et insiste pour écrire à ma place les mots que l'on me dicte. D'autres viennent m'écrire ou me dicter des discours à destination de 'Ali Abdallah Saleh : « *Nous voulons des responsables qu'ils agissent contre la hausse des prix...* », puis signent et s'en vont.

Un certain nombre d'ouvriers sont manifestement contrariés par ce capharnaüm. Beaucoup s'indignent lorsqu'un homme, qui a manifestement perdu une bonne partie de sa raison, se met à boire à ma bouteille d'eau en s'exclamant « - *On est tous ensemble, après tout...* ».

Mais les fous ne sont pas les seuls à n'avoir aucune tenue devant l'étranger que je suis. Khaled, une forte tête du rond-point, m'aborde pour la première fois en criant : « *On veut de l'alcool ! On veut des chattes (kus) françaises !* » dans un argot qu'il doit ensuite m'expliquer laborieusement... Mais cette fois là, personne ne proteste et Khaled monopolise la parole à lui seul. En fait, ceux qui sont atterrés par ce spectacle se tiennent à l'écart, attendant que se dissipe le vacarme ; ils m'interpellent un peu plus tard lorsque je passe à côté d'eux, s'excusant presque. Une expression revient toujours : « *C'est la dégringolade au dernier degré ! (madhûra âkhir tadhûr)* » Pointant un vieux bout de bois qui traîne dans les gravats : « *Voilà l'état du Yémen : comme ce bâton...* »

Beaucoup d'ouvriers âgés sont aussi irrités par le comportement des plus jeunes : un garçon qui écrit sur mon carnet « *Le président est un voyou.* » se fait réprimander : « *Tu lui parles de*

*toi ! Avec politesse et dignité !* » Plus tard Ahmad Abdarrazzâk , un constructeur de Sabir d'une quarantaine d'années, me conseillera : « *Il faut que tu parles aux aînés, qui savent d'où ils viennent. Les jeunes qui ont grandi là-dedans, qu'est-ce que tu veux qu'ils pensent ?! Ils s'emballent, ils s'énervent, ils parlent...* » « *Tu dois comprendre, c'est une classe anéantie, une classe de forçats (tabâqa mashuqa, kâdiha)...* ». Il interprète aussi cette déshérence en termes religieux : « *Leur Islam est ébranlé ; ils font défection (murtaddin)...* » puis « *Ils ne comprennent qu'avec le bâton... Un troupeau sans berger !* »

Que dire de ce spectacle ? D'un point de vue sociologique, que peut-on apprendre de ce qu'il advient dans cette situation incongrue où un « chercheur » (*bâhith*) manifeste un intérêt pour les *shuqât* du rond-point ? L'anarchie qui s'exprime dans ces premiers jours trahit une totale absence de cohésion du groupe des *shuqât* en tant que tel. Sur le rond-point on constate que chacun peut dire ce qu'il veut : aucune personnalité n'est mandatée par le groupe pour faire régner l'ordre, ne serait-ce que tacitement. Compte tenu de la situation, c'est bien au nom des *shuqât* que mes interlocuteurs les plus désaxés ou les plus vulgaires me parlent, pourtant rares sont ceux qui protestent ou qui se sentent concernés. La grande majorité des *shuqât* se replie sur une attitude passive de spectateur.

Aucune figure d'autorité n'émerge dans ce milieu, ce qui me paraît significatif de l'absence totale de « charisme de groupe », pour utiliser les mots de Norbert Elias<sup>41</sup>. D'une part, il faut être fou, littéralement, pour se revendiquer porte-parole du groupe ; d'autre part si quelqu'un voulait s'imposer comme chef il n'aurait aucun moyen de pression, car un ouvrier n'aurait tout simplement rien à perdre à s'aliéner le groupe. Toutes les figures qui disposent d'une certaine autorité sur les *shuqât*, comme Hamûd al-Kawkabânî, ou le Duba'î d'un certain point de vue, la tiennent d'une source extérieure. D'une certaine manière, le serveur qui rempile ses chaises à 9 heures ou le restaurateur qui laisse sa terrasse aux ouvriers pendant les heures creuses ont plus de pouvoir que n'importe quel *shâqî* sur les *shuqât*. Seul le *khâdim* (noir, littéralement « serviteur ») qui balaie le trottoir où un *shâqî* est assis n'a pas le pouvoir de le faire lever.

C'est donc l'absence de charisme de groupe qui rend possible une telle anarchie, en même temps que l'anarchie contribue à détruire tout charisme de groupe. Car un charisme se

---

<sup>41</sup> (Elias 1997)

manifeste d'abord dans la manière dont le groupe se met en scène, pour les autres et pour lui-même. Si en outre toute présence dans l'espace public est conditionnée par le bon vouloir d'un acteur extérieur, on comprend que cela inhibe d'autant plus le charisme de groupe.

Néanmoins il ne faudrait pas conclure à une anarchie généralisée au sein des *shuqât*.

D'une part, les groupes d'ouvriers constitués par origine régionale perdurent, non seulement autour de l'exercice d'une spécialité mais aussi autour des *dakâkîn* (pl. de *dukkân*), ces locaux commerciaux désaffectés que l'on loue avec des compagnons de son village, qui fonctionnent comme des unités de vie en commun et de solidarité (Mufîd le dit très bien p.60). Le cloisonnement entre régions est moins marqué en ce qui concerne les ouvriers venant des régions voisines de Ibb et de Taz, qui sont souvent en *locanda*. Mais il est particulièrement fort chez les groupes de peintres d'al-Baydâ et pour les travailleurs du béton originaires de Zabîd et de la Tihâma, les régions les plus lointaines (cf. partie suivante). On consacrerait plus loin une partie à l'étude des Asbûr, une bande d'ouvriers très jeunes originaires de Djebel Sabir, aux portes de Taz : dans leur cas, la cohésion du groupe repose sur des dynamiques très différentes.

Par ailleurs il existe un certain nombre de figures qui sont autant de *lieux communs*, au sens propre. Même au sein des ouvriers, les personnalités décalées focalisent une attention qui transcende les frontières régionales. Il y a l'Oiseau (*'Usfûr*), un de mes secrétaires improvisés ; il y a ce vieux carreleur de 70 ans qui parle sans cesse de l'époque pré-révolutionnaire, prend un air agacé et se lamente de l'ignorance des plus jeunes (dont moi) : « *Tu n'y connais rien...* » ; il y a Ali le Spécialiste (*Mu'allim 'Ali*), un ouvrier spécialisé qui sort à peine d'une longue période de démence ; il y a aussi ce jeune Zabîdî, un peu naïf et qui n'a qu'une seule dent de devant, qui ne communique que sous la forme de dictons incompréhensibles et que l'on a surnommé le Lion...

Il se forme des « îlots » de structuration à la faveur de ces personnalités, qui catalysent autour d'eux des relations sociales. C'est aussi le cas de quelques points d'ancrage et « lieux de vie », comme l'auvent de ce commerce fermé pour travaux où les ouvriers se rassemblent (mais ce n'est que temporaire), ainsi que les *bûfyât* (cafés) et restaurants qui visent une clientèle d'hommes de peine. Les serveurs y sont autant de références communes, tel celui qu'on surnomme « Pharaon », réputé pour sa mauvaise humeur...



**Figure 28** : « Le Restaurant Abu Zaïd : Premier Restaurant de Fûl au Yémen ». Une bannière annonce la tenue d'une tombola et la date du tirage. A gauche de la porte, un cousin d'Arabie Saoudite rend visite au propriétaire. (Sous la margelle, deux ouvriers spécialisés mâchent le qat ; noter également Hamûd qui qate entre le restaurant et le magasin d'al-Ânisî).

Il y a ce petit Sabrî âgé de 13 ans, fils d'un ouvrier du rond-point, qui a été engagé comme serveur par un restaurant de *fûl* à la mode saoudienne, ouvert sur la margelle deux mois plus tôt. Il s'agit d'un *fûl* cuisiné, mijoté sur place à partir de fèves selon un savoir-faire répandu en Egypte et dans les pays du Golfe (alors que les autres restaurants réchauffent au dernier moment du *fûl* en boîte). Les serveurs portent un bel uniforme rouge et le *fûl* est préparé par un « expert en *fûl* (*mu'allim fûl*) » qui est déjà aux fourneaux à l'heure où les premiers ouvriers arrivent sur le ront-point. Mais en dépit de ces efforts le restaurant polarise une certaine frange d'ouvriers contre lui. On dit que cette manière de cuisiner n'est pas saine, que le feu vif sous la poile permet d'éliminer les microbes... Peut-être aussi est-on exaspéré par cette famille de restaurateurs demeurés en Arabie Saoudite malgré la crise du Golfe, qui revient à présent s'implanter au Yémen, et que l'on voit le vendredi porter la tunique blanche des saoudiens. Pour le même prix qu'ailleurs les portions sont un peu moins abondantes, aussi pour fidéliser sa clientèle ce restaurant distribue avec chaque repas un ticket de tombola ; vers

la fin de mon séjour, les ouvriers massés sous la margelle seront invités à tirer un ticket dans l'urne<sup>42</sup> et la liste des numéros gagnants circulera de main en main pendant plusieurs jours.

Bien qu'ils ne reçoivent pas exclusivement des hommes de peine ces commerces s'attachent à conserver une certaine sobriété. La principale *bûfya* de cette zone, par exemple, ne dispose d'aucun ornement, alors que les autres cafés du rond-point rivalisent en rideaux de fruits en grappes et en guirlandes illuminées.



**Figure 29** : Au coin, le magasin de matériaux de construction, dépositaire de l'honneur d'une profession. A droite, le restaurant Ga'shânî et l'auvent des hommes de peine.

Enfin, un commerce du rond-point joue un rôle crucial dans la structuration professionnelle des ouvriers. Il s'agit d'un magasin de matériaux de construction, spécialisé dans les fournitures de plomberie, mais qui vend également tout les types d'outils que consomment les ouvriers du rond-point (truelles, scies, mètres, marteaux de taille, ciseaux à carrelages, rouleaux...). Le patron actuel est âgé de 50 ans et est originaire de Sâmi' (Hugariya), non loin de Taz. En 1972 il ouvre à cet emplacement une *bûfya* (café) avec un de ses frères grâce au capital de leur aîné qui travaille comme tailleur de pierre en Arabie Saoudite depuis 1964. Ils constatent alors qu'il manque au Hawdh un magasin de matériaux de construction (à l'époque il n'y en avait qu'un à Taz, à proximité de la vieille ville), et en 1979 se reconvertissent dans la plomberie. Le magasin subit depuis 1990 une baisse d'activité consécutive à l'inflation

---

<sup>42</sup> Je serai alors chargé de rassembler et d'agrafer les tickets gagnants...



galopante et à la hausse des prix des matières premières. Il constate : « *Ce monde est en train de mourir peu à peu...* »

C'est vers ce magasin que beaucoup de clients se tournent pour trouver des ouvriers soigneux, si bien qu'il acquiert un peu la fonction de bureau des ouvriers spécialisés (*mu'allim*). Le magasin fait l'angle et donne directement sur le rond-point, il jouit donc d'une certaine visibilité (Figure 29). C'est là que l'on trouve les ouvriers les plus établis et les plus « professionnels », qui se tiennent à distance notamment du désordre que crée mon arrivée. Bon nombre d'entre eux résident en ville avec femme et enfants (ce qui implique, on le verra, une posture très différente de ceux qui vivent en *dukkân* ou en *locanda*). Ils sont aussi mieux habillés, souvent en pantalons. A propos de l'un de ces ouvriers spécialisés, le Duba'î m'explique : « *Lui, ce n'est pas un shâqî, c'est un expert (usta')!* ». Mais ils participent néanmoins à la vie sociale des ouvriers : l'auvent est situé à proximité immédiate et c'est parmi eux que l'on trouve les joueurs de dominos les plus entraînés.

Au-delà du cercle relativement limité des ouvriers « patentés » par le magasin (dont certains rentrent et sortent comme de véritables collaborateurs), ce magasin fonctionne comme un pôle attracteur. Sans doute beaucoup aspirent à la reconnaissance et à la recommandation du magasin. Le patron, à qui je demande s'il connaît tous les shuqât, m'explique : « *Non, je ne les connais pas tous... Par exemple il y a beaucoup de Asbûr qui descendent ici. S'ils font du mauvais travail (iukharribûn al-'amal), après le client va venir se plaindre ici. Je ne recommande que des gens que je connais.* » Il ajoute : « *L'important, c'est que je connaisse sa maison (baytahu).* » Ainsi pour beaucoup la recommandation du magasin se trouve hors de portée, à cause de la distance sociologique. La plupart des ouvriers recommandés sont originaires soit de la région d'origine du patron, soit d'autres vallées d'al-Hugariya, au sud de Taz. Mais même au sein du groupe des jeunes Asbûr auquel il fait référence et qui souffrent d'une mauvaise réputation, certains marquent leur désir de se rattacher au lieu ne serait-ce que symboliquement, par exemple en s'installant devant pour qater. En quelque sorte le magasin est dépositaire d'une fierté professionnelle (c'est devant ce restaurant que posent les peintres d'al-Baydâ sur la Figure 27).

## **2.1 La vie dans un *dukkân* : al-Baydâ et la Tihâma.**

Il existe, dans les représentations au moins, un certain profil sociologique-type du *shâqî*. On le perçoit bien dans l'exposé de Mufîd : le *shâqî* est d'origine rurale, souvent analphabète, vivant dans l'entre soi d'une profession monopolisée par les ressortissants de sa région. Effectivement, ce cas de figure est suffisamment récurrent pour s'imposer comme un

stéréotype. Dans les premiers jours de ma présence parmi les hommes de peine, avant que ne se forment des alliances d'enquête plus particulières, j'interrogeais un peu tous ceux qui se trouvaient à proximité sur le trottoir. Il s'agissait de ceux qui s'approchaient pour assister aux scènes cocasses que ma rencontre avec le milieu occasionnait, qui se montraient plutôt passifs généralement mais se laissaient aussi interroger avec bonne volonté. Ces matinées, il s'accumulait dans mes carnets de terrain des trajectoires de travailleurs du bâtiment, d'origine paysanne et refoulés d'Arabie Saoudite.

Par la suite ce tableau homogène passa à l'arrière plan à mesure que d'autres acteurs intervenaient dans l'enquête. Certains avaient manifestement quelque chose à me dire ; en *prenant position* en leur compagnie, d'autres informateurs venaient à moi, adoptaient une posture différente, contestaient la version du premier, venant éventuellement à se « chamailler »... Au fil des informateurs se précisait le contour d'un certain nombre d'antagonismes, dont certains étaient déjà perceptibles dans les prises à parti des premiers jours, mais qui étaient alors noyés dans la masse des simples demandes d'emploi. Ceux qui passèrent alors au premier plan étaient surtout des hommes originaires des régions environnantes, et donc en fait plus proches sociologiquement de la ville (les porteurs en sont un exemple extrême). Des hommes un peu plus jeunes aussi : d'une manière révélatrice, ceux qui avaient connu et subi la crise du Golfe s'effaçaient légèrement devant les plus jeunes, ou ceux qui ne l'avaient pas subie aussi durement.

Pourtant numériquement, les premiers sont très majoritaires. Ce sont eux qui viennent à l'aube grossir les rangs sur les trottoirs, eux qui s'en retournent en fin de matinée vers d'autres lieux, après quoi les *shuqât* du rond-point ne sont plus qu'une trentaine.

On l'a dit plus haut : la diversité régionale du milieu des hommes de peine cache en fait une diversité « sociologique », au sens où on peut la comprendre avec des éléments relativement schématiques d'histoire sociale. Or c'est pour les régions d'al-Baydá<sup>43</sup> et de Zabîd (Tihâma)<sup>44</sup> que le profil sociologique-type évoqué par Mufid est le plus conforme à la réalité. Pour

---

<sup>43</sup> Al-Baydá est une région montagneuse bien à l'Est de Taz, à cheval sur la frontière qui séparait les deux Yémen.

<sup>44</sup> La Tihâma est la plaine côtière située entre les montagnes du Yémen du Nord et la mer rouge. Zabîd est situé dans cette plaine, à une hauteur médiane entre Sanaa et Taz. L'arrière-pays est constitué de vallées enclavées où l'on cultive notamment des bananes.

d'autres régions, les stratégies professionnelles mises en place s'inscrivent dans les réseaux communautaires d'activités diversifiées que dessine l'histoire de l'implantation en ville de cette région (on trouve des Qadasîn forgerons, mais aussi des carrossiers, des mécaniciens, des vendeurs de voiture, des réparateurs d'électronique...); à l'inverse je n'ai rencontré à Tazé qu'un seul Baydânî, un militaire, qui ne soit pas peintre. Pour al-Baydâ comme pour Zabîd, cette implantation en ville très ciblée va de paire avec le mode de vie en *dukkân*. Ceux-ci sont massivement implantés dans les rues larges d'un quartier conçu dès l'origine comme souk, mais où bien des locaux commerciaux sont inoccupés (notamment souk al-Guhaym, en contrebas sous le souk al-Ashbât - voir le plan p.6).



**Figure 30** : Deux ouvriers de la Tihâma assis sous l'auvent ; celui assis à gauche porte le keffieh (mashadda) à la mode Tihâmî (celui en bas à droite est Sabrî).

Voici un entretien avec deux ouvriers de 43 ans originaires d'un village de la Tihâma. Il a lieu en fin de matinée dans leur *dukkân* d'une rue du souk al-Guhaym.

- « Autrefois, avant la crise du golfe, on allait travailler un peu et on pouvait revenir 6 mois au village. La première fois qu'on est parti c'était en 1983, on est allé en Arabie Saoudite pendant un an. Mais après on allait un mois à Tazé, ensuite on rentrait au village, puis 6 mois en Arabie Saoudite, 3 mois au village, puis encore à Tazé... A l'époque on gagnait juste un peu plus en Arabie Saoudite, il n'y a avait pas vraiment de différence. On allait toujours au Hawdh d'ailleurs.
- « Et comment était le Hawdh il y a 20 ans ? »

- *« C'était parfait ! La vie n'était pas cher. Mais maintenant c'est la crise. Il y a encore du développement mais ce sont les émigrés, alors que la classe basse est pauvre au dernier degré... Nous on travaille pendant deux jours, puis pendant 6 ou 7 jours on ne trouve rien. Les matériaux de construction sont trop chers, ça augmente chaque année ! Par exemple les armatures de béton (qui s'achètent par groupe de 52 tiges de 12m.) : aujourd'hui ça coûte 110 000 rials (500 €) alors qu'il y a 5 ans ça coûtait 40 000, et peut-être 30 000 il y a dix ans. Maintenant on reste 6 mois ici et 6 jours au village. En ces temps de pauvreté, tu te sens pas bien au village, alors tu reviens tout de suite chercher du travail. La vie est plus douce au village, mais avec de l'argent ! Mais avec une telle hausse des prix... Avant une vache coûtait 4 000 rials. Maintenant il en coûte 100 000 rials. »*

Ils sont six à louer ce local, du même village et du même âge à quelques années près. Les volets en fer en restent fermés en permanence, à l'exception de celui qui leur sert de porte. Des couvertures sont disposées au sol, ainsi que des grands cartons qui font office de matelas. Quelques clous sont plantés au mur, où sont suspendues des chemises. *« En cinq ans, le loyer est passé de 600 à 3000 rials. Avant on était dans un appartement de quatre pièces, à côté de la mosquée, qu'on louait pour 600 rials ! »*

Chaque matin, ils se lèvent à 5 heures pour la prière du matin, qui est aussi un moment de sociabilité : *« On rencontre les gens, on prie... A six heures on est sur le rond-point. Si à 9 heures on n'a pas trouvé d'employeur, on prend un vrai petit déjeuner et on redescend dormir. Après on réfléchit comment déjeuner. Chaque jour on qate pour 250 ou 300 rials (1 €), selon ce qu'on a, jusqu'à 17h30. Après on se ballade, on prend un thé dans le souk... »*

A l'exception peut-être de cet informateur, la plupart des Zabîdîn auxquels j'ai parlé sont extrêmement discrets. Souvent ils s'approchent, écoutent la conversation sans rien dire ; si alors je leur adresse la parole, ils répondent à peine et se lèvent peu après. Zabîd est aujourd'hui une des régions les plus pauvres du Yémen, mais elle était autrefois une ville de lettrés avec une forte tradition de dissidence vis-à-vis du pouvoir des Imams. Mufîd m'explique que l'Imam Yahia (1904-1948) aurait mâté cette dissidence avec une violence

particulière<sup>45</sup>, dont les traces se feraient encore sentir aujourd'hui dans la personnalité du Zabîdî...

Les peintres d'al-Baydâ, en revanche, sont particulièrement visibles dans l'espace public et se mettent volontiers en scène (voir Figure 27). Par exemple ils se tiennent alignés sur les trottoirs les plus en vue, chacun avec son rouleau dressé. Ici la fierté régionale se confond avec la fierté professionnelle. De manière corrélative, les Baydânîn sont la cible de provocations spécifiques : on leur chuchote « *Rubû' !* (mercredi) » dans le creux de l'oreille, ce qui est sensé les énerver, car il s'agit d'une référence à un épisode particulièrement honteux de l'histoire de la région, un mercredi jour de marché. Il s'agit vraisemblablement de la campagne menée sous l'Imam Yahia dans les années 1920 par Abdallah al-Wazîr, alors gouverneur de Taz<sup>46</sup>. Mais les versions qu'on me donne ne concordent à peu près jamais. Il semble qu'au terme de la bataille les soldats de l'Imam auraient commis de nombreux viols, mais un Baydâni me la raconte sous une version euphémisée : en ce sinistre mercredi, deux tribus rivales prirent les armes et il y eut beaucoup de morts...

---

<sup>45</sup> Il fait référence à la campagne menée de 1927 à 1929 par son fils Ahmed contre les Zarânîq (Voir Dresch 2000, p. 32).

<sup>46</sup> (Dresch 2000, p. 31).



**Figure 31** : Les Baydânîn se tiennent avec leur rouleau dressé. Lorsque celui-ci est télescopique, il leur arrive de le déplier.

## 2.2 La honte des illettrés

Durant les premiers jours, je demande aux ouvriers de m'expliquer le fonctionnement de la profession ainsi que les termes techniques. Je suis alors frappé du rapport que ceux-ci entretiennent à l'écriture. Certains veulent à tout prix écrire, laborieusement parfois ; d'autres avouent honteusement qu'ils ne le peuvent pas. Tous se pressent autour de celui qui écrit sur mon petit carnet de notes, inquiets : « *Tu n'as pas fait de faute, hein ?* »

Chaque jour, des ouvriers viennent me voir pour insister : « *Tous ici ont fait des études ! Et on n'a pas de travail !* » Un ouvrier d'âge moyen rassemble les jeunes qui se trouvent autour de lui et les interroge un à un sur leurs études, pour en faire devant moi la démonstration. Les jeunes parfois bredouillent de manière incohérente, forcés d'acquiescer un peu malgré eux. Il y a manifestement un malentendu : selon la génération, on n'a pas la même définition d'un



diplômé. Beaucoup de jeunes en âge d'étudier ne se considèrent pas comme étudiants ; pour d'autres à peine plus vieux, être diplômé signifie avoir suivi l'école moderne, et pas seulement l'école coranique.

Quoi qu'il en soit, ce point est manifestement crucial. Le porteur Zabîdî dont il a été question plus haut (p. 56) se met un jour à me parler en ces termes devant la boutique d'électricité de Tarek, son « ami commerçant » qui est sur le point de s'inscrire à l'université : « *De toute façon, c'est votre religion qui est la meilleure. L'Islam, c'est nul. Dans ce pays celui qui a des pièces, on le suit ; les autres... Nous autres sur le rond-point on a tous étudié et regarde : on n'a pas de travail...* » A ce point précis Tarek se rue hors de sa boutique et chasse à l'aide d'un balais le Zabîdî qui déguerpit rapidement : « *Menteur ! Tu n'as même pas terminé le secondaire...* ». Un peu plus tard, Tarek racontera l'incident à l'autre vendeur (que l'histoire n'intéresse manifestement pas) et ajoutera à mon intention : « *Il ment à l'enquêteur, je vais aller voir la police politique, moi...* »

Lorsqu'il existe un discours protestataire parmi les ouvriers, notamment chez les ouvriers d'âge moyen, la question des études en est invariablement la clé de voûte. On le comprend bien : si les hommes de peine ont étudié « comme tout le monde », alors il peuvent légitimement réclamer leur part des bénéfices de la modernisation. Mais c'est manifestement le sentiment inverse qui s'impose : les hommes de peine sont les retardataires, coupables de n'avoir pas pris le train de la modernisation quand il en était encore temps. Qâsid, le jeune homme proche d'al-Islah, me le dit bien : « *Chez nous les études sont très importantes. Mon père a été shaqî parce que son père l'a enlevé de l'école !* » Il faut dire aussi l'extrême valorisation des études dans la région de Taz, du fait de son histoire sociale (dans beaucoup de régions du Nord et notamment autour de la capitale, c'est plutôt l'armée qui est extrêmement valorisée)<sup>47</sup>.

Ce sentiment d'illégitimité se manifeste souvent par une extrême humilité, qui correspond aussi à une certaine forme de dignité. Beaucoup d'ouvriers m'expliquent avec insistance qu'en dernière instance « *ce qu'il te faut pour vivre (rizq) est dans les mains de Dieu* », comme chez cet ouvrier âgé qui s'embrasse les mains et les envoie vers le ciel en répétant comme une litanie : « *Un jour il y a du travail, Dieu soit loué ; un jour il n'y a pas de travail, Dieu soit loué...* »

---

<sup>47</sup> La région s'est toujours trouvée largement exclue des jeux de pouvoir entre les tribus du Nord ( Je renvoie à Dresch 2000).

Au complexe vis-à-vis des études vient s'ajouter l'expérience marquante de la crise du Golfe chez les ouvriers de plus de 35 ans, qui sont les plus nombreux. Il faut en effet se rendre compte de la position sociale qui était celle de ces émigrés dans leurs villages, à l'époque où ramenaient leurs devises des pays d'émigration : « *A l'époque, certains les considéraient comme des traîtres à la patrie, mais ils ramenaient de l'argent...* », m'explique Qâsid. Au moment de la crise, dans la flambée de fierté nationale consécutive à la réunification de 1990, ces émigrés rentrent à la « mère-patrie » aux rythmes des chants patriotiques. Beaucoup vivent quelques années sur leurs économies avant de converger en masse vers les villes pour trouver du travail.

L'expérience dans leurs villages de cette ascension sociale vertigineuse, suivie d'une retombée dramatique, produit indiscutablement une forme d'effacements chez ces hommes « cassés » (*mashûq*), tant par leur travail manuel que par leur trajectoire sociale<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> On trouve également cette forme d'effacement chez les vendeurs sur brouette al-Udayni et al-Shamîrî (voir dans la partie « Les « brouettes », des commerçants déchus »).



**Figure 32** : Un ouvrier sur le rond-point. Cette attitude muette et résignée me paraît caractéristique d'une génération éprouvée par l'expérience de la crise du Golfe.

### **2.3 L'hospitalité en *locanda*.**

Pour réfléchir aux conditions qui rendent possible la formation d'alliances d'enquête, il est crucial de réfléchir sur la manière dont peuvent s'exprimer des formes d'hospitalité. En effet au Yémen, se mettre à aider l'enquêteur va le plus souvent de paire avec une manière de l'inviter dans un chez-soi et d'en faire son hôte. Pourtant il y a manifestement une grande distance entre, d'une part, le statut que je leur propose d'assumer lorsque je les interroge sur *leur* rond-point et, d'autre part, la manière dont en réalité ils se considèrent rattachés à ce lieu. D'ailleurs le malentendu est presque systématique : je demande « - *Depuis combien de temps es-tu au Hawdh ? (kam lak fil-Hawdh ?)* » et on me répond « - *Deux semaines.* » ou « - *Deux mois.* ». Il faut alors que je reformule ma question : « - *Depuis combien de temps viens-tu*

*travailler au Hawdh ?* » La réponse est alors celle que je souhaitais : « - *Depuis 15 ans.* » ou « - *Depuis 4 ans.* » Les ouvriers ne considèrent pas qu'ils *habitent* au Hawdh, alors même qu'ils ne rentrent chez eux que quelques jours par mois, voir une semaine tous les trois mois si le trajet est coûteux.

On pourrait s'attendre à ce que les *lukandât*, dortoirs destinés aux ouvriers, soient un lieu privilégié d'appropriation par les ouvriers. Dans le cas de la Locanda du Koweït où logent des ouvriers originaires de Sabir, située dans le souk à proximité de la mosquée du même nom, il s'agit d'une grande salle dont le volume est rempli pour moitié par des couchettes superposées. Un carré de moquette est ménagé au milieu de la pièce, avec une télévision et un frigidaire rempli de boissons fraîches, pour servir de *diwân*. Pourtant le patron ne souhaite manifestement pas voir sa *locanda* transformée en café. En l'occurrence les tarifs, bien que modérés dans l'absolu, s'avèrent rédhibitoires pour les ouvriers puisqu'il leur suffit de s'asseoir un instant pour devoir payer le prix forfaitaire à la journée (50 rials – 0,25 €), soit la moitié de ce qu'il payent pour la nuitée (dans la *bûfyâ* des ouvriers, un thé coûte 10 rials – 0,05 €). En pratique peu de gens fréquentent cette *locanda* de jour sans dormir sur place. Cela aboutit à une situation paradoxale lorsque le patron de cette Lokanda m'invite à partager leur repas sur la mezzanine, avec quelques ouvriers et son fils, et que ce dernier me rattrape pour que je paye au moment où je sors, provoquant l'embarras de son père...

Un peu plus tard, il me demande où est-ce que je loge. J'habite au dernier immeuble d'un hôtel<sup>49</sup> qui donne dans la même rue du souk. Le patron me dit : « *Tu dois mal dormir tout seul là-haut... Viens dormir avec nous !* »

D'une manière générale dans l'interaction, les ouvriers s'emploient à souligner symboliquement ma condition de « travailleur exilé » plus que mon statut de visiteur. Ils sont les premiers à me demander si je suis tout seul au Yémen, si je n'y ai pas de famille, à demander combien coûte le billet, qui paye, etc. La mise en avant de cette très relative communauté de condition légitime une forme d'entraide, une certaine prise en charge visant à m'éviter les déboires auxquelles s'expose un nouveau venu. Lorsqu'ils me voient avec un sac de qat, les ouvriers ont tôt fait de s'enquérir du prix que j'ai payé et de s'insurger contre le vendeur qui m'a « arnaqué ». Ils s'évertuent à m'apprendre ce qu'est le meilleur qat, celui

---

<sup>49</sup> L'hôtel loue principalement à l'année à une clientèle d'étudiants étrangers (notamment des Palestiniens d'Arabie Saoudite, qui n'ont pas le droit d'étudier là-bas).

qu'on achète en grande quantité pour un prix modique, au lieu de cette variété hors de prix « qui n'a même pas bon goût... » (celle dont j'ai pris l'habitude en qâtant dans les *diwân*).

Certes, l'appartenance à un réseau communautaire constitue une ressource sociale qui recouvre un certain nombre d'avantages pratiques. Mais on ne peut comprendre l'attachement des hommes de peine à leur identité régionale si on ne perçoit pas les conditions sociales qui font de celle-ci le refuge d'une fierté mise à mal.

D'abord le village est le lieu où l'homme de peine a sa « maison » - *bayt*, qui désigne aussi métaphoriquement le « nom » - en référence à laquelle l'homme de peine se définit, notamment parce qu'il la nourrit en qu'il en défend l'honneur<sup>50</sup>. La vertu des femmes qui restent au village est évidemment une affaire indiscutable (et c'est bien là que réside la provocation du « Mercredi ! », p.75). D'ailleurs on peut entendre les hommes de peine traiter un citadin de *dayûth*, mot qui désigne celui qui a une attitude permissive envers ses femmes. C'est une insulte particulièrement grave, chargée de tout l'antagonisme qui peut exister entre des mondes sociaux opposés<sup>51</sup>, et qui conduit à ce que soit mise en doute l'intégrité des femmes dès lors qu'elle vivent en ville.

Mais l'attachement d'un *shâqî* à son village se comprend également en référence à la situation qu'il vit sur le rond-point. Rester un homme de la campagne, c'est proclamer qu'il demeure quelqu'un, là-bas, et qu'il n'est ici que sur son lieu de travail. Il doit garder en vue qu'il est ici pour gagner de quoi subsister<sup>52</sup> avec ses proches, finalité qui justifie les pires conditions de vie (voir Figure 33). Ainsi paradoxalement, en dépit de toute l'humiliation dont ce mot est

---

<sup>50</sup> Je ne reprend pas l'analyse de « La maison kabyle » de Bourdieu (2000), qui ne s'applique pas seulement aux campagnes Yéménites mais aussi dans une large mesure aux villes. Il faut d'ailleurs relativiser le dénuement qui est celui des hommes de peine sur le rond-point : lorsque Ziad monte à Sanaa, il n'emporte avec lui qu'une pochette avec ses CV et une chemise de rechange ; Waddah, son cousin, vit à Sanaa dans un *dukkân* aussi rudimentaire que ceux des peintres d'al-Baydá. Quelque part, on sent bien que *l'honneur est ailleurs...*

<sup>51</sup> Je le comprends parce que le Duba'î, qui a utilisé le mot devant moi, est manifestement mortifié quand je lui demande de m'en expliquer le sens.

<sup>52</sup> Dès lors qu'il s'agit des hommes de peine, « *Hasala 'alâ luqmat al-'aysh* » est l'expression consacrée, littéralement « *gagner le pain de la vie* » (je préfère réserver le « pain quotidien » pour la traduction plus loin du mot *rizq*, à connotation religieuse). Si cette expression est utilisée aussi systématiquement, c'est qu'elle est dotée d'une tonalité respectueuse qui la dispense de toute condescendance.

synonyme, l'honneur d'un *shâqî* est avant tout de rester *shâqî*, plutôt qu'un « misérable » (*dhâbih*).



**Figure 33** : Ouvriers bâtisseurs de Sabir se couchant sur le trottoir à proximité de l'auvent. L'un d'eux blague : « Bienvenue dans la "Locanda Abu Zfalt" (Locanda de Monsieur Asphalt)... ». Si ces hommes peuvent dormir dehors et accepter d'être photographiés en toute dignité, c'est bien parce qu' « après tout » ils ne sont que sur leur lieu de travail.

Il faut noter l'omniprésence du mot *rizq*, invoqué par les *shuqât* dans toutes les occasions de la vie quotidienne et ponctuant les remarques les plus banales. Le mot désigne « ce qu'il faut pour vivre » et est connoté religieusement puisqu'il est désigné le « pain quotidien », selon la formule retenue dans la Bible, fruit de la miséricorde divine (Dieu est qualifié d'*al-razzâk*, « Source de toute vie »). Désigner systématiquement chaque emploi comme « source de *rizq* », c'est insister sur le rôle de la volonté divine plutôt que sur le jeu de la compétition entre hommes de peine ou sur la toute puissance de l'employeur, manière aussi de ne pas rapporter les conditions de l'exercice du métier à la situation objective du marché.

Il faut avoir à l'esprit ces éléments pour comprendre la portée qu'il y a derrière le mot *dhâbih*, le « misérable » ou le « désespéré », *celui qui est éprouvé par le sort* : lorsque les hommes de peine se désignent collectivement comme *dhabaha* (pl. de *dhabih*), c'est au contraire pour contester le sort qui est le leur, dans une révolte qui a la force du blasphème. L'usage de ce mot est récurrent chez les plus jeunes, notamment parmi les Asbûr, ainsi que les ouvriers âgés dans les situations manifestement les plus terribles.



Lorsque des interlocuteurs (notamment de jeunes Asbûr) s'en prennent à la « situation » ou aux « responsables », on leur oppose tout un ensemble de dictons qui valorisent l'ardeur au travail et condamnent énergiquement toute forme d'invitation au misérabilisme : « *On n'est jamais mieux servi que par soi-même* » ; « *Tiens tes comptes avant d'éplucher ceux des autres...* » Mais pour préserver cette éthique particulière, au sein d'une société urbaine qui fonctionne sur des principes fort différents, il est impératif de maintenir les frontières d'une sociabilité autonome.

Certes, le rythme de vie des ouvriers est calqué sur un rythme de vie rural, où le marché ne se tient que le matin et où l'on a pas l'habitude de sortir « prendre l'air » après la tombée de la nuit. Pourtant on aurait tort d'attribuer la permanence de ce décalage à la force de l'habitude. Si les ouvriers continuent de se coucher à huit heures après des décennies de travail en ville – s'ils persistent à adopter les codes vestimentaires et le port du keffieh de leur région d'origine, c'est avant tout que des conditions économiques et sociales objectives les contraignent à demeurer des ruraux.

Ce n'est donc pas un hasard si c'est du côté de Sabir que l'on trouve des jeunes qui adoptent sur le rond-point une posture différente, qui vont et viennent dans les rues tard le soir et regardent les filles. Parce que le Djebel Sabir est situé aux portes de Taz (voir Figure 8), les Asbûr forment l'essentiel de la population d'origine de Taz et la ville leur est familière.

On le sent bien dans les paroles d'un tailleur de pierre de 40 ans que j'interroge dans la Locanda du Koweït. Il a manifestement des relations en ville puisqu'il y a habité avec femme et enfants de 1988 à 1991, à l'époque où, grâce à des intermédiaires, il avait obtenu un poste dans la société Hail Sayid. Je lui demande s'il connaît des gens au Hawdh, en dehors des ouvriers, et ma question l'embête manifestement. Son explication trahit une rare familiarité avec le mode de vie urbain : « *Non, je ne connais personne, dans les maisons, parmi ceux qui y habitent. Il faut dire que sur le rond-point, tu ne peux pas vraiment savoir si les gens sont du coin ou s'il ne font que passer ; ceux que tu rencontres sont ceux que tu connais. Et puis si je vais au Hawdh et que je vais frapper à une maison, sans être introduit, ça ne se fait pas. Il faut être connu en tant que voisin. Mais moi de toute façon je ne suis pas connu, parce que je suis au Hawdh par intermittence (muwaqqitan).* » Son visage s'est assombri et il s'est tu ;

finalement il enchaîne, significativement, en me demandant si j'ai une adresse postale en France...

### **Ramadan, un carnaval**

En brouillant les frontières des rythmes de vie socialement constitués, le jeûne de Ramadan provoque un climat relatif d'indétermination sociale. Sur les terrasses du rond-point s'assoient à la même table des personnes qui ne se croisent pas d'ordinaire. On ne sait plus où trouver ceux que l'on cherche, victime d'une sorte *d'aphasie sociologique* consécutive au dérèglement temporel.

Mais c'est aussi une période où certaines tendances, peut-être inavouées, peuvent s'exprimer au grand jour : au début de Ramadan, en réinventant son emploi du temps, on peut l'air de rien réinventer ses habitudes et ses fréquentations.

Yazîd est le frère de Ziad, plus jeune que lui d'à peine deux ans. Il appartient lui aussi à cette génération qui doit renoncer à satisfaire les attentes de son milieu : à l'inverse de Nabil, l'aîné de la famille, Yazîd n'obtiendra pas un poste de fonctionnaire grâce aux relations de ses proches. Mais à l'inverse de son frère Ziad, Yazîd n'a pas réussi dans les études et n'a pas pu se réfugier dans un statut d'étudiant « à perpétuité ». Au contraire Yazîd est sorti de son milieu en partant à Aden, où il a travaillé dans une *bûfya*. Maintenant qu'il est de retour à Taz, il prend des petits boulots de peintre ou d'électricien. Il fait aussi de la mécanique sur les voitures des notables de son quartier, qui peuvent le trouver devant chez lui, assis dans la rue. Mais Yazîd n'hésite pas non plus à utiliser la pièce de Ziad comme atelier : c'est là qu'il stocke ses outils et qu'il vient les chercher tout au long de l'après-midi, faisant sans cesse irruption dans le cérémonial du *mamlaka*.

En cette période où Ziad est affaibli et sombre, après plusieurs mois de chômage, son petit frère ne craint pas de revendiquer une conception concurrente du leadership et d'affirmer à qui veut l'entendre que le véritable *za'îm* est celui qui aide ses amis à s'en sortir. Au sein du quartier, il est celui qui encourage les jeunes à travailler par eux-même sans attendre passivement que leur situation s'améliore. Profitant de Ramadan, il organise avec eux une vente de jus de citron sur les bords du rond-point. « *Tu as vu, me dit-il, aujourd'hui moi aussi je suis un shâqî !* »



**Figure 34** : Pour Ramadan, Yazîd et les jeunes du quartier de Ziad organisent une vente de jus de citron bien improbable sur les bords du rond-point.

Parce qu'il brouille les frontières entre les milieux, Ramadan rend possible une exploration du social, à la faveur de ce qui peut passer pour un simple travestissement sociologique. Du reste la fête joue aussi ce rôle dans l'enquête : c'est dans l'excitation générale, au terme d'une première nuit de veille, que j'irai finalement me coucher dans la Locanda du Koweït.

Du côté des ouvriers, la période de Ramadan est souvent une période chômée où l'on préfère rentrer au village. Il faut dire que la désorganisation du rythme de vie rend plus difficile à tenir la discipline quotidienne qui oblige chaque jour à être sur le rond-point à l'aube, sans parler de la faim qui rend pénible le travail manuel, malgré la hausse des paies et les horaires aménagés. Mohammed Ali (dont on verra la situation plus loin) me confie sa lassitude : « *Ce n'est pas une période pour être sur le rond-point...* ». Pour ceux qui ne sont pas assez fermement ancrés dans leur condition d'homme de peine, Ramadan est un moment où l'on risque de se laisser aller, pour finalement ne se lever qu'au coucher du soleil comme les plus indolents...

Aussi face à ces dérives, il arrive que les pairs leur signifient des rappels à l'ordre : en ce premier jour de Ramadan les jeunes Asbûr, aux côtés desquels je dors, sont les seuls dans la *locanda* à ne pas se lever lorsque le muezzin appelle à la première prière de midi. Avant de s'agenouiller le patron constate, sévère : « - *De toute manière ils peuvent bien jeûner pour Ramadan : s'ils ne font pas les prières, ça ne compte pas !* »

### 3. Dans la force de l'âge

Avant de considérer le groupe des Asbûr dans sa spécificité, il me semble utile de rapporter une anecdote qui éclaire un peu les conditions de l'emploi de ces jeunes ouvriers non spécialisés (*shâqî 'âm*), qui accomplissent des tâches très diverses. Contrairement aux ouvriers spécialisés (*mu'allim*), pour lesquels il existe des tarifs fixes (par exemple des prix au mètre carré de carrelage, selon le type de carrelage), leurs conditions de travail se négocient au cas par cas.

#### 3.1 Un contentieux

Voici l'exemple d'un conflit au travail auquel j'assiste car il a lieu sur le rond-point même. C'est au cours de Ramadan : al-Ga'shânî, le patron du restaurant attendant à l'auvent, y fait des travaux pendant la journée. Tard le soir les travaux sont presque terminés et il embauche un jeune Qubbâtî d'une vingtaine d'années pour débarrasser les gravats. Au petit matin (le jeûne a déjà commencé), je le vois charger des brouettes qu'il emporte à 200 mètres de là, dans un éboulis à proximité d'une benne à ordures, sous la surveillance du patron. Le soir, je vois le jeune homme revenir faire un scandale : « *J'ai travaillé jusqu'à midi pour 2000 (10 €) et il ne m'a payé que 1000. Et ce maudit nègre qui s'en est mêlé... Il lui a dit de ne pas me payer...* » Hamûd et Fahd viennent s'impliquer aussi dans l'affaire ; avec le patron du restaurant, ils déboutent le jeune homme qui finit par s'éloigner, dépité.

Je demande à Mohammed Ali de revenir sur l'incident pour m'en expliquer les détails.

*« Ils se sont mis d'accord sur 2000, pour casser les gravas et les transporter dans un camion à la charge du shâqî. Le camion, il faut aller le louer dans un bureau à Hawbân<sup>53</sup> et ça coûte 1000, voire 1500 rials. Normalement ce travail vaut 6000 ! Donc le camion n'est pas venu et le shâqî a déposé les gravats plus haut, vers la benne à ordures, mais le patron était là... Ensuite la Municipalité est venue et a donné au Ga'shânî une amende de 500 rials. Le patron était furieux, il a dit qu'il enlèverait les 500 rials sur le salaire. En plus il ne lui donnait que 1000 et disait qu'il aurait les 500 restants lorsqu'il aurait terminé le travail. Du coup il y a eu conflit et le shâqî est descendu au poste de police, où on lui a simplement donné une convocation pour le Ga'shânî. Evidemment il n'y est pas allé... »*

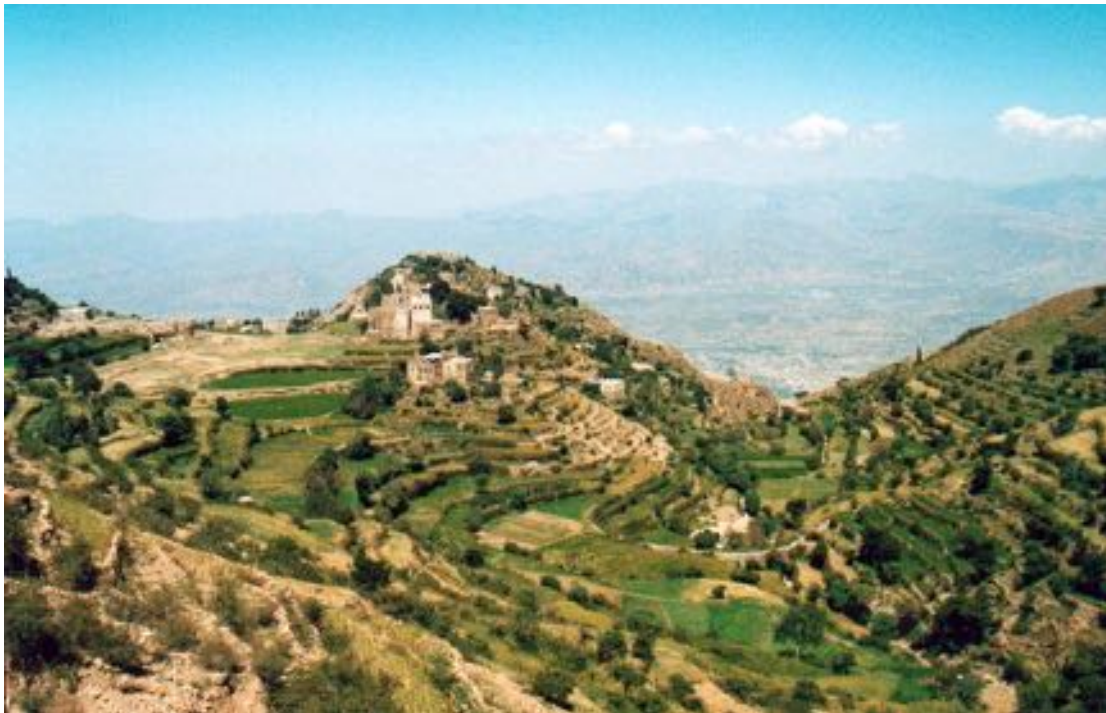
---

<sup>53</sup> Hawbân désigne le bas de la ville, dans la plaine, la partie la plus récemment construite.

*C'est moi qui ait réglé le problème entre eux parce qu'à la base c'est moi qui devait faire le travail : le Ga'shânî m'avait demandé la veille mais quand il est venu je n'étais pas là. Alors il a demandé aux autres, il y a eu une foule de candidats et il a pu imposer son prix. Moi quand je suis arrivé, j'ai vu le Qubbâtî qui avait été embauché et je lui ai dit que 2000 ce n'était pas suffisant, que s'il exigeait un prix plus élevé, on travaillerait ensemble. Il m'a envoyé ballader (qâl tuzz)... Bref, il m'a pris ma place, mais je ne lui en veux pas parce que j'ai vu qu'il était désespéré (dhabhân) et qu'il voulait travailler.*

*Mais c'est lui qui est en tort car il a mal fait le travail. Al-Dubâ'î disait au patron de ne pas même lui donner un sou ; au fond il était vexé que le Ga'shânî ne l'ait pas fait travailler lui. Il l'a aussi encouragé à aller à la police... Mais si le Ga'shânî allait à la police, le jeune allait se faire méchamment corriger ! (bayata'addab) Il serait allé en prison, alors le Ga'shânî a dit : « Non, c'est un pauvre bougre...(maskîn) » et il n'est pas allé à la police. Parce qu'à la police de toute façon, le Ga'shânî a de quoi payer donc c'est l'autre qui ira en prison. Et puis aussi c'est le jeune qui est en tort... Le Ga'shânî l'a utilisé, mais c'est lui qui est en tort.*

### **3.2 Les Asbûr, ou la révolte de l'arrière-pays**



**Figure 35** : le Djebel Saber (3000m.), au dessus de Taz.

Lors des premières matinées d'enquête au sein des hommes de peine, parmi ceux que j'interrogeais, les jeunes étaient des lycéens venus pour l'été travailler avec leur père, qui

l'après-midi découvraient la ville en faisant du « tourisme » dans les rues commerçantes du centre-ville. Ils se pressaient pour répondre à mes questions sur leur mode de vie et leur origine sociale, consciencieusement, à la manière d'un exercice scolaire. Il y avait aussi de jeunes Baydânîn, plus effacés, récemment débarqués du village et déjà incorporés dans le *dukkân* de leurs aînés. Par contre je n'ai pris note d'aucun contact avec des jeunes de la bande des Asbûr. S'ils étaient présents, ils se tenaient sans doute à distance de cette agitation un peu vaine qui ne déboucherait de toute façon sur aucun emploi.

Jamais les Asbûr ne m'ont vu comme une opportunité de s'exprimer, jamais ils n'ont été sensibles au fait que je m'intéresse à leur sort et n'ont voulu « témoigner ». Si par la suite ils sont devenus des alliés dans l'enquête, c'est sans doute qu'en restant sur le rond-point j'en devenais à leurs yeux une partie, et donc aussi un terrain potentiel d'appropriation. Ma détermination à résider parmi les *shuqât* a rencontré leur propension générale à s'affirmer dans l'espace public : ils ont été les premiers à accepter des dons de qat et des invitations au restaurant, avec les conséquences que l'on a vu (voir la partie « L'ordre des choses »).

Asbûr n'est que le pluriel de Sabrî, les habitants du Djebel Sabir, qui sont nombreux à Taz. Pourtant sur le rond-point le mot prend un sens particulier : il désigne un sous-groupe de *shuqât*, une « bande » d'une quinzaine de jeunes ouvriers âgés de 22 à 28 ans, à l'exclusion des autres ouvriers plus âgés de Sabir. Ces jeunes se distinguent du reste des ouvriers par de nombreux aspects, qui ont trait à la fois à la stratégie professionnelle qu'il mettent en oeuvre sur le rond-point et à la posture qu'ils adoptent dans l'espace public.

Les Asbûr forment le groupe constitué le plus important du rond-point. Ils se postent souvent en bande sur un trottoir, sous la forme d'un attroupement imposant. On en voit une bonne partie sur Figure 25, sous la margelle sur laquelle s'installe le Duba'î, adoptant pour mâcher le qat une tenue ostensiblement décontractée malgré le fait qu'ils sont assis sur un éboulis, installés avec une pierre en dessous des fesses qui leur permet de se maintenir sur la pente. Les Asbûr ne vont pas quémander de cartons auprès des commerçants : ils ramassent ceux qui se trouvent déjà à terre, au besoin en les décortiquant pour s'asseoir sur une surface propre. Ils sont particulièrement inventifs quant à la manière de se ménager une posture confortable (Figure 36).





**Figure 36** : Abd al-Kâfi, qui fait partie de la bande des Asbûr, mâche le qat sous l'auvent, confortablement installés sur des cartons.

D'une manière générale les Asbûr jouissent d'une visibilité particulière car ils se tiennent sur le rond-point à toute heure du jour et de la nuit. S'il sont souvent présent à l'aube, avec la masse des *shuqât*, ils restent également tout l'après-midi sur le rond-point et même le soir jusqu'à une heure tardive, rarement à moins de 4 ou 5 d'entre eux. Ils ont pour la plupart un statut d'ouvrier « généraliste » (*'âmil 'âmm*), c'est-à-dire non encore spécialisé dans un domaine.

Lorsqu'ils trouvent un employeur au petit matin, c'est généralement pour une journée ou une demi-journée de travail peu qualifié, comme détruire un mur, faire sauter un carrelage ou creuser une tranchée. Ils se trouvent alors en compétition avec l'ensemble des ouvriers. Lorsque l'employeur se retrouve entouré d'une foule de candidats, ce sont souvent eux qui sortent vainqueurs de la mêlée car leur forme physique apparente les favorise aux dépens des vieux ouvriers usés par le travail.

Mais si les Asbûr se tiennent à toute heure sur le rond-point, c'est qu'ils visent aussi toutes sortes de petites tâches rapides, du travail pour deux ou trois heures, souvent éprouvant. Ce genre de travail est souvent mieux rémunéré, ils reçoivent parfois le salaire d'une journée en quelques heures. On les sollicite à toute heure du jour et de la nuit pour décharger un camion, débarrasser des sacs de gravats ou vider un débarras. L'embauche peut alors se faire beaucoup

plus rapidement : l'employeur passe avec un pick-up, hèle les jeunes sans même descendre ; quelques secondes plus tard ils ont grimpé à l'arrière et la voiture disparaît.

Cette stratégie va de pair avec une éthique particulière qui se définit par contraste avec l'éthique dominante des hommes de peine. Les Asbûr font peu référence au *rizq*, au fruit de la miséricorde divine : ils ont plutôt confiance en leur rapidité de réaction au moment crucial. A peine ont-ils aperçu l'employeur qu'ils ont déjà attrapé leur qat et enfilé leurs « tongues » pour se ruer auprès de lui. Ils tirent un certain orgueil de ce talent, de leur chance à toute épreuve, ce qui les conduit à revendiquer une posture différente par rapport au travail : ils manifestent volontiers un certain dédain pour « le travail de *shâqî* », synonyme à leurs yeux d'exploitation et de peine. Mais cette attitude orgueilleuse ne rencontre que l'indifférence des autres hommes de peine. Un jour où nous sommes sous l'auvent, Nagib me présente un ouvrier et me fait écrire sur mon carnet de terrain sous son nom : « *Il mange de la purée et des croûtes de pain* ('asîd wa kudam)... » L'ouvrier en question proteste et refuse que j'écrive puis me dicte : « *Il n'y a de succès que grâce à Dieu.* » Les jeunes Asbûr se taisent, tandis que les plus vieux s'exclament : « - *Ça, c'est bien dit !* »

### **3.3 Nagib et Mâ'ir, des charismes complémentaires**

Nagib est sans doute le personnage le plus décalé du groupe, à la fois orgueilleux et imprévisible, drôle et intransigent. Les autres le qualifient de « sonné (*mahzûz*) » ou encore de « *fracassé* (*kharbân*) », mais il jouit néanmoins auprès d'eux d'un certain charisme. Nagib est bon comédien : avec sa voix rauque et le regard perçant de ses yeux écarquillés, on ne sait s'il est véritablement marqué par l'alcool ou par la folie ; Mais il pousse toujours plus loin l'audace et la grandiloquence de son personnage.

Nagib refuse souvent d'effectuer un travail trop pénible ou pour un salaire qui n'est pas assez élevé ; il laisse alors l'employeur en plan, l'insulte et ne manque pas de s'en vanter une fois revenu sur le rond-point : « *Moi je refuse... Je suis libre, moi !* ». Il dit sa haine du régime et de son président avec une hargne qui tire à la bouffonnerie. Un soir sur le rond-point, il mime une large courbette sur le passage d'une Toyota tout-terrain et déclame : « *Bienvenue Monsieur l'honorable Maréchal-Président de la république du Yémen !* » Nagib se distingue par un mépris généralisé pour toute forme compromise de pauvreté ; il l'exprime par une interjection longue et gutturale qu'il adresse collectivement, par exemple, à la foule

hétéroclite qui se masse lors de l'inauguration d'un restaurant pour profiter du repas distribué gratuitement : « - *Gû'* ! », littéralement « - (de la) Faim ! »<sup>54</sup>.

Mais sur le marché du travail, lorsque se présente un employeur, Nagib se révèle doté d'une remarquable capacité à s'imposer comme interlocuteur : voyant l'employeur indécis, désarmé devant la foule des ouvriers qui se proposent et veulent attirer son attention, Nagib sait être celui que l'employeur regardera dans les yeux, qui saura mettre la main sur son épaule au bon moment, lui demander avec la bonne intonation combien il veut d'ouvriers. C'est alors lui qui se trouve mandaté pour composer l'équipe qui sera embauchée. Il choisit alors un ou deux Asbûr, un jeune d'une autre région, ainsi qu'un ou deux ouvriers fatigués et marqués par le besoin.

Si Nagib est une figure marquante au sein du groupe, les autres ne le suivent pas dans cette marginalité extrême. Les Asbûr partagent largement certaines valeurs dominantes du milieu des hommes de peine, et parmi tous c'est le grand-frère de Nagib, Mâ'ir<sup>55</sup>, qui l'illustre le mieux (4<sup>ième</sup> en partant de la droite sur la Figure 25). Mâ'ir, qui est également l'aîné du groupe, est ouvrier qualifié en construction. Il rit peu, parle peu, et porte avec lui une forme concurrente et plus répandue de charisme : celle de l'homme d'honneur. Pas même âgé de 30 ans, il est un peu le patriarche du groupe, mais aussi celui qui s'inscrit le plus dans les critères reconnus de fierté professionnelle. Il s'efforce de participer aux dominos et dort dans une *locanda* plus fréquentée par des ouvriers qualifiés que la Locanda du Koweït, dévolue aux gens de Sabir. Avec Abd al-Kâfî (Figure 36), qui se prétend lui aussi carreleur qualifié, il s'installe souvent pour qater devant la boutique de matériaux.

Quand Mâ'ir et Abd al-Kâfî refusent un travail, c'est toujours avec la même fierté, mais c'est au nom de leur qualification : « Il voulait un *shâqî* mais je suis qualifié, moi... »

Toutefois au sein du groupe, la posture de Mâ'ir est aussi extrême que celle de Nagib. Le reste du groupe se situe entre ces deux pôles. Dans leurs pratiques, les Asbûr se distinguent finalement peu du reste des shuqât ; c'est la fierté revendiquée de leur posture qui diffère profondément.

---

<sup>54</sup> Dans l'usage plus général, « affamé » est une insulte qui s'applique à une personne avare.

<sup>55</sup> « Ma'ir » est un surnom dont je ne suis pas sûr du sens. Le dictionnaire (Larousse) donne à la racine le sens d'être chauve mais aussi au figuré le sens d'être « fauché ».

Lors de notre première rencontre, Siddîq, un autre Asbûr, m'explique : « *Nous, ce qu'on veut, c'est de l'argent ! On veut des "bons plans" !* ». Les « bons plans », c'est l'argent facile ; le terme utilisé est 'aratât, pluriel de 'arta, qui désigne tout bénéfice à peu de frais : un produit acheté pour un prix dérisoire, mais aussi un salaire obtenu sans trop d'effort<sup>56</sup>. Par exemple, Mohammed Ali doit un jour attaquer une dalle de béton au marteau-piqueur pendant toute une après-midi pour un salaire de 5000 rials (25 €), soit 6 fois le salaire journalier. Si le salaire est élevé, le travail est aussi particulièrement éprouvant, de l'aveu même de Mohammed Ali. Le fait de qualifier ou pas ce genre de travail de « bon plan » apparaît en dernière analyse assez arbitraire. Plus que véritablement une question d'argent, c'est une question de posture adoptée : une posture allergique à toute forme de misérabilisme et une opposition, latente ou délibérément frontale, au monde citadin.

S'ils ne s'abaissent jamais à se déclarer personnellement « désespérés », les Asbûr se désignent comme faisant partie des *dhabaha*, des « misérables », comme désignation alternative du collectif des *shuqât*. Au cours de nos discussions, ils mettent toujours la situation actuelle sur le compte des classes dirigeantes corrompues, des fonctionnaires et des employés (*muwazzafîn*) égoïstes. La société urbaine dans son ensemble est identifiée au système politique<sup>57</sup> dont ils sont les « laissés pour compte » (*mudbarîn*). Néanmoins ces positions politiques ne sont pas très élaborées et ne font pas l'objet de prise de parole spontanée. Plus significative est la manière dont Siddîq se positionne par rapport à l'école lorsque je lui demande quel est son niveau d'étude : « *Moi, j'ai fait l'école de mes fesses... (madrassat qafâliya)* ».

En dépit de ces différences radicales de positionnement, il n'y a pas d'antagonisme marqué entre les Asbûr et la plupart des *shuqât*, même s'il arrive que leur posture irrite des ouvriers plus âgés qui les traitent de « malotrus » (*insân sayi'*). Quelques jeunes ouvriers des régions environnantes de Tazé tiennent tête à Nagib devant moi, m'expliquant par exemple : « *Ce genre de gens vendraient leur pays pour un rial...* ».

---

<sup>56</sup> Lorsque les jeunes commerçants disaient de moi que j'étais un 'arta, c'est-à-dire en l'occurrence quelqu'un dont on abuse facilement, c'était pour signifier qu'à leurs yeux Ziad et ses amis ne me fréquentaient que pour m'arnaquer.

<sup>57</sup> Un jour où nous discutons des rumeurs qui circulent sur le rond-point à mon propos, notamment selon lesquelles je serais un espion venu à des fins politiques, Siddîq remarque : « De toute façon, si tu faisais de la politique, ils t'auraient attrapé depuis longtemps... ».

Par contre le conflit est ouvert entre eux et les porteurs. Il semble même que des affrontements violents les aient opposés, conduisant Hamûd et quelques Asbûr à fuir momentanément le rond-point (voir aussi le conflit qui les a opposés aux jeunes du quartier de Ziad, page 50). Moncef est un jeune citoyen du quartier de Ziad qui est très présent sur le rond-point (il est dans une situation très similaire à celle de Fahd). Les seuls ouvriers qu'il connaît et auxquels il me recommande sont des porteurs, tels Hamûd et le Duba'î. Voici en quels termes il qualifie les Asbûr : « *Il y a des shuqât qui s'en remettent à Dieu (tâlib Allah) ; il y en a d'autres qui font des problèmes. Ils se font embaucher et ne finissent pas leur travail... Ils volent dans les maisons... Quand les gens viennent pour donner du travail, il causent des bousculades et ils ne laissent pas travailler ceux qui veulent travailler.* »

De leur côté, les Asbûr vouent également aux porteurs une antipathie profonde. Mâ'ir méprise franchement le Duba'î pour sa lâcheté et il reproche à Hamûd de « crâner ». Mohammed Ali m'explique : « *Il se permet de faire la loi, comme si les affaires étaient tout entières entre ses mains, tu vois...* » Et il conclut : « *Ils se donne des airs de Sanaani... (iaj'al nafsahu San'ânî)* »

### **3.4 L'endurance des Asbûr**

La posture adoptée par les Asbûr sur le rond-point est inconcevable sans l'extrême proximité sociologique de la ville qui est celle des ressortissants de Djebel Sabir. Celle-ci se traduit chez eux par une grande familiarité des codes et du mode de vie urbains, qui leur donne accès aux comportements les plus légitimes. Les Asbûr n'ont absolument aucun scrupule à s'aventurer dans le quartier de Ziad, un matin où nous cherchons un endroit tranquille pour faire un entretien (contrairement aux autres journaliers pour qui c'était « interdit »...). On le voit bien aussi dans la relative aisance dont ils font preuve face aux jeunes commerçants : bien qu'ils ne se connaissent pas, il arrive à Abd al-Kâfî de se joindre à nous lorsqu'il me croise sur les marches devant les boutiques. Enfin, sur le marché du travail, les Asbûr savent mieux que les autres emporter l'adhésion de l'employeur parce qu'ils maîtrisent largement ses codes de son univers de référence.

Cette aisance, qui est indissociable d'une grande légitimité, les conduit à revendiquer une certaine visibilité dans l'espace public, à s'appropriier l'espace du rond-point : à la tombée de la nuit, ils se postent au bord de la route, adossés contre un mur ou assis sur un trottoir, et observent le spectacle de la foule à la manière des citoyens. Ils s'amusent à interpeller les chauffeurs de bus, sifflent au passage des mariages, et commentent la silhouette des femmes voilées qui traversent la rue. D'ailleurs ils se traitent sans cesse les uns les autres de

« mateur » (*murakkin*, littéralement celui qui reste au coin de la rue) ou encore de « tombeur » (*mugallis*, littéralement celui (les) « assoit »). L'un d'entre eux, Walîd, dont on raille le penchant au romantisme, est aussi un mélomane et s'absente parfois pour aller écouter un concert dans une salle associative voisine...

Ces jeunes Asbûr devaient-ils se retrouver sur ce rond-point ? A part pour le cas de Mohammed Ali, je dispose de peu d'informations. Tous sont nés au village, d'un père qu'ils déclarent paysan ou travailleur émigré, ce qui ne dit à peu près rien sur l'étendue des ressources sociales dont leur famille dispose. Ils sont tous nés au village mais évoquent très souvent des oncles et des tantes dispersés dans la ville : l'un à l'hôpital de la Révolution, l'autre fonctionnaire de la Mairie, etc. Pourquoi, avec ces relations, ces jeunes ruraux n'ont-ils pas pu trouver un travail moins pénible au moment de leur arrivée en ville ? Est-ce à la suite de ruptures avec le milieu familial et ses ressources ? Cela expliquerait leur réticence à en parler, pourtant les Asbûr sont rarement isolés et viennent plutôt sur le rond-point entre cousins. Ces jeunes, qui ont manifestement été en échec scolaire, font-ils les frais de la lente décrépitude économique de Taz ? Sans doute est-ce un peu tout cela, indissociablement, mais il faudra comprendre dans une prochaine enquête les circonstances précises, dans une région aussi riche que le Djebel Sabir, qui ont poussé cette jeunesse sur les bords du rond-point.

Quoi qu'il en soit, la rage qui est la leur sur le rond-point prend sans-doute sa source dans le fait qu'en toute logique, ils ne devraient pas se trouver là. C'est parce que leur trajectoire est à contre-sens de l'histoire sociale de leur région qu'ils ne peuvent simplement se résigner à leur condition et qu'ils inventent des formes concurrentes de dignité.

- « *Ça ne va pas... Cette fûta que tu portes, ça ne va pas du tout ! C'est un truc de vieux, pour dormir, ça... Demain on va t'acheter un mawwâz.* »

Le lendemain, je reviens voir Siddîq en ayant troqué ma *fûta* pour un *mawwâz* ; il commente :

- « *Ah, voilà, c'est mieux... Mais porte le plus haut.* »
- « *Pourquoi ?* »
- « *Parce que tu es un homme !* »

La futa qui paraît complètement « ringarde » à Siddîq est une sorte de pagne cousu aux deux extrémités, répandu dans tout l'Océan indien et introduit par les Adénites. Il préfère le *mawwâz*, un pagne simple qu'on porte dans les campagnes. Encore faut-il le porter bien haut, juste en dessous des genoux, pour se donner l'allure un peu « guerrière » dès jeunes citadins

qui savent se faire respecter<sup>58</sup>. Les Asbûr m'ont aussi appris leur manière bien spécifique de porter le keffieh - qui du reste n'a rien de sabrî - comme un bandeau sur l'arrière du crâne...

Je revenais ainsi paré dans le quartier de Ziad, attendant leurs réactions :

- « *Tu as l'air d'un shâqî sur le rond-point !* », disait l'un...
- « *Mais tu es devenu une racaille ?!* ('irbîd) », disait l'autre...

Il fallait donc bien que les Asbûr me donnent une place, m'introduisent à leurs propres codes, s'approprient même l'ethnologue, avec mon consentement, en l'habillant à leurs couleurs. Car sinon Hamûd, Fahd, al-Ânisî, seraient-ils jamais entrés en scène ? Qu'aurais-je fait, autrement, des témoignages apaisés et soumis des ouvriers de la Tihâma ? Qu'aurais-je fait des larges sourires du Duba'î ? Qu'aurais-je compris du monde des hommes de peine, ou simplement *vu*, sans la présence de ces quelques jeunes Asbûr, sans l'alchimie si particulière de leur groupe ?

Et finalement ais-je bien compris cette alchimie ? Qu'est-ce qui permet aux jeunes Asbûr, si familiers de la ville et de sa relative douceur de vivre, de rester sur le rond-point et d'accomplir leurs tâches d'hommes de peine ? Comment comprendre que l'appartenance au collectif des hommes de peine devienne pour eux une condition revendiquée ? Certes, cette condition alimente une forme de conscience politique, mais on aurait tort de penser qu'à elle seule elle peut donner sens à leur situation. En outre on a vu qu'à l'inverse, les Asbûr se distinguent par leur ironie constante, par leur manière de rire des conditions éprouvantes qui sont les leurs. Ils glorifient notamment l'argent facile, au vu et au su des citadins et des porteurs, manière de se démarquer de l'image d'aliénation et de faiblesse qui est attachée au collectif. N'est-ce donc pas précisément dans la négation de la rudesse du travail que réside le « charisme de groupe » qui soude les Asbûr ?

Paradoxalement je n'ai jamais été confronté à ces questions, tout le temps que je passais à leurs côtés, ni même alors que je m'amusais, non sans une certaine candeur, à porter leurs habits. Les Asbûr faisaient si bien illusion - en l'occurrence pour montrer que, eux aussi, ils pouvaient prendre l'ethnologue par l'épaule...

---

<sup>58</sup> On observe chez les Asbûr la même manière de sans cesse se « taxer » les uns les autres, forme de sociabilité qu'on observait déjà chez la bande de Ziad : « *Donne-moi 50 rials, que je m'achète de quoi qater !* » et l'on répond : « *Je te jure, j'ai gagné à peine de quoi manger !* (Wallah 'shtaghalt bi-haqq al-akl !) »



Et néanmoins au moment de l'écriture, lorsqu'il faut faire l'effort d'explicitier une vision du monde à partir d'anecdotes disparates, certaines de leur remarques me renvoient par leur étrangeté à la distance qui nous sépareit.

Une après-midi où nous sommes assis sous l'auvent, un vieil homme s'approche, voûté et les traits brouillés par la fatigue, avec une pioche sur l'épaule. Arrivé à quelques mètres de nous, il se décharge de son outil qui semblait lui peser comme une tonne et s'écroule assis par terre, manifestement épuisé. « *Celui-là, il arrive directement de l'aéroport international de Sanaa !* »<sup>59</sup> commente Mohammed Ali, provoquant les éclats de rire de tous.

### **Epilogue : Mohammed Ali, un informateur silencieux**

Dans la manière dont il relate l'incident entre le jeune Qubbâtî et le patron du restaurant Ga'shânî (p.86), on aura peut-être perçu la posture remarquablement distanciée qui est celle de Mohammed Ali : loin de rejeter tous les torts sur l'employeur, il m'explique de manière fine pourquoi celui-ci est dans son bon droit, et surtout comment le jeu de la concurrence et l'empressement du jeune ouvrier ont finalement piégé celui-ci.

En restant aux côtés de Mohammed Ali et des jeunes Asbûr, il apparaît de plus en plus clairement à quel point celui-ci est en décalage par rapport à ceux-là. Abd al-Kâfî par exemple, qui passe aussi beaucoup de temps avec moi, est jovial et insouciant ; il est fasciné par la ville autant que par cette rencontre improbable avec le Français de passage. Mohammed Ali est beaucoup plus effacé et n'a pas à mon égard la curiosité d'Abd al-Kâfî : il reste simplement à mes côtés pendant que je fais des entretiens. Il semble que ce qui l'intéresse, beaucoup plus que de me questionner sur mon pays d'origine, c'est de suivre la progression de mon enquête et l'évolution du regard que je porte sur la situation.

D'autres indices plus tangibles trahissent la distance sociologique qui le sépare des Asbûr, notamment sa maîtrise de l'orthographe, qui se manifeste par exemple lorsque 'Abd al-Kâfî se met à m'écrire un poème dans mon carnet de notes. Mais là aussi, sa posture est étrange : il relève une faute, la corrige, une deuxième éventuellement, puis préfère se taire, comme pour ne pas marquer sa différence.

Jusque là je crois que Mohammed Ali est le frère de Siddîq, comme lui fils d'agriculteur, conformément à la version que le second me donne, en sa présence, lors de notre première

---

<sup>59</sup> Il faut peut-être entendre une référence au retour d'Arabie Saoudite des immigrés qui y font clandestinement des séjours de quelques mois. Lorsqu'ils sont arrêtés, ils sont regroupés par nationalité dans des hangars gigantesques, où ils restent assis pendant plusieurs jours, avant d'être expulsés dans des avions affrétés par des organisations caritatives (témoignage d'un peintre Baydânî).

rencontre. Mais au fil des incidents qui les opposent aux porteurs et aux citadins, la spécificité de Mohammed Ali au sein des Asbûr devient plus évidente encore.

Après le scandale causé au restaurant par Fahd et Hamûd, il oscille entre deux positions contradictoires avec beaucoup d'ambivalence : dans un premier temps, il me tient un discours très dur : « *De toute façon dans ce quartier, ce sont tous des voleurs ! Tous ! Ils volent le pays ! C'est tout ce que je voulais te dire.* » Mais par la suite, il m'explique que Fahd a seulement voulu me protéger, qu'il est au fond quelqu'un de bien. Ce jour-là nous sommes assis sous l'auvent et en face de nous se tient Hamûd, comme à l'habitude, accompagné sur la margelle d'un citadin qui trouve manifestement insultant que je reste sur le rond-point au lieu d'aller qater chez lui<sup>60</sup>. Mohammed Ali me dit qu'il ne veut pas me retenir, que peut-être je devrais aller qater là-bas. Il est manifestement ébranlé par l'incident qui a eu lieu un peu plus tôt - à l'inverse de son camarade qui a simplement déguerpi sans même chercher à se défendre et que je ne reverrai pas. Quelques jours plus tard, il revient encore sur l'incident et remarque avec une étrange distance, comme *a posteriori* : « *C'était vraiment une situation très embarrassante...* »

Je finis donc par lui faire part de mes remarques sur son caractère singulier au sein des Asbûr. Il a déjà oublié la version que m'a donnée Siddîq et il répond : « *Bien sûr ! C'est parce qu'ils ont grandi à la campagne, alors que moi j'ai grandi en ville...* »

En réalité, le père de Mohammed Ali est haut fonctionnaire et son grand-père, conformément au schéma classique, était ouvrier à Aden dans les années 1950. Fils d'un cheikh de Sabir, il fut le seul de ses 9 frères à quitter son village, travailla sur des bateaux qui l'emmenèrent notamment en France et en Angleterre, puis se maria à Aden. Au moment de la révolution de 1962, il revint à Taz, à proximité de sa région natale, et conduisit un « Peugeot » entre Taz et Aden. Ses quatre fils ont donc fait des études supérieures : l'aîné est aujourd'hui fonctionnaire des Renseignements à Sanaa ; le second est procureur à Taz ; le troisième (aujourd'hui décédé) possédait un magasin de voiture et un immeuble à Taz ; son père, enfin, est directeur de l'Hôtel des Finances de Taz en 1988, de Sanaa ensuite, et plus récemment de Saada<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Ce propriétaire d'une maison voisine insiste depuis plusieurs jours pour que je vienne chez lui mâcher le qat : j'ai beau lui expliquer que je dois rester pour mon enquête, il n'en démord pas et va même jusqu'à me sermonner d'un ton extrêmement autoritaire...

<sup>61</sup> Principale ville des hauts plateaux au Nord de Sanaa.

Pour comprendre la situation actuelle de Mohammed Ali, il faut remonter au premier mariage de son père, dans les années 1970. Son arrière-grand-père vient alors de décéder et les frères de son grand-père, qui sont restés au village, contestent ses droits à conserver une part des terres. Pour garder des liens au village, il marie son dernier fils à la fille de l'un de ceux-ci, récemment veuve d'un premier mariage avec un autre de ses cousins. Le mariage est un échec, si bien que l'épouse restera vivre à la campagne dans la maison du grand-père, tandis que le père de Mohammed Ali résidera en ville, où il se remariera. Mais Mohammed Ali est son premier fils et il veut l'éduquer ; il le prend donc à l'âge de cinq ans avec lui en ville où il sera élevé par sa grand-mère paternelle (l'Adénite), qui le gâte durant toute sa petite enfance. Mais l'adolescence de Mohammed Ali est plus difficile : il ne s'entend pas avec ses belles-mères successives (un mariage infructueux avec une autre femme du village, puis une femme de la région de Taez, et enfin une de Sanaa) ; Mohammed Ali rêve de retrouver sa mère et ses petits frères qui, eux, grandissent au village. A 16 ans, il décide de partir y vivre : *« Pendant mon enfance, quand j'y allais pour de courtes périodes, je m'y sentais vraiment bien là-bas. Mais quand j'y ai vécu, en fait j'y étais très mal... »* Son père l'encourage à revenir à Taez pour finir sa scolarité, ce qu'il fait après une année passée auprès de sa mère. Sa tante paternelle, professeur d'école à Taez, le soutient et le fait travailler : *« Tu me parlais de Ziad... Eh bien moi aussi c'était pareil, j'étais toujours premier, ou au moins dans les premiers... »* Il termine en 1999 et six mois plus tard son père lui trouve un poste de fonctionnaire contractuel pour le Ministère des Finances à Saada. Mohammed Ali est assuré d'occuper un poste fixe à la sortie de ce premier emploi. Mais avant-même que son contrat arrive à terme, il se fâche avec son père et retourne à Taez : il veut essayer à nouveau de s'installer au village et rompt tout contact avec sa famille paternelle. *« C'est pour ça que là je suis tout seul : je me suis brouillé avec tout le monde, avec mes cousins, tous. Je ne veux plus les voir, même s'ils ont tous de bons postes et qu'ils pourraient m'aider... »*

*« Je te raconte tout ça mais tu vois, maintenant, je me demande toujours pourquoi mon père m'a pris en ville. Je ne comprends pas pourquoi il m'a enlevé du village. Parce qu'à présent je suis un homme détruit (insân muhattam) : je voudrais vivre à la campagne mais je ne peux pas, et je ne peux pas non plus vivre en ville à cause de ma belle-mère. A la campagne, je n'y suis pas bien... Alors que si j'avais été élevé là-bas, je serais comme mes frères. Il n'y aurait pas de problème, ça serait naturel pour moi... »*

## Conclusion : réflexivité et réflexion socio-historique

Cette étude n'a pu aboutir que par un renoncement. Le projet original était de montrer comment on peut, à partir des différents points de vue sur un même lieu, remonter à des positions dans l'espace social ; il s'agissait de montrer que tout cela « faisait système ». Mais il n'a été possible de commencer à écrire qu'avec en tête un projet moins ambitieux, moins systématique, et plus littéraire : on allait montrer à quel point un même lieu, une même foule, pouvait changer d'aspect à mesure qu'on progresse dans la société. C'était donc un repli sur une posture d'observation plus naïve, un peu le conte initiatique d'un héros-ethnologue pénétrant une forêt obscure dans laquelle les arbres, comme des hologrammes, changent d'aspect à mesure qu'il s'enfonce.

Mais le renoncement, en réalité, consistait à admettre que la structure sociale soit obscure, qu'elle ne se laissait pas enfermer dans une typologie, ni dans le plan méthodique d'un devoir d'étudiant. Certes, j'ai insisté dans l'introduction que je m'intéressais moins à ce que je percevais de la réalité sociale qu'à ceux que *eux* perçoivent, les indigènes, de leur environnement. Pourtant je ne sais pas, en définitive, ce que Khaldûn ou Mohammed Sharaf perçoivent de leur rond-point. Le stock de leurs « schèmes de perception » du social s'avère hors de portée : « "l'équipement" du passant dans son activité cognitive et pratique d'adaptation à un territoire lui-même conçu comme région de significations », pour reprendre les termes d'Isaac Joseph<sup>62</sup>, est pour eux aussi le produit d'une histoire personnelle, d'expériences singulières et néanmoins socialement situées. Et donc pourquoi ne pas interroger cette « région de signification » à partir de la trajectoire de l'ethnologue, en dépit de sa grande spécificité, puisque c'est finalement la seule qui soit vraiment à sa portée ?

La réflexivité d'enquête fait aujourd'hui partie de l'outillage méthodologique de l'ethnographie<sup>63</sup>. Gerard Althabe, par exemple, invite à tirer parti du parcours d'enquête pour comprendre ce qui se joue là où il se trouve : « Le chercheur est un acteur du jeu social indigène ; dès son arrivée, il est impliqué, le plus souvent à son insu, dans un réseau d'alliances et d'oppositions. »<sup>64</sup> C'est précisément ce qui se produit lors de ma première

---

<sup>62</sup> (Joseph 1996, p. 110)

<sup>63</sup> (Bourdieu 2000)

<sup>64</sup> (Althabe 1986)

enquête à Taz : ayant atterri chez Ziad à la faveur d'une affinité qui aurait pu en faire un informateur, je suis un enjeu local dans l'affermissement de son autorité, si bien qu'il devient l'objet de mon enquête (au cours de péripéties qui finissent par affaiblir son autorité au point de la dissoudre momentanément). Mais l'année suivante, la situation est extrêmement différente. Dans le passage d'une ethnographie d'un quartier à une ethnographie d'un carrefour, il y a ce qu'Ulf Hannerz appelle le passage d'une anthropologie *dans* la ville à une anthropologie *de* la ville<sup>65</sup>. L'enquête s'intéresse alors à des phénomènes spécifiques au monde urbain : son terrain n'est plus enserré dans un réseau d'alliances et d'opposition, au sein duquel il peut suffire à l'enquêteur de savoir tirer le bon fil et de se laisser aveuglément porter<sup>66</sup>. Sur le rond-point, il est devenu nécessaire que je dirige volontairement l'enquête, faute de quoi je finissais mon terrain sur le trottoir, perdu, sans savoir quoi regarder. L'ethnographie engage alors pleinement les facultés cognitives dont je dispose pour m'orienter dans le monde social et comprendre « par quel bout » attaquer mon objet : il y a d'une part les atouts et les lacunes de ma formation (en l'occurrence une grande naïveté vis-à-vis de l'histoire sociale), mais il n'est plus temps sur le terrain d'y remédier ; et puis il y a les codes dont je dispose et les implicites du monde social, qu'il m'est toujours possible d'explorer. A la rigueur, le travail de recherche peut devenir un travail d'expérimentation délibéré, fonction de la compréhension qui est la mienne à un moment donné. Mais quelle forme de réflexivité cette démarche implique-t-elle ? Dans le cadre de la réflexivité d'enquête, Florence Weber (1989) insiste sur l'analyse des malentendus entre enquêteur et enquêtés. Mais que faut-il faire dans une situation de malentendu généralisé ? Dans son pays d'origine, l'enquêteur peut exploiter les malentendus d'autant plus facilement qu'il « garde le dessus » : il ne les évoque que pour mieux les analyser par la suite. Exportée sur un terrain exotique, cette démarche consiste moins à traquer et à déconstruire les prénotions de l'enquêteur (qui finalement interviennent peu) qu'à rapporter les observations qu'il conduit et les hypothèses qu'il formule au milieu dans lequel il est *socialisé*. Car si je ne deviens pas Yéménite en quelques mois de terrains, les outils cognitifs, concepts et mots de la « langue yéménite » que j'utilise, au même titre que le rythme de vie que j'adopte, sont en réalité le produit d'une socialisation particulière. C'est là que réside l'intérêt d'ouvrir la « boîte noire » du terrain

---

<sup>65</sup> (Hannerz 1983)

<sup>66</sup> Je fais référence à la dynamique ethnographique dans un milieu d'interconnaissance (Beaud and Weber 1998). Florence Weber (1989) considère l'interconnaissance comme la condition qui fait la pertinence de l'approche ethnographique.

ethnographique : dans l'exportation de la rigueur sociologique qui devient alors possible si l'on s'intéresse à ces longues périodes de terrain où, nous dit-on, « *il ne se passe rien* ».

Dans cette étude, restituer les conditions d'enquête exigeait de me mettre en scène revêtu d'habits yéménites, adoptant, à la manière de Dupond et Dupont dans les aventures de Tintin, l'accoutrement d'un homme de tribu « authentique » (« - *Yamanî quh !* », s'exclamait-on), d'une racaille ou d'un homme de peine, assis sous l'auvent parmi eux (Figure 24). J'ai eu beau jeu de souligner à quel point cette forme de travestissement sociologique avait été instructive, voulant l'élever au rang d'un outil méthodologique légitime, à contre-sens d'une littérature mettant en garde contre l'illusion de la dissimulation<sup>67</sup>. De fait la manipulation des codes s'avérait efficace pour brouiller les pistes et accéder à d'autres formes de prises à parti : les rares fois où je portais le pantalon, j'étais sans cesse interpellé en tant que « *khawâga* », un statut synonyme à la fois de respect et de mise à distance. En outre, si cette enquête a produit des résultats, c'est bien sous l'effet d'une transformation progressive de mon identité sociale locale qui me rendait accessible à des populations moins légitimées à interagir avec l'étranger (à la fin de mon séjour, je ne pouvais traverser le rond-point sans être interpellé de toute part par des ouvriers)<sup>68</sup>. Pourtant c'est bien par fantaisie que j'adoptais ces accoutrements ; ou, plus profondément, par le ressenti du besoin d'accéder à des formes plus variées d'existence sociale.

Au terme d'une démarche dans laquelle je m'efforce d'exporter un regard sociologique, qui s'approche de celui que porte un sociologue dans son propre pays, il me paraît crucial d'insister sur la distance culturelle qui me sépare des Yéménites. Qu'elles sont les formes d'interaction et de dialogue qu'il m'est possible d'instaurer avec des gens dont je ne partage ni les références ni les préoccupations, ni le goût, la sensibilité ou le sens de l'humour ? Au cours des longs mois passés exclusivement sur les trottoirs d'un même lieu, le travail de recherche est indissociable d'un effort permanent pour élargir les potentialités de l'interaction et d'une compréhension mutuelle qui reste toujours extrêmement ténue. Afin de rompre l'ennui et, indissociablement, de faire progresser l'enquête, je n'ai rien trouvé de mieux que la

---

<sup>67</sup> Mauger (1991) notamment met en garde contre la tentation de vouloir annuler la distance sociale qui sépare l'enquêteur de ses enquêtés de milieux populaires pour se « mettre à leur niveau » et recueillir leur discours « authentique ».

<sup>68</sup> « - *Ya Mansour...* » : le fait de disposer d'un nom arabe, donc facilement mémorisable par les Yéménites, a indéniablement constitué un atout.

manipulation de blagues, de mots, de pratiques et de signes vestimentaires dont je ne maîtrisais pas initialement les implications sociales. Ce n'est qu'à cette condition que je peux provoquer l'explicitation des règles implicites du fonctionnement social (souvent en provoquant le rire) : il s'agit en fait de sortir du règne de « l'interaction non focalisée », selon la terminologie de Goffman<sup>69</sup>. Cela revient à recréer, le temps d'une anecdote, un terrain d'observation *dans* la ville au sein *de* la ville, afin que l'enquête soit possible.



**Figure 37** : Nu'mân est l'une des figures les plus populaires du rond-point. C'est un handicapé mental, joyeux et impudique, qui est employé par bon nombre de commerçants comme porteur (avec le Zabîdî ; cf. p. 56). Son handicap se manifeste socialement par le fait qu'il ne maîtrise pas les cadres d'interaction différenciés : il adresse la parole à tout le monde sans avoir jamais conscience des préséances requises par la situation. Il est d'ailleurs la seule personne que je recroise régulièrement dans des milieux qui ne se rencontrent pas d'ordinaire, chez Ziad, chez les commerçants ou les hommes de peine. C'est cela qui nous a valu, à lui comme à moi, d'être qualifiés de

---

<sup>69</sup> (Goffman 1961)



« cafard » (*sursûr*), insulte réservée à ceux dont l'identité sociale n'est pas nettement fixée et que l'on retrouve dans tous les coins...

Mais il faut garder à l'esprit que l'ensemble de ces péripéties n'est pas sans provoquer l'incompréhension (Figure 37) : « *Le Français joue avec l'entendement des Yéménites...* », remarque un jour un serveur du restaurant d'al-Ga'shânî (*al-fransî ial'ab 'alâ 'uqûl al-iamanîn*). L'intérêt d'une restitution qui suit pas à pas la manière dont un ethnologue élabore une intelligibilité, c'est de rendre tangible le caractère artéfactuel de l'approche sociologique que je mets en œuvre. Il y a peut-être la virtualité d'un ethnocentrisme à désamorcer, dans la manière dont je mets en œuvre au Yémen une approche sociologique qui est en réalité le produit d'une histoire sociale et intellectuelle bien particulière<sup>70</sup>. Il importe en tous cas de rendre compte du fait que cette démarche n'entretient pas le même rapport à son objet (elle n'a pas le même sens sur le terrain) que dans le cas d'une sociologie du proche. (Je pense en particulier au travail de Stéphane Beaud sur les « jeunes des cités » et aux formes abouties de dialogue que celui-ci peut instaurer avec certains individus qui en sont issus<sup>71</sup>). C'est ce que le premier article présenté ici passait sous silence, en proposant une « contextualisation sociologique » parachutée, coulée dans un format institué par la discipline en tant que « explication » sociologique, alors qu'elle était en réalité le produit de l'enquête et du processus social décrits ici.

En ne considérant pas la position sociale des enquêtés comme un préalable à l'analyse mais bien comme un objectif de l'enquête, on fait apparaître les conflits et les luttes de classements qui sont en jeu derrière toute représentation de la structure sociale, et déjà dans la manière dont elle s'offre à voir dans l'espace public. Une telle démarche permet de situer des acteurs dans un espace social au sens propre, doté d'une topographie qui est loin d'être uniforme, de fossés et d'obstacles à contourner. Un tel espace est celui de l'espace physique socialement appréhendé, celui des statuts et des cadres d'interaction, avec ses angles morts et les « impensables » qui le structurent.

C'est aussi l'espace des paysages sociaux latents derrière la gamme des lieux communs du monde social : Bourdieu voyait dans le paysage le « rapport bourgeois au monde naturel et social » par excellence ; le récit de la recherche improbable d'une parole et d'une vision du

---

<sup>70</sup> (voir par exemple Rosental 2002)

<sup>71</sup> Voir le dialogue avec Younes Amrani (Amrani and Beaud 2004) qui fait suite à la publication de « 80% au bac... » (2002).

monde des hommes de peine, au-delà des attendus folkloriques et de la litanie des fous, donne une illustration pratique à cette idée. Il écrivait aussi : « Le dominant est celui qui parvient à imposer les normes de sa propre perception, à être perçu comme il se perçoit, à s'approprier sa propre objectivation en réduisant sa vérité objective à son intention subjective. » Et il voyait, en l'occurrence dans la classe paysanne, « l'exemple par excellence de la classe objet, contrainte de former sa propre subjectivité à partir de son objectivation (et très proche en cela des victimes du racisme) »<sup>72</sup>.

Mais l'ordre symbolique des pratiques sur le rond-point participe aussi d'une *représentation* (au sens théâtral) de la réalité sociale, au sein de laquelle même les acteurs les plus dominés adoptent délibérément un rôle en fonction de leur situation propre. Un jour où je discutais avec les vendeurs ambulants (cf. dans la première partie en 1.3), un jeune commerçant, 'Ammâr (le seul qui est employé, dans une boutique qui n'appartient à son père), me dit : « *Attention, ce n'est pas du tout comme ça en a l'air ! Le Shamîrî et moi n'avons pas beaucoup d'argent, mais al-'Udaynî est plein aux as ! Ici il tient une brouette mais il a sa maison à Hawbân, là où résident sa femme et ses enfants...* » J'apprenais à cette occasion que, bien qu'ils couchent lui et son fils dans un *dukkân* du quartier de Ziad, la femme du 'Udaynî ne réside pas au village mais dans un quartier situé un peu plus bas. Si al-'Udaynî préfère ne pas redescendre sa brouette et exercer à proximité de son domicile, c'est sans doute afin que le statut social qui est le sien sur le rond-point soit dissocié de sa vie de voisinage citadin. On voit particulièrement ici la portée de la définition que donne Leach du rituel, qui « sert à exprimer le statut de l'individu en tant que personne sociale dans le système structurel au sein duquel il se trouve momentanément » : « chaque individu au sein de la société s'efforce, d'en son propre intérêt, d'exploiter la situation *telle qu'il la perçoit* et c'est ainsi que la collectivité des individus altère la structure de la société elle-même »<sup>73</sup>.

En voulant prendre le rond-point pour objet, je me suis trouvé sans le vouloir dans la situation d'enquête inconfortable où je ne disposais pas des catégories sociologiques dont j'aurais eu besoin pour travailler. A mesure que piétinait l'enquête et que passait le temps, j'avais tout le loisir d'élaborer les excuses qui me seraient nécessaire pour sauver la face et me justifier de ce terrain « raté ». D'une part, j'accordais une attention accrue à l'histoire sociale et aux transformations récentes profondes subies par le quartier de mon enquête : si les catégories

---

<sup>72</sup> (Bourdieu 1977, p. 4)

<sup>73</sup> (Leach 1972, p. 33 et p. 30-31 – c'est moi qui souligne)

dont j'avais besoin semblaient introuvables, c'était peut-être qu'elles n'avaient pas encore été inventées... D'autre part, je développais un complexe volontiers revanchard à l'égard d'un certain *format*<sup>74</sup> de l'étude sociologique de terrain, où l'on est sensé « objectiver » les pratiques et les catégories indigènes en les rapportant à des catégories d'analyse dont on ne maîtrise pas forcément l'origine<sup>75</sup>, sans que cela semble poser problème : étant dans l'impossibilité de déterminer aussi simplement qu'il n'y paraît la « position dans l'espace social »<sup>76</sup> de mes enquêtés, j'avais le sentiment que mes efforts ne vaudraient rien. Plus encore, le recours à l'histoire sociale de la région me semblait illégitime dans la mesure où, si mon objectif était de comprendre celle-ci, la stratégie d'enquête monographique était tout simplement inadéquate. C'est ce malaise qui m'a poussé à rechercher des matériaux mettant en évidence le fait que la structure sociale ne fait pas « que se décliner » localement, comme dit Paul-André Rosental<sup>77</sup>, mais au contraire qu'elle se construit dans les pratiques<sup>78</sup> (comme je voulais le faire dire à la photo qui ouvre l'introduction). De retour à Paris, j'ai été encouragé dans ce projet par la démarche historiographique de ce dernier, prenant pour objet une rue près de Lille choisie arbitrairement pour y traquer dans les archives les « processus microscopiques de construction d'une stratification sociale »<sup>79</sup> sur la période 1866-1926. Plutôt que de me lamenter sur le caractère nécessairement incertain des hypothèses que je formule sur l'histoire sociale de la région de Tazé, il m'a semblé intéressant d'assumer leur origine ethnographique et de montrer leur pertinence en rapport à la situation sociale d'une

---

<sup>74</sup> C'est dire que je m'insurge moins contre la réalité des interrogations de la discipline sociologique (les questions que je pose sont loin d'être nouvelles) que contre l'épistémologie implicite qui, je pense, est souvent transmise aux étudiants. Même dans des enseignements promouvant explicitement la combinaison des approches ethnographiques et statistiques (DEA de Sciences Sociales), il me semble que la critique du holisme durkheimien n'est pas menée suffisamment ouvertement.

<sup>75</sup> Je renvoie à l'étude classique de Boltanski sur les cadres (Boltanski 1982) mais aussi (Thompson 1988).

<sup>76</sup> Qu'entend-on lorsqu'on parle de « positions » sociales. J'ai tendance à entendre le terme « position » au sens topologique (éventuellement défini par des « coordonnées », dans un espace imaginaire), bien qu'à vrai dire on peut aussi l'entendre au sens plus métaphorique et moins positiviste de « posture ». Sans doute l'emprunt du mot par la discipline doit-il beaucoup à cette ambiguïté : la position sociale, de manière très intuitive, c'est une posture et une place qu'on occupe « dans la vie »... mais c'est aussi la « variable scientifique » sociologique par excellence.

<sup>77</sup> (Rosental 1996, p. 125).

<sup>78</sup> Le « micro » engendre le « macro » : cela correspond à une des deux positions exprimée dans l'ouvrage collectif « Jeux d'échelles », celle que Jacques Revel appelle « fondamentaliste » (Revel 1996, p. 13).

<sup>79</sup> (Rosental 1996).

zone urbaine déterminée. Avec ces antagonismes marqués entre un quartier de vieilles familles, urbanisées dans la vague d'émigration Adénite, des commerces, investissement d'un capital acquis dans le Golfe, et enfin des populations rurales refoulées au moment de la crise de 1990, le rond-point du Hawdh al-Ashrâf suggère une analyse en terme de vagues successives d'émigration ; il s'agira de complexifier cette analyse à l'aide d'autres terrains<sup>80</sup>. L'examen plus différencié de la population des hommes de peine suggère quant à lui de considérer la proximité spatiale et sociologique des régions d'origine comme un facteur déterminant dans les ressources et les postures adoptées en ville par les populations d'origine rurale : c'est bien parce que le Djebel Sabir se trouve aux portes de la ville que les jeunes *shuqât* qui en sont issus disposent des ressources culturelles et idéologiques qui leur permettent de transfigurer leur condition d'homme de peine.

A travers le cas des Asbûr, on observe nettement les déviations que fait subir à l'histoire sociale la contingence d'un lieu. C'est bien la crise du Golfe qui est la cause principale de l'afflux d'hommes de peine sur le rond-point, de la crise que traverse la profession du bâtiment, mais aussi des conditions humiliantes de l'accueil qui leur est réservée par le monde citadin. Bien qu'ils ne sont pas de ces ouvriers expulsés d'Arabie Saoudite, les jeunes Asbûr qui descendent sur le rond-point se saisissent de cette condition d'homme de peine et développent une posture originale qui marque dans son ensemble le collectif des « désespérés » (*dhabaha*). A travers la visibilité qu'ils revendiquent dans l'espace public de la ville, c'est aussi la perception sociologique d'un clivage entre ruraux et citadins qui se trouve attaqué, dans sa pertinence et dans sa légitimité.

---

<sup>80</sup> Dans mon projet de thèse, je me propose d'appréhender l'histoire sociale par un maillage d'études ethnographiques (voir en annexe). La démarche consiste donc à assumer le fait qu'un contexte historique se construit en référence à la situation particulière qu'il s'agit de contextualiser, puis à dépasser ce constat par un « croisement des sources » ethnographiques.

## Table des principaux enquêtés

<u>Asbûr</u>	<u>Porteurs</u>
Abd al-Kâfî.....91	al-Ânisî ..... 52
Mâ'ir.....91	al-Duba'î..... 30, 47
Mohamed Ali.....96	al-Zabîdî..... 56, 77
Nagib .....90	Hamûd..... 54
Siddiq .....92	<u>Shuqât</u>
<u>Autres</u>	Ahmad Abdarrazzâk ..... 67
Mufîd.....59	al-Baydâ..... 75
Qâsid.....62	magasin de matériaux ..... 70
<u>Jeunes commerçants</u>	Patron de la <i>locanda</i> ..... 80
Khaldûn .....19	Sabrî de la <i>locanda</i> ..... 83
Mohammd Sharaf .....28	Tihâma ..... 73
Nâ'if .....19	<u>Vendeurs ambulants</u>
<u>Jeunes du quartier</u>	al-'Udaynî ..... 26
Fahd.....54	al-Shamîrî ..... 25
Yazid .....84	

## Remerciements

Outre l'ensemble des enquêtés du rond-point du Hawdh al-Ashrâf, je tiens à remercier le CEFAS pour son aide financière et son accueil. Je remercie également l'ensemble de l'équipe pédagogique du DEA de Sciences Sociales, notamment Christian Baudelot, Florence Weber, Emmanuelle Saada, Gérard Mauger, Gérard Noiriel, Stéphane Beaud, Alban Bensa, Eric Fassin, ainsi que Benoît de l'Estoile, Sylvaine Camelin, Isabelle Rivoal, Lygia Sigaud, Paul-André Rosental, Jean-Pierre Hassoun, Jocelyne Dakhliia et François Burgat.

Enfin je remercie Christoph Eisemann, Munir et Samir Monassar, Anne-Marie et Jacqueline Planel, Thierry Coulbois, Eric Vallet, Thibaut Menoux.

## Bibliographie

- Abélès, M. (1996). "Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse." *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. J. Revel. Paris, Seuil / Gallimard: 95-111.
- Al-Maytami, M. A.-a.-W. (1999). "La réforme économique au Yémen : résultats et implications". *Le Yémen contemporain*. R. Leveau, F. Mermier and U. Steinbach. Paris, Karthala: 339-365.
- Althabe, G. (1986). "Ethnologie du contemporain et enquête de terrain." *Terrain* 7(octobre 1986): p3-12.
- Amrani, Y. and S. Beaud (2004). *Pays de malheur! Un jeune de cité écrit à un sociologue*. Paris, La découverte.
- Bateson, G. (1977). "Les usages sociaux du corps à Bali." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 14: 3-33.
- Beaud, S. (2002). *80 % au bac et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*. Paris, La découverte.
- Beaud, S. and F. Weber (1998). *Le guide de l'enquête de terrain*. Paris, La découverte.
- Bensa, A. (1996). "De la micro-histoire vers une anthropologie critique". *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. J. Revel. Paris, Seuil / Gallimard: 37-70.
- Bloch, M. (1992). "What goes without saying : the conceptualization of Zafimaniry society." *Conceptualizing Society*. A. Kuper. London, Routledge.
- Boltanski, L. (1982). *Les cadres. La formation d'un groupe social*. Paris, Les éditions de minuit.
- Bourdieu, P. (1977). "Remarques provisoires que la perception sociale du corps." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 14: 51-54.
- Bourdieu, P. (1977). "Une classe objet." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 17/18: 2-5.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Paris, les éditions de minuit.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (2000). "L'objectivation participante." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 150(décembre 2003): 43-58.
- Burgat, F. (1999). "Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité". *Le Yémen contemporain*. R. Leveau, F. Mermier and U. Steinbach. Paris, Karthala: 221-247.
- Dakhlija, J. (1998). "Introduction : l'autorité du banal". *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*. Paris, Aubier: 11-29.
- Dakhlija, J. (2001). "La "culture nébuleuse" ou l'Islam à l'épreuve de la comparaison." *Annales HSS novembre-décembre*(6): 1177-1199.
- Dakhlija, J. (2005). *Islamicités*. Paris, PUF.
- David, J.-C. (1994). "Rencontre, côtoiement, ségrégation. Un autre type de sociabilité." *Monde Arabe Maghreb Mashrek* 143: 83-85.
- Depaule, J.-C. (1990). "Des territoires en formation : jeunesse et urbanisation au Caire." *Egypte / Monde Arabe* 1(1er trimestre): 153-161.
- Depaule, J.-C. (1998). "Article "Shari""". *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden, Brill. IX: 330.
- Douglas, M. (2001). *De la souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La découverte.
- Dresch, P. (1994). "Tribalisme et démocratie au Yémen." *Chroniques yéménites* 4.
- Dresch, P. (2000). *A history of modern Yemen*, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1997). *Logiques de l'exclusion*. Paris, Fayard.
- Fassin, D. (1996). "L'expérience des villes." *enquête* 4: 71-92.

- Goffman, E. (1961). *Encounters*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Hannerz, U. (1983). *Explorer la ville*. Paris, Les éditions de minuit.
- Joseph, I. (1996). "Les compétences de rassemblement - une ethnographie des lieux publics." *enquête 4*: 107-122.
- Leach, E. (1972). *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*. Paris, Maspero.
- Lenoir, R. (2003). *Généalogie de la morale familiale*. Paris, Seuil.
- Leveau, R., F. Mermier, et al., Eds. (1999). *Le Yémen contemporain*. Paris, Karthala.
- Lucet, M. (1995). "Les rapatriés de la crise du Golfe au Yémen : Hodeida quatre ans après." *Maghreb-Mashrek*(148): 28-42.
- Maugé, G. (1991). "Enquêter en milieu populaire." *Genèses 6*(décembre): 125-143.
- Mermier, F. (1997). *Le cheikh de la nuit, Sana'a : organisation des souks et société citadine*. Paris, Actes Sud.
- Rabinow, P. (1988). *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain.*, Hachette.
- Rahem, K. (2002). "Structures sociales et légitimité politique dans la région d'Ibb : Matériaux pour une étude ethnographique." *Chroniques yéménites*.
- Raymond, A. (1989). "Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles." *Monde Arabe Maghreb Mashrek 123*: 194-202.
- Revel, J., Ed. (1996). *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*. Paris, Seuil / Gallimard.
- Rosental, P.-A. (1996). "Construire le "macro" par le "micro" : Frédéric Barth et la microstoria." *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. J. Revel. Paris, Seuil / Gallimard: 141-159.
- Rosental, P.-A. (1996). "La rue mode d'emploi." *enquête 4*: 123-143.
- Rosental, P.-A. (1999). *Les sentiers invisibles. Espaces, familles et migrations dans la France du 19<sup>ème</sup> siècle*. Paris, EHESS.
- Rosental, P.-A. (2002). "Histoire sociale et histoire des sciences sociales : de la démographie historique à l'histoire des populations." *Pour l'histoire des sciences de l'homme. Bulletin de la SFHSH 24*(2): 5-15.
- Stevenson, T. B. (1993). "Yemeni workers come home - reabsorbing one million migrants." *Middle East Report*(March-April): 15-21.
- Thompson, E. P. (1988). *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris, Gallimard - le Seuil.
- Tohmé, A. (2004). *La division de l'espace public et son impact sur les rapports entre les sexes à Jeddah*. La ville orientale comme manifestation des désirs, école d'architecture de Paris val de seine., à paraître.
- Troin, J.-F. (1999). "La croissance urbaine au Yémen : caractéristiques et conséquences." *Le Yémen contemporain*. R. Leveau, F. Mermier and U. Steinbach. Paris, Karthala.
- Weber, F. (1989). "Le métier d'ethnologue". *Le travail à coté*. Paris, INRA-EHESS: 17-50.



***Al-Gawla*** (le rond-point)..... 1

**Ethnographie et Ségrégation sur le Rond-Point des Hommes de Peine ..... 1**

***Introduction : l'initiation sociologique d'un regard éloigné*..... 8**

***Première partie : la peine à distance.* ..... 15**

**1. Mohammed Sharaf, ou la centralité d'une génération ..... 15**

1.1 Le rond-point des fous..... 15

1.2 Les « ambassades » ou la légitimité des jeunes commerçants ..... 19

1.3 Les « brouettes », des commerçants déçus..... 23

1.4 Vu de la boutique ..... 27

**2. L'invisibilité des hommes de peine ..... 29**

2.1 Le Duba'î, roi du rond-point ..... 29

2.2 La nuit et le jour ..... 31

2.3 L'espace des hommes de peine ..... 34

2.4 « D'où le frère vient-t-il ? » : remarques sur la rencontre..... 41

2.5 L'ordre des choses..... 42

2.6 Le mythe du Duba'î..... 47

**3. Les agents de la ségrégation ..... 51**

3.1 Al-Ânisî et la figure du porteur ..... 52

3.2 Hamûd et son alliance avec Fahd..... 54

3.3 Al-Zabîdî et la margelle ..... 56

***Deuxième partie : La conscience des misérables* ..... 57**

**1. Organisation professionnelle et régionalisme ..... 58**

1.1 Le monde du travail journalier : une leçon de choses ..... 59

1.2 « Régionalisme » et interprétations régionalistes..... 61

**2. « La débâcle » ou l'effondrement d'une profession ..... 66**

2.1 La vie dans un *dukkân* : al-Baydâ et la Tihâma. .... 71

2.2 La honte des illettrés ..... 76

2.3 L'hospitalité en *locanda*..... 79

**3. Dans la force de l'âge ..... 86**

3.1	Un contentieux .....	86
3.2	Les Asbûr, ou la révolte de l'arrière-pays .....	87
3.3	Nagib et Mâ'ir, des charismes complémentaires.....	90
3.4	L'endurance des Asbûr.....	93
	Epilogue : Mohammed Ali, un informateur silencieux .....	96
	<b><i>Conclusion : réflexivité et réflexion socio-historique .....</i></b>	<b>99</b>

## **Histoire migratoire et inégalités : La construction des espaces sociaux à Taëz**

Vincent Planel  
([vincent.planel@ens.fr](mailto:vincent.planel@ens.fr))

Sous la direction de Jocelyne Dakhliia  
février 2005

Dans le cadre d'une thèse de doctorat, je me propose d'éclairer les transformations sociales contemporaines d'une province yéménite, en lien avec son statut singulier dans l'histoire du pays.

La ville de Taëz est située à 1400m d'altitude, entre la capitale Sanaa (2300m) et le port d'Aden, ancienne capitale de l'ex-Yémen du Sud. Avec environ 400 000 habitants (recensement de 1994), c'est la quatrième ville du pays, juste après la ville portuaire d'al-Hodeida. Mais surtout Taëz est la capitale de la partie Sud du Yémen des montagnes, appelée *al-yemen al-asfal* (« Bas-Yémen »), qui est la plus fertile et la plus densément peuplée du pays. A elles seules, la région de Taëz et la région voisine de Ibb regroupent 4 millions d'habitants, soit plus d'un quart de la population totale.

La région de Taëz bénéficie d'un climat tempéré et de pluies abondantes, à la différence des régions côtières et des hauts plateaux arides du Nord du pays. Historiquement, sa population d'agriculteurs sédentaires a presque toujours subi la domination des populations tribales de la région de Sanaa : durant des siècles, le « grenier » du pays est resté sous contrôle féodal de cheikhs venus du Nord et chargés par l'Imam de récolter les impôts.

En dépit de cette domination politique de l'Imamat zaydite et de la capitale Sanaa, la région de Taëz joue un rôle de premier plan dans l'histoire du Yémen moderne, principalement du fait de sa proximité du port d'Aden. Dès le début du vingtième siècle, *al-yemen al-asfal* constitue le principal réservoir de main d'œuvre pour la colonie britannique, dont l'arrière pays est quasi désertique. Les Taëzis s'embarquent dans les navires et sont les premiers à fonder des réseaux d'émigration de par le monde et en Occident. C'est à travers cette population émigrée que se feront sentir les premiers mouvements de contestation qui mèneront à la révolution nassérienne de 1962. C'est d'ailleurs cette agitation politique qui conduit l'Imam Ahmed à déplacer la capitale de Sanaa à Taëz durant les 14 dernières années de l'Imamat. Néanmoins l'expansion de la ville ne démarre véritablement qu'avec l'instauration de la République car Taëz bénéficie alors des investissements des émigrés originaires des environs. Le mouvement s'accroît après l'avènement d'un régime communiste au Sud (1967) et Taëz devient la capitale économique de la République Arabe du Yémen. Avec l'émigration de masse consécutive au choc pétrolier de 1973, les marchands chaféïtes de Taëz jouent un rôle majeur dans le développement spectaculaire de l'économie yéménite, notamment à Sanaa.

Depuis 10 ans, la ville de Taëz est en déclin du fait de la politique centralisatrice adoptée par le régime de Sanaa suite à la guerre civile de 1994. Néanmoins les Taëzis gardent la première place dans l'économie de la capitale, même s'ils sont sous-représentés sur le plan politique<sup>1</sup>.

### Taëz dans la littérature ethnologique

En dépit du rôle majeur que joue la région dans l'histoire récente du pays, *al-yemen al-asfal* ne fait pas l'objet d'études marquantes : à l'exception notable de l'anthropologue américain Brinkley Messick (1978; 1993), qui séjourne à Ibb au milieu des années 1970, la plupart des chercheurs ont mené leurs

---

<sup>1</sup> La situation est bien illustrée par cette blague répandue parmi les Sanaanis d'origine : « Aujourd'hui à Sanaa, sous n'importe quelle pierre que tu soulèves, tu trouves une vingtaine de Tæzis... ».

recherches principalement dans les régions des hauts plateaux<sup>2</sup> et à Sanaa<sup>3</sup> ou encore dans la Tihama (côte de la mer rouge), à Aden et dans le Hadramaout. Ce désintérêt relatif pour la région de Taëz tient sans doute largement au pouvoir d'attraction que peuvent exercer le zaydisme des hauts-plateaux et les régions les plus reculées du Yémen tribal<sup>4</sup>. Il est vrai que la région de Taëz a toujours été plus soumise aux influences extérieures, des Ayyubides aux Ottomans, plus ouverte au commerce, en particulier vers l'Afrique, que ne l'a été la région de Sanaa. Peut-être aussi Taëz a-t-elle été victime de sa réputation de « ville industrielle », en particulier dans les années 1970, au moment où le Yémen s'ouvrait aux ethnologues.

Sans doute y aurait-il lieu de faire un procès d'orientalisme à l'ethnologie du Yémen, si le manque de visibilité de Taëz ne participait pas d'une logique inscrite dans l'histoire culturelle de la région. Force est de constater, en effet, que le Bas-Yémen ne recèle pas vraiment de traits culturels originaux et distinctifs : à Taëz, on porte des pagnes tissés à la mode de Lahg et des *futa* adénites, on mange de la *salta* Sanaanie et du poulet Hadrami, et surtout on vante les bonnes manières en termes de *qabaliyya*<sup>5</sup>... A l'exception de la dynastie Rasulide (1229-1454) qui avait pris Taëz pour capitale, l'histoire n'offre pas d'événement marquant la mémoire locale et l'on chercherait en vain un équivalent de la révolte des Zaraniq de la Tihama, que l'Imam Yahia dû réprimer dans le sang. En somme, Taëz manque de « caractère », et ce n'est sans doute pas sans lien avec la longue domination politique des tribus, qui fut nécessairement en partie aussi une domination symbolique.

Ces dernières années, la suprématie idéologique du Nord s'est trouvée renforcée au sortir de la guerre civile de 1994. La défaite du modèle socialiste prive Taëz d'une position d'intermédiaire entre le Nord et le Sud qui faisait sa spécificité. Dans cette nouvelle conjoncture politique le régionalisme tient de la dissidence, surtout lorsqu'il émane des régions chaféites<sup>6</sup>. De fait aujourd'hui, bien des Taëzis s'identifient à la modernité, au commerce qui illumine les rues de la capitale et à la Révolution qu'ils ont contribué à faire advenir. Le costume occidental reste l'habit de prédilection mais il n'est plus incompatible avec le port de la *gambiyya*<sup>7</sup> pour les jours de fête...

En somme, il est bien dans la logique de la suprématie symbolique des régions tribales que l'ethnologie et l'historiographie occidentale aient tendance à la reproduire en l'enregistrant. Néanmoins cette lacune d'études centrées sur les régions chaféites n'est pas sans poser problème, notamment lorsque l'on aborde les questions du changement social.

Bien entendu, la prédilection des chercheurs pour les zones reculées ne les a pas empêchés de percevoir les bouleversements contemporains et de chercher à en rendre compte : Gabriela vom Bruck<sup>8</sup> observe l'adaptation du zaydisme à la disparition de l'Imamat ; Paul Dresch celle du tribalisme à la démocratie.

---

<sup>2</sup> Voir en particulier (Gerholm 1977) et (Dresch 1994)

<sup>3</sup> Voir en particulier (Mermier 1997) et (vom Bruck 1991)

<sup>4</sup> Joseph Chelhod, qui dirige en 1985 un ouvrage de synthèse sur l'Arabie du Sud, explique dans son avant-propos : « Nous nous sommes appliqué à étudier, en profondeur, plusieurs localités bien représentatives de l'Arabie méridionale, notamment Khamir, Hajja, Saada, Dhamâr, Ma'rib, Zabîd, Bayt al-Faqîh et Bâjil » soit 5 villes des hauts plateaux et 3 de la Tihama. Il poursuit : « Au Yémen du Sud, c'est au Hadramawt que nous avons consacré l'essentiel de notre effort. Ainsi nous avons pu entrer en contact presque avec toutes les grandes tribus du Yémen » (Chelhod 1985 p. 10). Autant dire que les régions méridionales non-tribales ne semblent pas relever de l'étude ethnologique.

<sup>5</sup> Terme qu'on pourrait traduire par « tribalité », et qui désigne les vertus de l'honneur et de l'hospitalité.

<sup>6</sup> Ainsi le fonctionnaire chargé de la délivrance des permis de recherche corrige-t-il systématiquement l'intitulé de mon projet : pour que mon étude n'aille pas à l'encontre du politiquement correct, il me faut déclarer que je m'intéresse spécifiquement à la région de Taëz... « et de Sanaa ». Les études sur le Hadramout ou la Tihama n'ont pas cette dimension subversive, sans doute parce que le potentiel folklorique de ces régions, célébré à la télévision, est plus communément admis.

<sup>7</sup> Poignard d'apparat systématiquement porté par les hommes de tribus. A Taëz, la *gambiyya* est communément tenue pour le signe de ce que les « gens du Nord » ne sont pas « civilisés »...

<sup>8</sup> Cf. Gabriela vom Bruck : "Being a Zaydi in the Absence of an Imam : Doctrinal Revisions, Religious Instruction and the (Re-)Invention of Ritual" in (Leveau, Mermier et al. 1999). Paul Dresch : Tribalisme et démocratie au Yémen in Chroniques yéménites 1994.

Mais la population qui a joué le plus grand rôle dans cette modernisation reste largement en dehors du champ de la recherche. Dans les études sur Sanaa, les « marchands chaféites » sont rarement traités autrement qu'en tant que simples vecteurs de l'occidentalisation<sup>9</sup>. Les Taëzis continuent à être définis principalement par défaut, ceux dont on remarque surtout qu'ils ne portent pas de *gambiyya*...

Ainsi au Yémen, les sciences sociales ont peine à dépasser une lecture dichotomique qui oppose les zaydites tribaux aux chaféites sédentaires, récemment devenus marchands. Mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette difficulté n'est pas l'effet d'un essentialisme appliqué aux tribus et aux lignées chérifiennes. C'est à l'inverse la catégorie chaféite qui est insuffisamment questionnée, parce qu'en quelque sorte elle ne donne pas *prise* à l'ethnologie. Plus généralement, n'est-ce pas là une tendance générale de la discipline qui, confrontée au changement social, ne l'appréhende qu'à travers les transformations subies par des objets « traditionnels » ? Il suffit de penser à la réception de l'œuvre de Frederik Barth sur les frontières ethniques (1999) qui, loin d'atténuer le primat accordé aux caractères ethniques, a donné aux études sur « l'ethnicité » une nouvelle jeunesse en tant qu'entrée privilégiée pour l'étude du changement social.

Un des enjeux d'une étude centrée sur la région de Taëz est donc de complexifier notre compréhension des populations chaféites, afin d'apporter un éclairage complémentaire sur les processus politiques qui se jouent à Sanaa. Outre la nécessité d'une observation « décentralisée » vers la province, le projet exige un certain décentrement par rapport au vocabulaire politique et aux symboles identitaires, qui sont en eux-même porteurs d'un rapport de domination à l'échelle du pays. Or cette prise de distance ne peut s'opérer qu'à travers un recours objectivant à l'histoire sociale. Par conséquent mon étude sur Taëz doit être le lieu d'un questionnement sur l'approche anthropologique et les conditions de la pratique des sciences sociales en terrain « exotique ».

### A partir d'un rond-point... Enjeux d'une étude microsociale

Dans le cadre de la maîtrise d'ethnologie de l'université Paris X - Nanterre et du DEA de Sciences Sociales ENS-EHESS, j'ai mené deux enquêtes de terrain de trois mois aux abords immédiats d'un des principaux centres urbains de la ville de Taëz.

La première prenait pour objet une figure d'autorité informelle parmi de jeunes citadins désœuvrés. J'observais la manière dont ces jeunes se saisissaient d'institutions tribales traditionnelles pour surmonter les contradictions inhérentes à leur condition. Néanmoins ces pratiques n'étaient prises au sérieux qu'au sein de réseaux de sociabilité bien particuliers : je me trouvais aux prises avec une frontière de *milieu* que je n'arrivais pas à expliquer.

J'ai centré ma seconde enquête sur le rond-point du Hawdh, sans me restreindre aux limites d'un lotissement particulier. L'observation de la diversité sociale dans un espace ouvert, et en particulier la gestion par les habitants d'un afflux de travailleurs refoulés d'Arabie Saoudite, m'a permis de « situer socialement » les différents milieux représentés. En effet il m'est apparu que l'on pouvait clairement les mettre en relation avec les vagues successives de migrations. Selon que l'on vient d'une famille implantée en ville depuis une, deux ou trois générations, les attentes et les dispositions varient : non pas simplement sous l'effet d'une évolution spontanée vers la « citadinité », mais parce que des années 1960 aux années 1970 et des années 1970 aux années 1980, les conjonctures auxquelles les migrants font face varient radicalement. Ainsi les grandes lignes de l'histoire des migrations et de l'Etat yéménite (dynamisme d'Aden dans les années 1940, chocs pétroliers, guerre du Golfe...) se trouvent en quelque sorte fossilisées dans la structure sociale locale, sous la forme de sous-cultures urbaines différenciées (culture politique, rapport à l'honneur et au terroir, à l'argent ou aux études, etc.)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Gabriela vom Bruck (1998) décrit en ces termes la dimension symbolique de l'influence chaféite sur la capitale : "The pre-fabricated houses [the merchants] import, and the banks and hotels they have built in San'a are as 'foreign' as themselves" (p. 284).

<sup>10</sup> Par exemple en ce qui concerne les jeunes précédemment étudiés, dont les grands-parents ont été portés par les débuts de la jeune République, leur rattachement aux valeurs et aux coutumes tribales relève, au fond, d'une tentative pour se rattacher

Si le recours à l'histoire sociale contemporaine m'a permis de dégager quelques grandes tendances et d'avancer dans la compréhension, il est clair que l'existence de ces milieux sociaux ne se laisse pas pour autant enfermer dans une « formule » historique. L'étude ethnographique locale permet précisément d'explorer les facteurs qui interviennent entre la « causalité » historique et sa réalisation sur l'espace social. Dans le cas particulier du rond-point du Hawdh, le cadre de la confrontation à l'altérité sociale imprime de sa spécificité les rapports sociaux dont il est le creuset. Les formes urbaines, mais aussi celles, tout autant culturellement construites, de l'honneur, du confort, du genre ou des âges de la vie, interviennent nécessairement dans la dynamique du changement en structurant l'interaction.

En menant l'étude ethnographique intensive de quelques sites marqués par la présence d'une altérité sociale, j'espère saisir des mécanismes locaux de structuration sociale dans toute leur spécificité (c'est-à-dire indissociablement ce qui relève d'un lieu ou d'un milieu social bien particulier, mais aussi tout ce qui, comme la langue, est spécifiquement yéménite)<sup>11</sup>. A chaque fois, il s'agira de comprendre comment un lieu de taille restreinte peut « constituer un univers social pour les individus qui y habitent » (Rosental 1996, p. 131), tout en cherchant à dégager les processus historiques qui déterminent objectivement ce dont cet univers social est fait.

### Appréhender la dimension régionale par un « maillage » d'études focalisées

Au cours de ma thèse, je compte mener un jeu d'études de ce type à la fois à la campagne, à Taëz, et à Sanaa - à l'image des trajectoires sociales qui ont permis aux Taëzites, via l'émigration, d'accéder à la place qu'ils occupent aujourd'hui dans la société yéménite. Il me semble en effet que des études micro-sociales bien situées peuvent s'éclairer mutuellement, et aussi me permettre d'évaluer le domaine de validité des résultats obtenus localement. Les sites qui seront choisis pour l'étude monographique auront en commun de « mettre en scène » les inégalités sociales qui découlent des disparités spatiales et temporelles du parcours migratoire familial. Le rond-point du Hawdh, par ses fonctions de souk et de « gare routière » à l'échelle du pays, incarnait bien la ville dans sa dimension régionale, ouverte sur les campagnes ; en milieu rural, j'envisage par exemple d'enquêter dans la région de Hayfan, vallée d'origine de Ha'il Said<sup>12</sup> où il fonda un centre d'enseignement supérieur en comptabilité.

L'histoire sociale contemporaine de la région de Taëz, appréhendée dans sa dimension politique et culturelle, constitue un enjeu de connaissance important pour cette région du monde. Mais sa compréhension exige la mise en œuvre d'une approche transdisciplinaire qui tire profit des outils théoriques et des ressources critiques réciproques de chacune des traditions intellectuelles qui font les sciences sociales.

Pour comprendre le changement social dans une région peu étudiée, il me semble qu'il ne suffit pas de réinscrire l'anthropologie dans des « contextes » sociologiques ou historiques (qui restent par ailleurs à construire), mais plutôt prendre pour objet anthropologique les processus de structuration du social dans leur historicité. Mon projet d'études focalisées devrait me permettre d'acquérir un « sens sociologique » local, « indigène » dans une certaine mesure, objectivement rapporté aux cadres de l'observation participante. Il ne s'agira donc pas de construire un espace social mais plutôt *des* espaces sociaux, à la fois situés et intercorrélés, plus à même de saisir les structures plurielles de la société taëzite.

---

symboliquement à un système clientéliste dont ils sont en voie d'être exclus. Ce point sera développé dans l'article à paraître « *Ziad, za'im al-hâra : analyse sociologique d'un charisme de quartier (Taëz, Yémen)* » in *Chroniques Yéménites* 2004.

<sup>11</sup> C'est dire que j'emprunte à la micro-histoire à la fois son ambition théorique « néo-positiviste » (Rosental 1996) et ses précautions de principe à l'égard d'outils d'analyse forgés en d'autres temps et en d'autres lieux (d'ailleurs largement héritées de la tradition anthropologique).

<sup>12</sup> Fondateur multimilliardaire du premier groupe industriel yéménite. Récemment décédé, il commença sa carrière au début du vingtième siècle comme docker à Aden et à Marseille.

## Bibliographie

- Messick, B. (1978). Transactions in Ibb : economy and society in a Yemeni highland. PhD in Anthropology, Princeton University.
- Messick, B. (1993). The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley, University of California.
- Gerholm, T. (1977). Market, Mosque and Mafraj : Social Inequality in a Yemeni Town, University of Stockholm.
- Dresch, P. (1994). Tribes, government and history in Yemen, Oxford University Press.
- Mermier, F. (1997). Le cheikh de la nuit, Sana'a : organisation des souks et société citadine. Paris, Actes Sud.
- vom Bruck, G. (1991). Descent and religious knowledge : "houses of learning" in modern San'a, Yemen Arab Republic. PhD dissertation, London School of Economics.
- Chelhod, J., Ed. (1985). L'arabie du Sud - histoire et civilisation. Paris, Maisonneuve et Larose.
- Leveau, R., F. Mermier, et al., Eds. (1999). Le Yémen contemporain. Paris, Karthala.
- vom Bruck, G. (1998). "Kinship and the embodiment of history." History and anthropology **10**(4): 263-298.
- Dresch, P. (2000). A history of modern Yemen, Cambridge University Press.
- Rahem, K. (2002). "Structures sociales et légitimité politique dans la région d'Ibb : Matériaux pour une étude ethnographique." Chroniques yéménites.
- Lucet, M. (1995). "Les rapatriés de la crise du Golfe au Yémen : Hodeida quatre ans après." Maghreb-Mashrek(148): 28-42.
- Dakhliya, J. (1998). Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam. Paris, Aubier.
- Dakhliya, J. (1990). L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Djerid. Paris, La découverte.
- Barth, F. (1999). Les groupes ethniques et leurs frontières. Théories de l'ethnicité. P. Poutignat and J. Streiff-Fénart. Paris, PUF.
- Barth, F. (1981). Process and form in social life. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, P. (1979). La distinction. Paris, les éditions de minuit.
- Bourdieu, P. (2000). Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Paris, Seuil.
- Bateson, G. (1977). "Les usages sociaux du corps à Bali." Actes de la Recherche en Sciences Sociales. **14**: 3-33.
- Grafmeyer, Y. and I. Joseph, Eds. (1984). L'école de Chicago. Paris, Aubier.
- Goffman, E. (1973). La mise en scène de la vie quotidienne. Paris, éditions de minuit.
- Joseph, I. (1996). "Les compétences de rassemblement - une ethnographie des lieux publics." enquête **4**: 107-122.
- Boltanski, L. (1982). Les cadres. La formation d'un groupe social. Paris, Les éditions de minuit.
- Rosental, P.-A. (1996). Construire le "macro" par le "micro" : Frédéric Barth et la microstoria. Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience. J. Revel. Paris, Seuil / Gallimard: 141-159.
- Rosental, P.-A. (1996). "La rue mode d'emploi." enquête **4**: 123-143.
- Rosental, P.-A. (1999). Les sentiers invisibles. Espaces, familles et migrations dans la France du 19<sup>ème</sup> siècle. Paris, EHESS.
- Revel, J., Ed. (1996). Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience. Paris, Seuil / Gallimard.