

Le miel sur le rasoir. Une ethnographie du jeu et du fantasme dans la sociabilité masculine de l'urbanisation yéménite (Résumé du projet de recherche)

On dit des gens de Tazé qu'ils sont « comme le miel sur le fil du rasoir » (*'asal bi-ra's mûs*), soit qu'on ne peut goûter de leur douceur sans risquer de se couper la langue... Cette expression renvoie directement à la position intermédiaire de Tazé : région montagneuse d'altitude moyenne, le Bas Yémen est une zone « tampon » entre les Hauts-Plateaux imprenables du Nord et les côtes métissées et bigarrées de Bab al-Mandeb. Aussi, les hommes de Tazé ne sont pas aussi rudes et « entiers » que ceux des tribus des Hauts-Plateaux, mais pas non plus aussi inoffensifs que les citadins Adénites et les pêcheurs du littoral... Or cette position médiane est célébrée par une image implicitement sexuelle, comme s'il existait une *sensualité* propre aux habitants de Tazé. Dans une thèse d'anthropologie débutée en 2005 sous la direction de Jocelyne Dakhliya, je m'efforce de saisir la teneur de ce lieu commun par une approche qui associe étroitement l'analyse interactionniste de situations micro-sociales en milieu urbain et une réflexion d'ensemble sur l'histoire sociale de la région, envisagée sous l'angle des masculinités. Faut-il effectivement comprendre cette spécificité comme un trait structurel ou bien comme un phénomène conjoncturel, lié à l'avance temporelle de Tazé dans l'accès à la modernité ? En 1948, lorsque l'imam Ahmed décida d'y déplacer le siège de son pouvoir pour mieux faire face à l'agitation venue d'Aden, Tazé était encore une bourgade fortifiée ne comptant que quelques milliers d'habitants. Elle en compte aujourd'hui près d'un million. La ville fut au cœur des événements de la révolution de 1962 ; elle conserva jusqu'aux années 1990 un statut de capitale économique et culturelle, où s'inventa la citadinité de la jeune république. Mais depuis la guerre civile qui a secoué en 1994 le Yémen récemment réunifié, la politique centralisatrice du régime condamne Tazé au déclin. La crise économique coïncide avec la vague démographique d'une jeune génération massivement désœuvrée (l'âge médian actuel est de 16 ans).

Dans la ville des années 2000, les espaces semblent entièrement régis par une sociabilité masculine de *shabâb*, jeunes célibataires de 16 à 35 ans. De fait, la dimension familiale de la cohésion de quartier est mise à mal par l'austérité économique des ménages : dans les rapports d'entraide matérielle entre les femmes, la logique du défi incline à retarder les contre-prestations, si bien que les visites entre voisines se font plus espacées. Quant aux chefs de famille, dépassés culturellement autant que numériquement, ils tournent leurs yeux vers le village où ils investissent et conçoivent les stratégies matrimoniales de leurs enfants. Le développement de la vulgarité est emblématique de cette crise de la citadinité : elle trahit en effet la prise de pouvoir des *shabâb* sur l'espace public, créant l'illusion d'une ville dont les femmes seraient restés au village, mais aussi d'une ville sans pères et sans rapports hiérarchiques, livrée au règne d'une familiarité dénuée d'enjeux.

Dans ce contexte, j'étudie la construction sociale des sentiments et la place des formes de domination personnelle dans les dynamiques relationnelles. Je me concentre notamment sur un genre particulièrement exubérant de boutades homoérotiques, qui mettent en scène le désir en féminisant symboliquement l'interlocuteur. Quelles sont les postures qui s'acquièrent à travers l'apprentissage de ces boutades ? Je m'efforce d'appréhender les mutations de l'honneur en milieu urbain, en développant une lecture interactionniste de la littérature anthropologique. Quels sont les enjeux sociologiques de ces boutades, en termes d'accès à une sociabilité différenciée, et dans la négociation sociale des relations électives ? Par ailleurs, pourquoi ces transformations dans les rapports sociaux sont-elles systématiquement mises au compte de l'obscénité des chaînes satellitaires ? Cette sociabilité repose-t-elle sur des croyances spécifiques relatives à la sexualité ? Du moins la prolifération des sous-entendus sexuels dérive-t-elle d'un ordre interactionnel spécifique, qui semble avoir *l'ambiguïté* comme principe. Comment analyser l'opacité qu'elle instaure dans les rapports interpersonnels ? Toutes ces questions, qui apparaissent au cœur du processus de construction sociale de l'individu, sont emblématiques de l'ambivalence d'une ville qui se vit comme le « cheval de Troie » de la modernité.

Programme d'enquêtes sur le terrain

Souvent en ethnologie, un objet d'étude se conçoit plus simplement dans la langue locale, par l'évocation du concept dont on cherche à dessiner les contours. C'est le cas ici, à une complication près : *makhnatha*, le mot en question, appartient au dialecte et est extrêmement vulgaire. La racine du mot donne en arabe classique le terme *mukhannath*, « efféminé », et notre mot renvoie de fait à l'idée de « travestissement ». Néanmoins dans le dialecte, le verbe *khannath* est utilisé dans un sens crûment sexuel, signifiant « pénétrer ». Le substantif qui nous intéresse désigne en fait dans son sens premier tout acte sexuel (impliquant un homme) méritant d'être désigné d'une manière aussi vulgaire. Le mot est donc orthogonal à la distinction moderne entre homo- et hétérosexualité. Ses occurrences ont majoritairement pour cadre le registre informel de la sociabilité masculine : le mot s'entend alors comme un rapport dans lequel un homme prend la place d'une femme, et évoque métaphoriquement un désordre généralisé, un peu comme le mot « foutoir » en français. Mais il est également utilisé pour désigner le « désordre sexuel occidental », en particulier la sexualité hors-mariage, donc plutôt dans un sens hétérosexuel. Je choisis ici de privilégier une traduction générique, la « saloperie », qui a l'avantage pour mon propos, outre son sens habituel dans le langage familier, d'autoriser une référence aux usages du terme « salope » en France dans les milieux homosexuels masculins (en quelque sorte il faudra lire « salope-rie »).

Au Yémen, l'évocation de la « saloperie » joue un rôle particulièrement répandu dans l'évocation familière des désordres politiques et sociaux, à la fois internes et externes, mais selon des usages qui séparent d'ordinaire ces deux ordres de phénomènes. Ainsi le terme réalise l'équivalence symbolique entre la libération sexuelle et, par exemple, la politique étrangère des puissances occidentales au Moyen-Orient. Sur un autre plan, il réalise une identification analogue entre des comportements de tous ordres, mais passant cette fois pour spécifiques aux Arabes : on dit « saloperie » pour évoquer la mauvaise foi, l'arnaque, ou encore le non-respect d'un rendez-vous - qui s'oppose à la ponctualité « britannique ». Aucun des usages habituels du mot n'opère un lien entre ces deux ordres de phénomènes, comme si, au fond, on ne parlait pas de la même « saloperie ».

Les approches anthropologiques des conceptions de l'homosexualité dans les cultures arabes s'accordent pour souligner leur étrangeté à la distinction moderne en termes d'orientation sexuelle, l'attention étant plutôt portée sur l'opposition actif/passif. La remarque est particulièrement valable au Yémen, ou par exemple la traduction de « homosexualité » forgée pour l'arabe, *mithliyya*, n'est connue que dans des cas exceptionnels. Cela n'empêche pas qu'il existe des situations où cette distinction devient synonyme d'enjeux que savent très bien identifier les Yéménites qui y sont confrontés. Cela se traduit en pratique par des ajustements implicites qui sont fonction du contexte. Tout se passe comme si la « saloperie » se parait d'un « camouflage hétérosexuel » en présence d'un regard « occidental », mais aussi plus largement dans certains contextes institutionnels, comme à l'université. Au cours de mes enquêtes, j'ai souvent pu constater la prégnance de cette frontière implicite distinguant un registre de pratiques sociales auxquelles on ne saurait associer un « Occidental » : ne parlez pas de la « saloperie » au Français, *il ne comprendrait pas*. Cet aspect de la notion de « saloperie », dont l'importance dans les discours dépasse largement la question des pratiques sexuelles avérées, représente sans doute le point le plus difficile de ma thèse. Il en retarde l'aboutissement en m'obligeant à travailler au plus près du terrain (je réside à nouveau à Taz depuis juillet 2008).

L'adoption de cet angle problématique fait suite à deux études initiées en maîtrise et en DEA, qui étaient restreintes à des problèmes sociaux particuliers : en 2003, le portrait d'un leader de quartier au style « tribalisant » au sein d'une « bande » de jeunes citadins (Planel 2005) ; en 2004, une étude des rapports sociaux en milieu urbain ouvert, centrée sur la présence, sur le trottoir des avenues, d'une population d'ouvriers journaliers « vagabonds » expulsés d'Arabie Saoudite au moment de la guerre du Golfe de 1990 (Planel 2008). Sur ce terrain urbain du

Hawdh al-Ashraf, complexe et foisonnant, la référence méthodologique qui avait semblé s'imposer pour ces études était celle de la sociologie urbaine française et de l'École de Chicago : par le style et la « règle du jeu » implicite du genre, autant que par la « signature » de l'enquêteur (Geertz 1996) comparable à celle d'un « travailleur social », sans rapport avec les conditions réelles de ma socialisation. Je me suis engagé en thèse avec l'espoir de prolonger ces études et d'en dépasser certaines limites, qui m'apparaissaient inhérentes à des problèmes d'engagement ethnographique. A terme, je cherche donc bien à identifier une logique des masculinités à l'œuvre dans l'histoire sociale de Taz. Mais parallèlement à cette approche « positive » des phénomènes sociaux, je suis conduit à aborder le problème par le biais d'une démarche « d'épistémologie appliquée », en réfléchissant à ce que je *n'arrive pas à comprendre* du fait des conditions mêmes de ma pratique de terrain.

La problématique de l'honneur masculin, envisagée en tant que *pratique* localisée sur un terrain urbain, apparaît comme le dénominateur commun d'un grand nombre de phénomènes sociaux que l'analyse sociologique conduit à isoler artificiellement. A terme, elle permet de ressaisir la conscience que la société yéménite a d'elle-même dans l'expérience des transformations sociales contemporaine, de l'urbanisation et d'un développement économique chaotique : d'une certaine manière, le lexique intuitif de la « saloperie » rend compte de la rupture des équilibres systémiques, de l'échelle interpersonnelle à l'échelle mondiale. Aussi comprend-on mieux, depuis cette perspective, ce qui se joue dans l'investissement religieux des sociétés arabes contemporaines, et certains traits saillants de la réflexion morale qui l'accompagne. Après cette thèse consacrée à une situation sociale particulière, j'envisage des prolongements plus focalisés sur l'examen de l'offre religieuse et de sa réception : je pense d'une part au problème historique posé par l'occultation sous le régime des imams d'une tradition Tazzi d'islam soufi ; d'autre part, j'envisage de réfléchir sur la convergence entre la pensée systémique et le réformisme des mouvements islamistes, en étudiant l'engouement de ces mouvements pour les techniques de développement personnel type « Programmation Neuro-Linguistique »¹.

Mais dans l'immédiat mon propos est ailleurs : il s'agit d'illustrer tout le profit qu'il peut y avoir, en particulier dans le contexte des études sur les sociétés arabes et musulmanes, à démonter les rouages de la vraisemblance sociologique (Revel 1996) : en dépit de l'idéalité à laquelle prétendent statutairement les interprétations sociologiques, quel est le degré réel de leur autonomie vis-à-vis des « fantasmes » que toute société entretient dans sa propre perception d'elle-même ? - on pourra faire le lien avec la réflexion d'Alain Bourreau (1995) dans son travail d'historien sur le « droit de cuissage ». Dans la violence d'un contexte polémique encore envenimé par les attentats de septembre 2001, n'est-il pas urgent de réinscrire le discours ethnographique dans l'activité morale quotidienne des acteurs (Boltanski 1990), et notamment celle qui entoure la socialisation de l'enquêteur ? C'est le type de questions qu'est amenée à aborder sans détour une recherche sur la pudeur et l'expérience de sa transgression.

Une vulgarité structurelle

Entre toutes les régions du Yémen, Taz est réputée pour la vulgarité de ses habitants. La cible privilégiée des insultes est le 'âr, mot qui désigne indissociablement la « honte » - l'honneur sexuel de l'homme, et son « contenant » - l'ensemble des femmes du groupe familial. A Taz, l'expression « Anîk 'ârak ! (je nique ton 'âr) », qui dans d'autres régions risque de vous valoir un coup de *jambiyya*², est banalisée au point de passer parfois pour une étrange formule de politesse.

¹ Poule aux œufs d'or du marché de la formation, la PNL s'auto-définit comme une « synthèse conceptuelle » des acquis des sciences cognitives et linguistiques modernes (notamment de l'œuvre de Bateson), mis au service de l'épanouissement et de la performance professionnelle. Depuis le tournant des années 2000, elle jouit dans les pays de la Péninsule Arabe d'un engouement considérable, relayé par des prédicateurs charismatiques. Il y a là un terrain privilégié pour prolonger mes réflexions sur l'honneur dans le monde contemporain.

² Poignard d'apparat recourbé, symbole de l'honneur masculin, porté par les hommes des Hauts-Plateaux.

Cette spécificité apparaît liée à l'histoire sociale de la région. Environ à partir du XV^{ème} siècle, les campagnes de Tazé subissent la domination de lignées de cheikhs qui entretiennent des alliances familiales et politiques avec les tribus des Hauts-Plateaux. Cette domination tribale suggérerait d'envisager le développement d'une « contre » culture de l'honneur chez une classe d'agriculteurs locaux dominés. Mais cette explication schématique fait en réalité partie du phénomène à expliquer. Il semble en effet que le contexte social et politique actuel produise une vision rétrospective excessivement binaire et conflictuelle de ce passé souvent qualifié de « féodal » : l'image du paysan se libérant de l'emprise du cheikh à travers l'éducation tient aujourd'hui à Tazé du lieu commun. Or l'invocation systématique de « l'éducation » comme moteur du changement social dissimule sans doute un ensemble de transformations - notamment l'expérience par les hommes de l'émigration de travail - entraînant une perte de la maîtrise pratique des rapports d'honneur. Ainsi reformulé, l'histoire sociale de Tazé se prête à l'investigation ethnographique de ses prolongements contemporains en milieu urbain.

L'interprétation de la vulgarité comme symptôme et vecteur d'un « déracinement » (Bourdieu et Sayad 1964) s'impose à l'observation comparée de la sociabilité masculine villageoise et citadine : la pratique des boutades vulgaires homoérotiques, caractéristique des milieux urbains de faible interconnaissance, apparaît comme une tentative pour ré-instaurer artificiellement un climat de familiarité. Mais contrairement à ce qui prévaut dans l'expérience sociale villageoise, l'expérience de la familiarité ne repose alors pas sur un partage réel des conditions d'existence, mais plutôt sur une complicité dans l'expérience d'un *désir* encouragé pour l'occasion. Ce caractère forcé aboutit à miner les fondements même de la confiance : selon un constat partagé, la « saloperie » des villes produit une génération de jeunes citadins « opaques » - à l'inverse des villageois dont on lit les intentions « comme un livre ouvert ». Cette perte de transparence semble corrélée à l'expérience du *bluff*, chez les autres puis chez soi-même, encouragé par l'accès à une pluralité de scènes sociales qu'autorise le mode de vie citadin. Pour les jeunes migrants ruraux qui débarquent au Hawdh al-Ashraf, ce registre homoérotique d'interaction semble offrir les « clés » de la ville, et néanmoins ceux-ci s'y livrent avec une extrême prudence : cela montre bien la violence que cette évocation publique de la sexualité fait subir à « l'homme d'honneur ». Ainsi ébranlée dans ses fondements, la société Tazéenne produit une vision d'elle-même marquée par une forme de Grand Partage, où l'appartenance revendiquée à « l'humanité éclairée » a pour corollaire une perception sexualisée de l'homme de tribu.

Plus généralement il me semble, le lexique relationnel tribal subit à Tazé une transformation de fond, du fait de l'explicitation systématique de logiques sexuelles qui restent d'ordinaire latentes. On a alors affaire non pas simplement à des représentations du monde social structurées par le genre dans leur dimension symbolique, comme le remarque Gerholm (1980), mais à des énoncés construits dans une référence directe à la notion de sexualité - c'est-à-dire à la croyance en l'existence d'un domaine soustrait au social dans lequel résiderait la « vérité » des acteurs sociaux (Foucault 1976). Le « racisme régionaliste » (*manâtiqiyya*), où l'on prend pour cible telle ou telle vallée des alentours, offre un exemple de cette logique : « *qubbayta lowayta* ; les gens d'al-Qubbayta sont des sodomites » ou encore « *al-aqdus 'asal bi-ra's mûs* ; les gens de Qadas sont comme du miel sur le fil du rasoir ». On pourrait ne voir là qu'une forme d'humour anodine et universelle, or le sens commun yéménite y voit plutôt un trait (méprisable) de la « mentalité tazeenne ». Derrière ces images sexuelles se dessine une perte de confiance dans les conceptions segmentaires de l'identité, se résolvant par un recours à une logique essentialiste. L'expression « du miel sur le rasoir » est caractéristique de cette ambivalence chronique : elle évoque de manière très péjorative les « mauvais tours » de ces hommes corrompus par l'expérience de la ville (qu'elle soit utilisée pour Tazé ou pour Qadas, l'expression pointe implicitement l'influence d'Aden). Mais ce point de vue conservateur de « l'homme d'honneur » se double d'une identification au point de vue du citadin fasciné ou du touriste, qui donne à l'expression sa touche sulfureuse. La complicité étroite que Tazé entretient avec l'entreprise ethnologique doit donc être envisagée en lien avec cette vulgarité chronique.

Taez dans le dispositif ethnographique

Dans les travaux ethnologiques sur le Yémen, qui prennent préférentiellement pour objet les zones tribales des Hauts-Plateaux, le Tazzezi occupe structurellement une position d'informateur et d'assistant, de traducteur et d'homme de main (Gerholm 1977). En dépit de la généralisation de l'accès à l'éducation au cours des dernières décennies, cette tradition se perpétue sous la forme d'un fait sociologique massif : les organisations de la société civile, qui assurent une fonction d'interlocuteur privilégié auprès de la communauté internationale, sont pilotées par des Tazzezis à une très large majorité³ ; de même l'université, symbole de l'entrée dans une modernité universelle, est presque entièrement « noyautée » par des Tazzezis. A l'inverse ceux-ci sont sous-représentés dans l'armée et le pouvoir politique. Si ce *statu quo* s'est imposé au fil des événements de l'histoire politique récente (Dresch 2000), il s'inscrit également dans des dispositions culturelles profondes, dans un *ethos* particulier induisant cette complémentarité fonctionnelle : partout le Tazzezi informe, traduit et « vend la mèche », tandis que l'indigène « prend la pose ».

Mais que se passe-t-il quand le Tazzezi est à son tour pris pour objet ? Dans quelles circonstances ai-je été amené à réfléchir sur l'envers de « l'enchantement » ethnographique (Winkin 1998, d'après Goffman) et à aborder dans cette perspective la question du désir ? Pour l'expliquer, j'évoquerai une expérience de terrain déjà ancienne, qui fait figure d'expérience inaugurale.

Mon tout premier terrain, mené en vue de ma maîtrise entre juillet et octobre 2003, a été l'occasion de ma rencontre avec Ziad, jeune diplômé brillant et profondément préoccupé par les questions religieuses, personnalité charismatique, complexe et torturée. De Ziad, j'ai surtout voulu retenir l'autorité de « grand-frère » dont il jouissait alors au sein de son quartier, avec son style tribal réinventé (Planel 2005). Pourtant dès le départ, Ziad m'avait introduit aux jeunes du quartier dans les termes d'une véritable déclaration d'amour, dont le caractère abrupt était passablement déstabilisant. Ma pudeur m'inclinait à envisager plutôt la dimension intellectuelle de notre entente mais Ziad, par ses mots, exhumait ce que mon enthousiasme pour lui avait de plus profond pour en faire quelque chose de public, livré à l'appréciation des témoins. Au fil des semaines, je trouvais un exutoire à mon malaise en impliquant d'autres jeunes dans la partie. Constamment invité à verbaliser mes sentiments, j'apprenais peu à peu à les assumer, à les exhiber même et à « exister » à travers eux, afin d'être en mesure de négocier ma place. Mais à l'époque cette expérience fugace dégénéra rapidement : globalement ébranlé dans sa position, Ziad finit par se retirer, me laissant seul aux prises avec des sollicitations financières et parfois sexuelles, qui m'amènèrent à quitter Tazzezi précipitamment.

Je pensais alors que l'analyse sociologique « après la bataille » me permettrait de maîtriser mon implication. En réalité, l'intensité de cette première expérience était telle qu'elle dépassait largement les capacités d'analyse que je pouvais alors mettre en œuvre. De sorte que quelque chose n'a pas été « réglé », me laissant en bouche comme un « goût amer ». Je revins sur le terrain « vacciné » à un point tel que même les rapports d'hospitalité les plus bénins me pesaient. Par la suite, le périmètre de mon expérience sociale se limita pour longtemps au registre informel des avenues et du souk, au plus loin des femmes et de la sphère domestique. C'est pour remédier à cette situation - et en lien avec la parution de l'ouvrage de Jocelyne Dakhlia « L'empire des Passions » (2005) - que je décidai d'ouvrir en thèse la thématique homosexuelle.

Autant dire que cette première rencontre a été pour moi la source d'un trouble et d'une culpabilité durables. Or à présent, je me demande si mon enthousiasme « passionnel » ne dérivait pas simplement de la situation ethnographique, et du talent particulier de Ziad à en tirer parti en étant à la fois « l'indigène » et « l'informateur », « l'Autre » tout en étant « l'Ami ». Cette double-posture n'est-elle pas ancrée dans le fonctionnement-même de la sociabilité

³ Ce constat doit être nuancé après la réunification de 1990, qui voit bon nombre d'acteurs Adénites se déplacer vers Sanaa.

masculine ? Dans la négociation des relations interpersonnelles, quand la proximité s'exprime par une invitation à la complicité (généralement sur la base de sous-entendus vulgaires), c'est ensuite le lexique tribal de l'honneur qui est convoqué pour restaurer une distance : faut-il voir là l'équation de la « sensualité » Tazze ?

Au-delà de cet épisode, et au-delà du caractère structurel qu'il acquiert à Tazze, un ethnographe n'est-il pas nécessairement confronté à la sexualité, d'une manière ou d'une autre ? Il peut-être « dénié » au cours d'un événement marquant et clairement identifiable, ou bien au fil de petites expériences formatrices, l'amenant progressivement à ajuster son mode de vie sur le terrain, à opérer certains compromis. Ainsi, ne faudrait-il pas réfléchir à tout ce qui, dans une telle enquête, se met en place dans les premiers moments : la formation d'habitudes, fossilisées dans la langue et les modes de pensées, qui gardent la mémoire du jour sous lequel l'ethnologue en a fait l'apprentissage ? Cette réflexion n'est envisageable qu'à condition que l'ethnologue conserve en milieu urbain l'ancrage localisé et prolongé qui aurait été le sien dans une société rurale : s'il « papillonne » à la manière du sociologue, aucun de ses interlocuteurs ne saura le confronter à l'évidence (déstabilisatrice) de sa propre évolution. Il me semble pourtant que ces « impensés » de l'enquête scellent bon nombre des angles morts de la recherche sur les sociétés urbaines du monde arabe⁴.

Où prendre place pour étudier l'homoérotisme contemporain ?

L'ouvrage de Jocelyne Dakhliya « l'Empire des Passions » (2005) participe plus largement d'un courant ayant émergé depuis le début des années 2000, en particulier dans le domaine des *Cultural Studies* anglo-saxonnes, d'études post-foucauldienne et post-saidienne qui se confrontent à la question de l'homoérotisme dans les cultures arabes et islamiques, en prenant en compte l'historicité de la notion moderne d'« homosexualité ». Ces études abordent préférentiellement des époques révolues de l'histoire, de la renaissance européenne et ottomane (Andrews et Kalpakli 2005) à l'aube de la modernité iranienne (Najmabadi 2005), dans l'espoir d'exhumer les cultures homoérotiques « d'avant l'homosexualité » - pour reprendre le titre de l'ouvrage d'El-Rouayheb (2005). Pour autant, le caractère structurel de la problématique interdit d'en cantonner la pertinence à l'examen d'une césure historique précise (Dakhliya 2007). Cela pose la question de l'extension de ce champ d'études à l'examen des sociétés contemporaines, et d'abord à mes yeux des conditions de possibilité d'un tel prolongement ethnographique. L'ouvrage que l'historien jordanien Joseph Massad consacre à l'époque moderne, *Desiring Arabs* (2007), échoue largement à se défaire de présupposés essentialistes dans son tableau d'une sensualité arabe originelle et innocente, soumise aux assauts de la curiosité orientaliste et de ses prolongements contemporains, *lobbies* de défense des homosexuels (Massad 2002). La virulence polémique de l'ouvrage démontre surtout le caractère surdéterminé, dans la période actuelle, des prises de position sur la question.

En homosexualité, comme le dit de la sorcellerie Jeanne Favret-Saada (1977), il n'existe pas de « position neutre de la parole » - cela est vrai même en amont de toute problématique interculturelle ou « civilisationnelle ». Dans les institutions académiques que je fréquente, j'ai eu beau depuis trois ans mettre toutes les guillemets, émettre toutes les réserves et utiliser les périphrases les plus diverses, on se rappellera toujours que je travaille sur « l'homosexualité au Yémen » : en réalité ce qui est codé ici n'est pas une information sur mon objet de recherche mais une information sur moi. Aussi, travailler dans un monde « d'avant l'(homo)sexualité » (Halperin, Winkler et Zeitlin 1990) ne constitue pas tant un défi intellectuel qu'un défi de

⁴ J'ai développé une première fois ce point en juin 2007 dans ma contribution au colloque Ethnografeast III de Lisbonne "Veiled (male) ethnographers. Reflexive blind spots and gender segregation in Yemen", disponible à l'url : <http://ceas.iscte.pt/ethnografeast/panels.html#vplanel>. Sur un plan théorique, j'ai pour objectif de proposer une formulation plus précise du problème en appliquant les théories de Bateson sur « l'apprentissage secondaire » (Bateson 1977) à une situation ethnographique appréhendée *globalement* en termes systémiques.

posture, défi dont la cohérence se joue dans tous les instants, du fait que la notion de sexualité est profondément ancrée dans les prémisses de la communication - dans le processus inconscient de catégorisation de l'identité des locuteurs en présence (Bateson 1980, « Problèmes de communication chez les cétacés et autres mammifères »). D'où mes difficultés particulières à être intelligible : ce que je demande à mes interlocuteurs du milieu académique, à savoir d'écouter mes paroles sans avoir préalablement éclairci certaines prémisses relatives à leur locuteur, leur est extrêmement désagréable. Il arrive que cela produise un sentiment diffus « d'entourloupe », comme si l'ambiguïté constitutive de mes matériaux se propageait jusqu'au cadre de leur discussion. De fait, mes propos étaient plus immédiatement intelligibles lorsque je prenais une posture « d'ethnologue effarouché », « roulé dans la farine » par les « indigènes » mais bien décidé à réparer l'affront sur le terrain académique... De la même manière, le *Desiring Arabs* de Joseph Massad doit largement son intelligibilité à une posture converse, celle de la « révolte de l'indigène », qui en marque également les limites. Après avoir longtemps oscillé entre ces deux options pendant les premières années de ma thèse, il me semble à présent plus fécond de réintroduire l'intrication initiale des événements qui m'ont amené à ouvrir la question « homosexuelle », pour en faire le point de départ à ma réflexion.

La passion à l'épreuve des déterminismes

L'anecdote de mon premier terrain est éloquente sur les raisons d'éviter d'associer un « Occidental » au registre des passions : n'ont-elles pas conduit l'enquête à « dérailler » de son cours, en m'amenant à prendre « l'homosexualité » pour objet ? Qu'avait donc Ziad en tête pour enfreindre cette règle implicite, tellement ancrée qu'elle passe pour aller de soi ? Pour le comprendre, il faut replacer la personnalité de Ziad, avec son ambition démesurée, dans une histoire familiale qui s'identifie à celle de l'Etat yéménite.

Le parcours du grand-père maternel de Ziad, qui fait figure de patriarche, est exemplaire de ces ascensions fulgurantes rendues possibles par l'ouverture du pays au cours du XX^{ème} siècle : en quelques décennies ce jeune villageois issu d'une lignée modeste va bâtir un « empire », fondé d'abord sur le commerce du *qat* à Aden, puis sur des alliances politiques avec la notabilité ottomane de l'imam Ahmed à Taez, et enfin, à Sanaa, dans le régime issu de la Révolution de 1962, où les plus jeunes de ses fils et gendres occupent des postes importants. Néanmoins la mère de Ziad, fille aînée issue d'un premier mariage précoce avec une cousine du village, ne bénéficiera pas directement de cette ascension sociale. Dans le désenchantement ultérieur du Yémen des années 1990 et 2000, le frère aîné de Ziad (décédé en 2007) participait docilement, « en bas de l'échelle », à la pérennité de cette « maison » qui s'identifie au régime : avec son poste dans la police des souks, il dirigeait le « sale boulot » du racket quotidien des petits vendeurs à la sauvette. Autant dire que la famille de Ziad se trouve au cœur de la problématique de la « routinisation du charisme » des figures fondatrices du régime. Avec ce frère aîné modèle qui nourrissait la famille, Ziad entretenait depuis l'enfance des rapports d'opposition extrêmement conflictuels : il est compréhensible qu'il ait passé sa jeunesse à forger des rêves de refondation du charisme familial, toujours mis en échec. Et l'on comprend aussi qu'il ait tenté en 2003 le « tout pour le tout » en m'entraînant dans une histoire qui devait mal finir.

Dans l'étude que j'ai finalement écrite, j'ai voulu voir en Ziad et ses amis des membres en déclin de la Bourgeoisie d'Etat, instaurant une hospitalité solennelle pour se donner l'impression « d'en être ». Je mobilisais ainsi un schème sociologique transversal aux sociétés du Monde Arabe, celui de l'opposition frontale entre une Bourgeoisie d'Etat et une « classe moyenne » de petits commerçants. Ironiquement, donc, j'assignais Ziad à l'une des parties d'un antagonisme que ses motivations profondes l'inclinaient précisément à transcender. A mes yeux, cette anecdote est caractéristique du genre « d'entourloupe » - on pourrait parler vulgairement en yéménite de *makhnatha* – dont risque de se rendre coupable une ethnographie sociologisée « à la hâte ». Elle illustre aussi, il me semble, comment l'approche sociologique contribue à cet

« éternel retour du même » auxquelles semblent condamnées les sociétés arabes⁵. D'où la révision des phases antérieures de l'enquête que je me propose aujourd'hui d'opérer.

A vrai dire, je me suis toujours efforcé de transformer *localement* les analyses tirées de l'exercice académique, d'en éprouver localement les implications à chaque retour sur le terrain. Mais combinée au thème de la « saloperie », cette démarche m'a mené dans une impasse ethnographique dont le constat ne s'est imposé qu'assez tardivement. Après une première période en France de systématisation de mes analyses, mon retour sur le terrain d'août 2007 fut marqué par une répétition de « catastrophes » impliquant différentes personnes de mon entourage : un mal « inexplicable », un article de presse, des volte-face violents... Chacun de ces revers trahissait l'ambivalence, le malaise, ou encore la duplicité profonde, de mes rapports avec mes interlocuteurs les plus proches. Pour l'expliquer, je dirais que le thème de la « saloperie » me conduisait à pousser jusqu'à son terme les contradictions inhérentes à la pratique de l'ethnographie, notamment l'ambition « objectivante » de l'observation participante. L'injonction faite à l'ethnographe d'être là sans être vraiment là, sa tendance à nier sa présence dans l'histoire, constitue une « double contrainte » particulièrement lourde sur sa sociabilité (Bateson 1980). Si bien que l'ethnographe doit s'allier avec des acteurs tout aussi décalés que lui (Rabinow 1988). Mais avec cette problématique, je pointais des contradictions qui n'étaient pas seulement les miennes : à Taz, le décalage sociologique de ces acteurs a structurellement pour conséquence le fait qu'ils se savent, subjectivement, « mouillés dans la saloperie ». Paradoxalement, ces catastrophes⁶ confirmaient donc mes analyses en même temps qu'elles sanctionnaient l'impasse de mon projet.

Ces épisodes ont produit une rupture dans mon approche du terrain⁷, m'amenant notamment à reformuler les questions de sexualité pour les envisager plus spontanément en termes de honte et de pudeur. Je voudrais illustrer pour finir les perspectives ouvertes par ce changement de posture, ainsi que le genre d'observations microsociales qui devrait donner corps à mes analyses.

Passion et vulgarité dans la distinction des sphères économiques

Dans l'analyse du comportement dans les rapports d'honneur, prenons pour grille de base la « dialectique du défi et de la riposte » telle qu'elle est décrite par Bourdieu (2000). L'échange de bons procédés est un domaine où peut s'exprimer cette dialectique, comme lorsque des convives se déclarent leur estime mutuelle. L'échange d'insultes en est un autre. Mais que se passe-t-il

⁵ La santé mentale de Ziad s'est depuis dégradée progressivement, sur un mode schizophrénique non sans rapport avec cette « inertie » du sens commun qu'il vit comme une « mauvaise foi » (*makhnatha*) généralisée. Sa psychose a pris progressivement un tour de plus en plus obscène, hanté par la « saloperie ». Parallèlement, mon premier intérêt pour lui a longtemps alimenté le fantasme de son importance, instaurant dans sa psychose l'obsession de devenir « ministre ». Il faut dire que l'ensemble du quartier se plait à ranimer le souvenir de notre relation passionnelle. Mes interlocuteurs les plus proches plaisaient régulièrement sur ce thème : « tu vas me rendre fou comme tu as rendu fou Ziad ». Cette narration sur l'intrication entre ma recherche et le destin de Ziad, bien que relevant du fantasme collectif, pourrait bien être pour partie ce qui rend possible mon enquête.

J'ajoute que c'est à l'origine dans le but de restaurer des rapports sains avec Ziad - plutôt que d'alimenter sa psychose - que je me suis plongé en août dernier dans l'œuvre psychiatrique de Bateson, ce qui m'amène aujourd'hui à réfléchir à la fonction sociale de la schizophrénie (voir page 8).

⁶ Moins directement lié à mon enquête mais néanmoins éprouvant affectivement, mon retour d'août 2007 coïncida avec un accès de folie pyromane de Ziad. Son acte s'inscrivait dans un climat familial extrêmement conflictuel, aggravé encore par le décès accidentel du frère aîné. Néanmoins Ziad mit le feu à sa maison le soir même de mon retour à Taz. La « coïncidence » fut largement commentée (mais pas face à moi).

⁷ Le mois suivant, au cours du Ramadan, je pris acte de cette impasse par ma conversion à l'islam. Sur le plan intellectuel, ma démarche allait par la suite converger vers mon intérêt pour la critique systémique de Bateson. La pensée de ce dernier est en effet conçue pour désamorcer les « pathologies de l'épistémologie » inhérentes au dualisme de la rationalité cartésienne (1980), et autorise la transposition d'argumentaires théologiques (Bateson 1980, voir par exemple pages 258-260). Voir également (Roussillon 1999) pour l'étude d'une réception « musulmane » de la sociologie durkheimienne.

dans une ville comme Tazé, avec sa tradition ancienne de vulgarité, dans laquelle on ne sait plus très bien où finit l'insulte et où commencent les bons procédés ?

Prenons l'exemple d'une situation à laquelle je suis confronté de manière récurrente depuis 2003 : je fréquente les jeunes d'un quartier qui se livrent à une surenchère de déclarations amoureuses. Surveillant de loin mes fréquentations, les commerçants me mettent en garde, insinuant que ces jeunes ne cherchent qu'à abuser de moi. Sous l'effet de ces accusations indirectes, on pourrait s'attendre à ce que les premiers tempèrent leurs déclarations. Or c'est le contraire qui se produit, et la surenchère des sentiments redouble d'ardeur : le nouveau venu est mis au défi d'y croire, de jouer le jeu des passions, et d'affirmer ainsi la supériorité morale du groupe sur « l'avarice » des commerçants. La situation est gérable si le nouveau venu se résout à choisir son camp, elle l'est moins s'il persiste à vouloir circuler entre les deux milieux.

Dans ces conditions, les réponses comportementales envisageables sont de deux ordres. Les premières sont celles qui préservent le principe des rapports d'honneur en jouant sur ses modalités d'applications. Au sein de la « grande famille » du quartier, où les petites sollicitations financières sont légitimes et encouragées en permanence, j'ai longtemps été fasciné par la capacité des jeunes à répondre en toute bonne foi « *Wallah*, je n'ai rien sur moi... », mais aussi éventuellement à donner ce qu'ils ont sur eux, en toute simplicité. Mes difficultés à négocier le respect sur ce terrain dérivait de mon incapacité à calculer ma propre capacité financière selon une modalité autre que celle de la rationalité économique (Weber et Dufy 2007) : je pense, très pratiquement, à mon habitude du compte en banque, qui me confronte à l'objectivité d'un montant chiffré. C'est pourtant bien ce « sens pratique » que j'ai su exercer à certains moments en 2003, qui restent attachés dans ma mémoire à une volupté particulière et à un sentiment « d'exister ». Au lieu d'être un fardeau, mon argent passait alors pour un prolongement de mon corps, me permettant d'agir selon des actes qui m'honoraient : une *capacité* financière qui faisait de moi une personne à part entière. J'ai finalement su récemment retrouver cette aptitude, mais cela exigeait au préalable de définir quelles relations d'appartenances j'étais prêt à assumer, et d'abord d'accepter l'idée même d'un tel engagement. A l'espace social objectif, livré à mes investigations sociologiques, se substituait alors une perception de l'espace social organisée à partir d'« égo » et orientée vers la pratique, rendant possible l'application du fameux adage segmentaire dans la négociation de la solidarité financière : il me fallait avoir des « frères » à privilégier devant des « cousins », eux-même à privilégier devant le « reste du monde ».

J'insiste sur ce dernier point : la gestion « sur l'honneur » des sphères économiques requiert une certaine stabilité sociale. Mais à mesure que les habitants cessent de vivre dans leur quartier comme dans un village, préférant entretenir des appartenances délocalisées sur d'autres scènes sociales, l'espace social cesse subjectivement d'être un lieu où l'on peut envisager « d'investir ». Dans ces conditions, chaque sollicitation de l'un de vos voisins vous met moralement en situation de « double contrainte », confronté à un choix impossible et donc *réceptif à toutes les solutions vous évitant d'avoir à choisir* (Bateson 1980, « Vers une théorie de la schizophrénie »). L'érotisation enjouée des rapports sociaux est une de ces solutions privilégiées : elle consiste à se persuader collectivement que tout cela n'est qu'une affaire d'amour, ou même de désir sexuel, mais sûrement pas d'argent. Il m'est ainsi permis d'éconduire mes prétendants tout en faisant « amende honorable », en me montrant très flatté d'avoir été objet de leur désir. De même dans la situation décrite plus haut, les jeunes du quartier peuvent me déclarer leur flamme avec d'autant plus de sincérité lorsqu'ils me savent prévenu par ailleurs qu'il s'agit en fait de « m'enculer ». La rhétorique des passions que déploient les « hommes d'honneur », et sa dénonciation sur un registre sexuel par des « bâtards de commerçants », entretiennent en réalité un rapport de complémentarité : déplacées symboliquement sur un terrain affectif et sexuel, les rapports d'argent en temps de crise sont collectivement rendus plus supportables. La soustraction des femmes à l'espace public n'est donc que le corollaire d'un fait social plus large, dont participe ce régime d'interaction fondé sur

l'ambiguïté : à tous les niveaux de sens, la mise à l'abri des « bijoux de famille »⁸ permet d'entretenir « l'enchantement » d'un désir sans conséquence.

L'observation des jeux de séduction, ainsi que ma propre expérience de leur caractère déstructurant, me conduit à parler d'un honneur progressivement vidé de son « sens » (Bourdieu 2000), où la logique du défi dans la virtuosité de l'insulte l'emporte sur celle de la pudeur et de la mesure. Les mots du sens commun évoquent la *habâla*, « l'empressement écervelé » de cette jeune génération en permanence « sur la brèche », qui « ne tient pas en place ». C'est à vrai dire un phénomène perceptible à l'observation de la rue, dont l'interprétation en termes de « frustration sexuelle » constitue un lieu commun transversal concernant l'ensemble des sociétés arabes. Or ce diagnostique ne fait que reproduire sans le savoir ce qu'il prétend décrire : en elle-même, la sexualisation du lexique de l'honneur induit une confusion dans le lexique corporel des appartenances segmentaires. Cependant, en ayant recours trop fréquemment dans l'analyse à la notion d'honneur, on risque de verser dans un culturalisme excessif. Or il me semble que les théories de Bateson sur la schizophrénie autorisent une autre formulation du malaise des hommes de cette génération, en insistant sur les effets psychiques des injonctions paradoxales : l'exposition prolongée à des situations de « double contrainte » produit ce que les psychiatres appellent une « faible fonction du moi ». D'où l'incapacité des jeunes de cette génération à trouver leur place avec harmonie, et les « comportements de salopes » (*makhnatha*) qu'on y associe : l'immodestie ainsi fustigée recouvre bien plus que la transgression d'une norme, plutôt la perte d'un sens de l'honneur et d'un sens des situations, ou encore la perte de la faculté de gérer les configurations relationnelles, qui caractérise, à l'extrême, la décompensation schizophrénique. L'épidémiologie de la schizophrénie esquissée par Bateson, ainsi que les prolongements ultérieurs de sa pensée (Bateson 1980, « Ecologie et souplesse dans la civilisation urbaine »), me semblent donc permettre une appréhension du phénomène suffisamment fine pour en évaluer la part structurelle ou conjoncturelle. Ces écrits m'incitent à rechercher les formes d'injonction paradoxale induites par les transformations sociales dans l'expérience citadine des hommes : une fois ces situations de *stress* identifiées (y compris celles verbalisées sous un lexique religieux), les mutations du comportement s'interprètent en termes des gains de « souplesse » qu'elles offrent subjectivement.

En dépit de leur bon sens, ces perspectives de recherche ne se sont imposées qu'au fil d'une enquête qui m'a conduit progressivement à déconstruire les postulats d'altérité, jusque sous leurs formes les plus implicites : « l'objectivisme, nous dit Bourdieu, enferme toujours la virtualité d'un essentialisme » (2000 : 229). Suivant l'appel de Lila Abu-Lughod à « écrire contre la culture » (1991), j'espère pouvoir montrer que les justifications culturalistes de ces postulats, en dépit de leur reprise par le sens commun, dissimulent surtout les fantasmes d'altérité sexuelle où ils s'enracinent. En insistant sur la dimension corporelle de l'expérience, je cherche à comprendre dans quelle mesure l'appréhension d'une situation sociale se joue dans les présupposés implicites du départ, selon par exemple que l'on envisage des acteurs mus par leur sexualité, ou bien par le désir de préserver leur « conscience ». S'il vaut pour le chercheur, ce constat est plus largement d'ordre politique : il s'applique à la manière dont une société entretient la *perception* de sa propre déchéance.

L'intérêt d'une approche par « l'homosexualité » réside peut-être en ce qu'elle neutralise une lecture excessivement « machiste » du terme *makhnatha* : la pertinence du concept dérive précisément de ce que la modestie, partie « féminine » de l'honneur, ne concerne pas que les femmes réelles. On voit, ici encore, l'effet d'occultation d'une vision excessivement sexualisée de l'honneur masculin, qui dérive en dernière analyse d'une conception étroitement biologique de la « distinction de sexe » (Théry 2007) : ce sexisme-là, faudrait-il rappeler, n'est pas yéménite dans son origine. Bon nombre d'observateurs de la condition des femmes, y compris

⁸ Sur un plan sémantique, le terme *'âr* (voir page 2) renvoie à la racine d'*al-'awra*, les « parties intimes ».

yéménites (mais plutôt originaires de Tæz...), s'avèrent pourtant empêtrés dans les présupposés culturalistes et essentialistes induits par les idéologies de la modernité. Le problème de la ségrégation des femmes, et son articulation au contexte social et économique, en sortent à mes yeux profondément mystifiés.

Bibliographie

- Abu-Lughod, L. (1991). "Writing against culture". *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. R. G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press: 137-154.
- Andrews, W. G. et M. Kalpakli (2005). *The age of beloveds : love and the beloved in early-modern Ottoman and European culture and society*. Durham, Duke University Press.
- Bateson, G. (1977) et (1980). *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil (2 tomes).
- Boltanski, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Métailié.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. et A. Sayad (1964). *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris, Minuit.
- Boureau, A. (1995). "La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares." *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. B. Lepetit. Paris, Albin Michel: 23-38.
- Dakhli, J. (2005). *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*. Paris, Aubier.
- Dakhli, J. (2007). "Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique." *Annales HSS* **62**(5): 1097-1122.
- Dresch, P. (2000). *A history of modern Yemen*, Cambridge University Press.
- El-Rouayheb, K. (2005). *Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800*. Chicago, University of Chicago Press.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Paris, Gallimard.
- Geertz, C. (1996). *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, métailié.
- Gerholm, T. (1977). *Market, Mosque and Mafraj : Social Inequality in a Yemeni Town*, University of Stockholm.
- Gerholm, T. (1980). "Knives and sheaths : notes on a sexual idiom of social inequality in North Yemen." *Ethnos* **45**: 82-91.
- Halperin, D. M., J. J. Winkler et F. I. Zeitlin, Eds. (1990). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, Princeton University Press.
- Massad, J. (2002). "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World." *Public Culture* **14**(2): 361-385.
- Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago, University of Chicago.
- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards : gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley, University of California Press.
- Planel, V. (2005). "'Zaïd, Za'ïm al-hâra" : analyse sociologique d'un charisme de quartier." *Chroniques yéménites* **12**: 81-102.
- Planel, V. (2008). "Les hommes de peine dans l'espace urbain. Spécialisations régionales et ordre social à Tæz." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* **121-122**: 147-163.
- Rabinow, P. (1988). *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain.*, Hachette.
- Revel, J., Ed. (1996). *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*. Paris, Seuil / Gallimard.
- Roussillon, A. (1999). "Durkheimisme et Réformisme : Fondation identitaire de la sociologie en Egypte." *Annales*(6): 1363-1394.
- Théry, I. (2007). *La distinction de sexe : une nouvelle approche de l'égalité*. Paris, Odile Jacob.
- Weber, F. et C. Dufy (2007). *L'ethnographie économique*. Paris, La Découverte.
- Winkin, Y. (1998). "Le touriste et son double. Eléments pour une anthropologie de l'enchantement". *Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysages de rencontre*. S. Ossman. Paris, CNRS Éditions: 133-143.