

Les hommes de peine dans le paysage urbain

Spécialisations régionales et ordre social à Ta'izz

Vincent Planel
(MMSH-IDEMEC)

Le monde du travail journalier à Ta'izz a longtemps été organisé selon des traditions de spécialisation propres à chaque région. Dans le contexte actuel de crise économique, la déstructuration de ce secteur occasionne la constitution au cœur de la ville d'espaces de marginalité « rurale » et de paupérisation extrême, emblématiques d'une question sociale lancinante sur les exclus de la modernisation. A présent, les stéréotypes de spécialisation régionale interviennent surtout dans la gestion urbaine d'une population perçue comme exogène. L'analyse de la participation des informateurs est mise au service d'une réflexion sociohistorique : en soulignant le poids de logiques et d'acteurs locaux, elle permet de rompre l'évidence d'un phénomène purement macroéconomique.

Day labourers in the urban landscape. Regional specializations and social order in Ta'izz

The world of day labor in Ta'izz has long been organized according to traditions of regional specialization. In the current context of economic crisis, the disruption of this sector induces pockets of "rural" marginality and pauperism appearing at the heart of the city, which are emblematic of the intolerable exclusions caused by modernization. Here, the presence of stereotypes of regional specialization are particularly salient concerning the urban control over a population perceived as exogenous. The analysis of informants' participation allows for reflection of a socio-historical nature: bringing to light the role played by local actors and logics, it challenges the idea of a purely macroeconomic phenomenon.

« Le rapport bourgeois au monde naturel et social, comme le regard distant du promeneur ou du touriste, produit le paysage comme paysage, (...) évocation neutralisée du monde social. »

Pierre Bourdieu, « Les paysans, une classe objet » (1977).

Les hommes de peine sont là, au coin de la rue, avec leur truelle ou leur rouleau, leur ciseau à pierre, ou simplement avec leurs deux mains rugueuses. Jour après jour, ils viennent se poster aux mêmes carrefours dans l'espoir d'y être embauchés à la journée pour 700 rials (3€), un salaire de misère. Très tôt le matin sur le */harâj*, marché informel du travail journalier, l'affluence est impressionnante (Photo n° 1). Au fil de la matinée, la présence des ouvriers se noie progressivement dans le flot des passants et des badauds. La plupart ne trouveront pas aujourd'hui de travail : ils retournent à leur couche, dans les dortoirs collectifs, ou disparaissent dans le souk. D'autres restent sur le carrefour tout le jour et aussi tard le soir. Quelques-uns dorment sur place, sur des cartons.



Photo n° 1 : « Les *shuqât* ? Sors à l'aube, tu en verras plein ! », me conseillent régulièrement les citadins...

La présence des hommes de peine (*shâqî*, pl. *shuqât*)¹ marque la ville des années 1990 et 2000. À Ta'izz, elle passe pour le signe de la crise économique et du déclin de la ville, au même titre que les trottoirs défoncés, les chantiers abandonnés et les enseignes décrépées. Avec les fous en guenilles égarés dans les rues et la multiplication des petits commerces sur brouette (Destremau, 2001), ils sont de ces phénomènes emblématiques de la crise, qui la rendent visible et finalement *l'incarnent*. Mais paradoxalement, les hommes de peine forment une population insaisissable et, pour ainsi dire, sans parole.

Dans le cadre d'une ethnographie menée depuis 2003 dans un quartier du Ta'izz moderne, je m'étais intéressé en 2004² au carrefour du /Haw/d al-'Ashrâf et aux avenues alentours, cherchant à identifier des mécanismes régissant la mixité sociale dans ces espaces ouverts. Or il m'était apparu particulièrement difficile d'associer à l'enquête cette population rurale et misérable. Longtemps interdits et fuyants, ils me confrontaient un jour à une avalanche d'interjections erratiques, prises de positions fugaces lancées dans la cohue : « - On veut du travail ! » ... « - Ça ne va pas du tout ! » ... « - On a faim ! » ... « - On travaille trois jours par mois ! » ... puis ils replongeaient dans leur mutisme, malgré ma présence parmi eux. Ce n'est que grâce à des informateurs bien particuliers que j'allais finalement pouvoir saisir les contradictions internes au monde des *shuqât*...

La condition des *shuqât* évoque celle des paysans dans la France des « trente glorieuses », à propos desquels Bourdieu (1977) parlait de « classe objet » : le *shâqî* ne peut exister socialement que s'il s'intègre dans un *paysage social*, défini d'un point de vue citadin. Il s'agit ici d'en montrer les coulisses, en m'interrogeant notamment sur les ressorts véritables de spécialisations régionales couramment célébrées.

En m'appuyant sur un certain nombre de lieux-communs récurrents, j'introduis d'abord des considérations générales sur la figure du *shâqî* à Ta'izz dans la conjoncture économique et

¹ En traduisant *shâqî* par l'expression « homme de peine », on espère évoquer les cas un peu comparables de spécialisations régionales qui existaient encore à Paris il n'y a pas si longtemps, comme les « bougnats », charbonniers auvergnats, ou les ramoneurs savoyards.

² Terrain mené de juillet à octobre 2004 dans le cadre d'un DEA de sciences sociales sous la direction de Jocelyne Dakhli. Je remercie Paul-André Rosental pour ses remarques lors de la soutenance.

historique actuelle. J'esquisse ensuite deux types idéaux de spécialisation régionale, correspondant à des situations profondément contradictoires qui coexistent pourtant au sein du groupe. En utilisant le déroulement de l'enquête comme révélateur, j'analyse enfin les mécanismes qui empêchent la structuration interne du groupe et maintiennent les hommes de peine sous l'emprise des stéréotypes citadins.

L'homme de peine, témoin de l'Histoire

Au cours des années 1990, la figure du journalier misérable s'est imposée comme thème de contestation implicite. La revue « al-Qabbay/ta »³ en témoigne, qui s'est fait une spécialité de tourner en dérision la politique des Etats arabes à travers les bons-mots de *shuqât* ayant plus ou moins perdu la raison. Quoi qu'en disent ses détracteurs, qui la surnomment « le journal des fous », cette manière d'évoquer crûment la misère est porteuse en elle-même d'un message politique.

Il faut dire qu'une majorité des *shuqât* que l'on voit sur les trottoirs des villes du pays font partie des 800 000 travailleurs Yéménites expulsés par l'Arabie Saoudite lors de la crise du Golfe de 1990, en représailles à la position pro-irakienne défendue par le Yémen réunifié au conseil de sécurité de l'ONU. Conformément au climat idéologique de l'époque, le *shâqî* s'est trouvé identifié à l'honneur de la nation yéménite par rapport à ses riches voisins : il choisit la pauvreté par fidélité à sa Patrie...

En 1994, le pays fraîchement réunifié entre en guerre civile. Le Nord victorieux recentre le pouvoir à /San'â' aux dépens d'Adan. Ta'izz aussi sort affaiblie économiquement et politiquement : à présent il faut monter à /San'â' pour réussir. Là encore, le *shâqî* incarne une figure de *martyr* dans l'espace public : on en fait le témoin de l'injustice d'un progrès confisqué par les puissants. Face à une modernisation qui exclut et marginalise le Peuple, il représente un monde rural ancestral, campé sur les valeurs d'antan, presque borné... Peu s'en faut en effet pour que la charge idéologique associée à l'homme de peine ne se retourne contre lui, justifiant *a posteriori* son échec. Comme on l'entend parfois : « Un âne qui meurt avec en poche le salaire d'un jour, voilà ce qu'est le *shâqî* ! ».

Les spécialisations régionales participent de ce ruralisme ambigu, folklorisé par les citadins : « Pour le travail de la pierre, la réputation des gens de /Sabir n'est plus à faire... Ceux de Zabîd se sont illustrés dans le béton et ceux d'al-Bay/dâ' dans la peinture... », m'explique-t-on souvent, même si dans la réalité les spécialisations ne sont pas aussi systématiques. Dans le contexte actuel, le « régionalisme » (*manâ/tiqiyya*) est plutôt synonyme d'arriération : il faut au contraire afficher son allégeance au pouvoir central, incarné à Ta'izz par l'accent de la région de /San'â' (hauts plateaux) et plus généralement par les attributs de la « tribalité » (*qabaliyya*)⁴. L'enfermement du *shâqî* dans des particularismes régionaux passe pour le signe de son incapacité à vivre avec son temps : il légitime en dernière analyse une répartition inégale des richesses, au profit des citadins.

Il y a plus de dix ans, certains auteurs faisaient déjà le constat de la « réabsorption » problématique des rapatriés du Golfe, dans un contexte aggravé de crise économique (Lucet, 1995; Stevenson, 1993). Plus d'une décennie après leur arrivée, les *shuqât* restent cette main-d'œuvre rurale que l'on vient solliciter aux portes de la ville comme si elle débarquait à peine

³ La revue est devenue depuis « al-Mustaqilla ».

⁴ Sur le tribalisme de circonstance de la bourgeoisie d'Etat à Ta'izz, voir (Planel 2004). Il faut dire que dans les campagnes de Ta'izz, le système tribal tombe depuis longtemps en désuétude. C'est l'inverse à /San'â', où l'identité urbaine se définit largement par la négation du tribalisme (Mermier, 1997). Ironiquement le « tribalisme » à /San'â' et le « régionalisme » à Ta'izz sont dénoncés dans des termes assez comparables, en tant que « réaction » s'opposant à un Etat centralisé...

du village. Les *shuqât* font l'objet à la fois d'un déni de contemporanéité et d'un déni d'urbanité : deux exclusions qui se renforcent mutuellement et semblent ancrées dans « l'ordre des choses ». Le groupe n'existe que par ce statut que la ville projette et lui assigne : une poche de main-d'œuvre rurale, « surplus » généré par la crise et maintenu, depuis plus d'une décennie, au cœur de la ville. Mais au-delà des tourments de l'histoire récente, comment le mot *shaqî* en vient-il à signifier cette condition si particulière ?

Participe actif du verbe *shaqâ*, « se fatiguer », le mot *shâqî* existe dans le dialecte yéménite depuis le Moyen Âge⁵ et désigne ceux qui vendent leur labour pour le compte d'un autre. Dans les campagnes, le *shaqî* était un ouvrier agricole, travaillant une terre sans s'y rattacher : cette forme de salariat était en soi synonyme de vagabondage et de précarité (Catusse et al., 2005). Mais le salariat se généralise au cours du XX^e siècle : dans le port britannique d'Adan (stimulé par les deux guerres mondiales) puis sur les chantiers des pays du Golfe (après le choc pétrolier de 1973), ou encore dans les plantations californiennes, les hommes travaillent pour améliorer le sort de leur groupe. Au sortir de la révolution, le Yémen se projette dans un effort de construction nationale, qui met à plat les anciennes inégalités statutaires. « Qu'est-ce que tu crois ? Nous sommes tous des *shuqât* ! Même le Président, quand il était jeune, il gardait les moutons... », déclarera un homme d'âge mûr, chez qui le mot renvoie simplement au labour physique auquel ne rechignaient pas les hommes de sa génération.

Pourtant dans le climat actuel de récession, « ceux qui peinent » sont ceux qui n'ont pas su stabiliser à temps leur situation, qui n'ont pas pu ou pas voulu investir dans un commerce ou fonder une société de maîtrise d'œuvre... Expulsé de son pays d'émigration ou bien victime du ralentissement du marché de la construction⁶, l'« ouvrier » (*'âmil*) redevient « homme de peine » (*shâqî*) : loin d'annoncer des jours meilleurs, son labour est la sanction de son isolement. Le mot redevient synonyme d'un statut de vagabond⁷.

À l'échelle du pays, la décennie 1990 est souvent vécue comme l'irruption dans le paysage social d'hommes sans attaches, sans place définie dans le système tribal, et tenus à ce titre pour cause de désordre (Dresch, 1994). De même les *shuqât* sont souvent des hommes en rupture avec leur communauté, bien qu'on les identifie toujours en référence à telle ou telle origine régionale. A l'examen des parcours des ouvriers les plus jeunes, on s'aperçoit que le travail journalier est aujourd'hui l'arène d'une marginalité instituée : une option parmi d'autres pour faire son entrée en ville sans se placer sous l'autorité d'un parent... Malgré leur statut de « pauvres hommes » (*maskîn*), les *shuqât* inspirent donc une méfiance diffuse. Leur présence est continuellement refoulée au plus loin des espaces d'habitation : s'il leur arrive de s'abriter du soleil à l'entrée d'une ruelle, ils seront invariablement chassés par des seaux d'eau lancés par les femmes depuis les étages supérieurs (Photo n° 2).

Avec l'afflux des hommes de peine, les villes yéménites sont en fait confrontées à une situation relativement nouvelle. Autrefois dans la vieille ville de /San'â', le « Cheikh de la Nuit » régulait la présence de migrants isolés au sein des murailles (Mermier, 1997). Mais la ville moderne, ouverte par nature, est dénuée de telles institutions. La régulation de cette présence est seulement assurée par l'action informelle d'acteurs, qu'il faudra évoquer plus loin mais qui ne sont pas immédiatement identifiables. Car en dépit du régionalisme que l'on

⁵ Mohamed Sbitli, communication personnelle.

⁶ La crise monétaire des années 1990 (Al-Maytami 1999) se traduit par une hausse dramatique du prix à l'importation des matériaux.

⁷ Le mot ne renvoie donc pas à un statut immuable : son sens et sa force d'assignation est fonction du contexte économique. C'est sans doute aussi le cas pour le statut de *khâdim* (« serviteur ») des populations noires (Bonnenfant, 2004).

prête systématiquement aux *shuqât*, leur monde est rarement régi par des influences communautaires.



Photo n° 2 : le seuil de ce magasin fermé pour travaux a été maculé de cambouis pour éviter qu'il ne soit investi par les *shuqât*, par égard pour les citadines du quartier voisin qui empruntent parfois cette margelle (comme ici). Un ouvrier, porteur, s'y est néanmoins installé.

Ruralités ambiguës

Parmi les différentes spécialités du bâtiment, la peinture et le béton sont les plus dévalorisées : elles sont payées autour de 800 RY (3€) la journée. Les régions qui en héritent sont al-Bay/dâ', massif montagneux reculé (200 km à l'est de Ta'izz), et la région côtière de la Tihâma (100 km au nord-ouest)⁸. Certaines spécialités plus valorisées sont payées autour de 2000 RY (8€) : zingage, carrelage ou crépis sont plus ou moins associés traditionnellement aux différentes vallées environnantes d'al-Hujariyya, à quelques dizaines de kilomètres. Enfin la taille de pierre et la construction (*bannaî*), spécialités les plus nobles pour lesquelles le prix de journée tourne autour de 4000 RY (16€), sont censées être l'apanage des ouvriers originaires du Jabal /Sabir, au pied duquel se situe Ta'izz. La valorisation traditionnelle des métiers semble donc corrélée, en première approximation, à la proximité de chaque région à la ville : derrière l'identification folkloriste d'une origine géographique et d'une spécialité plus ou moins considérée, le stéréotype scelle un rapport de force, produit de l'histoire sociale, entre la ville et une région particulière. Mais le développement économique et la diversification des activités urbaines change la donne : aujourd'hui entre ces différentes régions, on observe surtout des modes d'appartenance profondément différents.

Les peintres d'al-Bay/dâ' : une ruralité collective

En dépit du ralentissement économique, le groupe professionnel des peintres bay/dânis a conservé sa cohérence communautaire. Les Bay/dânis vivent dans l'entre-soi : ils migrent en

⁸ Outre l'éloignement, le cas des bêtôniers de la Tihâma (non-abordé ici) exigerait des précisions historiques sur la dévalorisation de cette région (Bonnenfant, 1995).

ville entre parents et compagnons de village, dorment dans un local du souk loué collectivement (*dukkân*) et partagent leurs repas... Leur sociabilité est encadrée par la communauté d'appartenance régionale, ce qui leur permet de perpétuer en ville jusqu'à leur rythme de vie, calqué sur le rythme villageois : les Bay/dânis se lèvent avant la prière de l'aube et sont parmi les premiers postés sur le rond-point. Comme sur les marchés ruraux, c'est au petit matin que l'activité sociale est la plus intense, que l'on s'interpelle dans la rue, bruyamment, à une heure où beaucoup de citoyens ne sont pas levés ; les Bay/dânis se couchent tôt, vers huit heures, quand la vie urbaine bat encore son plein.



Photo n° 3: Quatre Bay/dânis, dont trois jeunes hommes, posent devant le magasin de matériaux, dépositaire de l'honneur d'une profession. Un /Sabri bâtisseur (à droite) et quelques Tihâmis (derrière) se sont joints à la photo.

Transplantée dans une ville étrangère, cette communauté développe une fierté régionale qui se confond avec une fierté professionnelle. Les rouleaux de peinture, dont le manche télescopique atteint jusqu'à quatre mètres, deviennent l'emblème d'un savoir-faire qui fait l'honneur de la région. Cette mise en avant de l'appartenance régionale s'inscrit dans une stratégie de visibilité professionnelle qui encourage en retour l'adhésion au groupe (Barth, 1999). Mais la spécialisation repose aussi sur l'existence d'une communauté organisée : l'intégration continue des nouveaux venus s'opère en même temps que la transmission effective du savoir-faire qui fait la réputation des Bay/dânis. Ce groupe spécialisé connaît donc un renouvellement générationnel qui n'en altère pas le fonctionnement social.

L'étrangeté à la ville et à ses codes est un facteur en soi de cohésion interne de la communauté. Les jeunes Bay/dânis parlent exclusivement leur dialecte régional, sont très timides et ont du mal à interagir avec ceux qui leurs sont étrangers. Les plus âgés, parfois plus à l'aise, s'adressent à moi dans l'arabe « pidgin » en vigueur dans les pays du Golfe pour s'adresser aux Indonésiens et autres travailleurs non-arabes. L'absence d'alternative dans les perspectives professionnelles est telle que les Bay/dânis continuent à privilégier des tentatives périodiques d'émigration illégale vers l'Arabie Saoudite, aujourd'hui incertaine et dangereuse.

Au fond, l'organisation communautaire des peintres *bay/dânis* n'est pas affectée par son rapatriement dans les villes yéménites. En cela, elle représente un cas à part, manifestement lié au caractère reculé de la région d'al-Bay/dâ' qui est faiblement représentée dans la société citadine. Il faut dire aussi que la peinture est une spécialité à part au sein des métiers du bâtiment, moins touchée que les autres par les restructurations induites par la crise : jusqu'à aujourd'hui, on vient souvent chercher le peintre « après coup », sans l'intermédiaire d'un maître d'œuvre. L'identification d'une spécialité à une région d'origine garde donc toute son importance : « Sur le */harâj*, un peintre qui ne serait pas Bay/dâni, ce serait louche... On ne l'emploierait pas ! ». Enfin, l'activité des peintres s'inscrit plus largement dans des réseaux d'influence et de dépendance à l'égard des cheikhs : lorsque le propriétaire de la maison est proche des milieux du pouvoir, il est fréquent qu'il offre du qât⁹ aux Bay/dânis (et à eux seuls), s'étant préalablement renseigné sur l'identité de leur cheikh...

Un ruralisme de réclusion

Dans les campagnes de la région de Ta'izz, le pouvoir des cheikhs est très limité, l'organisation tribale souvent inexistante. Le cas des journaliers venant des alentours est donc tout à fait différent. Bien qu'ils viennent des montagnes les plus proches de Ta'izz, la ville leur est paradoxalement de plus en plus inaccessible. En effet la crise économique a encouragé les alliances entre compétences autour d'un maître d'œuvre, voire même la fondation de sociétés, évolutions qui transcendent les appartenances villageoises : pour les ouvriers les plus actifs, le téléphone portable a remplacé le */harâj*... Les ouvriers les plus isolés se dirigent donc vers le *harâj* par défaut, parce qu'ils sont insuffisamment intégrés aux réseaux, urbains, d'accès à l'emploi. Dans une grande précarité, ils peuplent des dortoirs collectifs (*lukanda*) répartis autour du carrefour, où chaque jour d'occupation coûte 100 rials (0,40€). Et comparée au *dukkân* du souk dont on partage le loyer, la *lukanda* n'est pas une solution si économique... Comme le constate Vincent Martignon à /San'â' (2003), les pensionnaires des *lukanda* sont en fait à la marge des réseaux villageois de migration.

Cette moindre intégration communautaire s'est ressentie dans la manière dont les ouvriers des environs de Ta'izz ont vécu la crise de 1990. Pour les peintres bay/dânis, par exemple, l'expulsion du royaume saoudien a bien eu pour effet une baisse drastique des revenus, les contraignant à de plus longues absences loin de leurs villages. Pourtant cette dégradation a été vécue collectivement par des équipes de camarades soudés dans l'émigration. À l'inverse, chez les ouvriers issus des alentours de Ta'izz et qui ne sont pas parvenus à s'y réintégrer convenablement, ce rapatriement brutal a été vécu comme un échec personnel, d'autant plus humiliant que leurs salaires faisaient vivre autrefois de nombreuses personnes. Sans doute beaucoup ne peuvent plus se résoudre à rester au village et préfèrent conserver leur statut d'antan, reproduisant à Ta'izz leur vie de travailleur exilé dans des conditions à peine viables économiquement. Pour autant, cela n'assure pas la permanence du système de spécialisation régionale. Dans ces conditions d'extrême précarité, les « tailleurs de pierre du Jabal /Sabir » ou les « carreleurs d'al-/Salû » (Hujariyya) sont souvent contraints d'accepter n'importe quelle tâche...

Les stéréotypes de spécialisation régionale fonctionnent ici comme refuge d'une dignité malmenée, en participant de la construction d'une identité « rurale ». D'ailleurs les propos de ces hommes trahissent souvent une familiarité relative avec la ville, mais ils minimisent toujours leurs attaches citadines : ils insistent sur le fait qu'ils y « travaillent » mais qu'ils « vivent » au village. Contrairement aux peintres baydânis, les ouvriers des alentours de Ta'izz revendiquent leur appartenance à un monde rural soi-disant préservé plutôt qu'à une région particulière. En adoptant la posture de chefs de famille exilés en ville pour nourrir ceux

⁹ Plante euphorisante consommée par les Yéménites.

qui sont restés au village, les *shuqât* se distinguent par leur refus d'exposer leur famille à la corruption morale supposée des mœurs citadines. Car pour ces hommes usés, la ville n'est plus prometteuse d'ascension sociale : leur rejet de toute citadinité participe d'une résignation, d'un fatalisme qui prend aussi l'allure avantageuse de la piété. Comme chez ce vieil homme, couvrant ses mains de baisers qu'il envoie vers le ciel : « Si je trouve du travail, Dieu soit loué ! Si je n'en trouve pas, Dieu soit loué ! »

Sur ce carrefour profondément marqué par les bouleversements sociaux contemporains, le « ruralisme » des ouvriers les place à l'abri de la méfiance générale. Bien que largement obsolète dans la réalité sociale, la logique des spécialisations régionales demeure dans les esprits où elle définit le domaine du familier, l'ordre des choses auquel il est encore possible de se rattacher. Aussi offre-t-elle aux ouvriers les plus marginaux une profession crédible et un statut préservé, hors du temps, inaltéré par les faux-semblants qui caractérisent l'époque actuelle¹⁰. Alors qu'autrefois chaque origine régionale attestait d'une compétence particulière, aujourd'hui c'est inversement la spécialité qui marque une ruralité « authentique », construite en référence à un monde en train de disparaître. Avec son intégrité désuète noyée dans la violence urbaine, le *shaqî* se coule dans une figure du *pathos* collectif : il inscrit son échec personnel dans un drame national, voile sa blessure de nostalgie citadine, et adopte le mutisme du « pauvre homme » (*maskîn*).

Informateurs et définition d'un groupe social

Individuellement, un homme de peine ne peut exister socialement qu'à condition de se conformer à un certain « ordre des choses » du travail et de la pauvreté : jusque dans ses sentiments d'appartenance, il doit « former sa propre subjectivité à partir de son objectivation » (Bourdieu, 1977 : 4). Mais sur un plan collectif, on peut encore s'étonner de la permanence de ces stéréotypes : qu'est-ce qui empêche, localement, l'émergence de paroles collectives contradictoires ? Par sa capacité à révéler les contraintes qui pèsent sur la prise de parole, l'enquête ethnographique se trouve directement aux prises avec les enjeux de représentation des groupes sociaux, question sociohistorique par excellence (Boltanski 1982). L'absence d'informateurs incite à rechercher les processus locaux qui « tuent dans l'œuf » l'émergence de personnalités singulières, contribuant à maintenir ce groupe figé dans l'Histoire¹¹.

La « démission » des maîtres-ouvriers

La désorganisation qui règne sur le */harâj* du Hawdh al-Ashraf est tempérée par quelques restaurants et commerces qui structurent partiellement cette scène sociale. Par exemple il est fréquent que les employeurs s'adressent directement au patron du magasin de matériaux de construction (Photo n° 3), qui entretient donc autour de lui une sorte « d'équipe » d'ouvriers recommandables. Distingués par cette reconnaissance, ces quelques ouvriers font figure d'élite, porteuse d'une éthique du " travail bien fait " (*shughl na/zîf*) : on les qualifie de « maître-ouvrier ».

Au travers de cette population de maîtres-ouvriers, on entrevoit une culture professionnelle profondément citadine (bon nombre d'entre eux vivent en ville avec femme et enfants). La tombée de la nuit, heure par excellence de sociabilité citadine, est rythmée par des tournois de dominos qui les opposent, sous l'attention d'un public groupé autour du jeu. Les joueurs les plus admirés, véritables champions, font systématiquement partie des ouvriers dont la

¹⁰ Cette problématique est centrale dans mon travail de thèse, en cours, sous la direction de Jocelyne Dakhlia.

¹¹ Outre le parti pris empirique associé à la méthode ethnographique (Weber, 1989), ma démarche est ici fortement influencée par la microanalyse et par les débats qui ont accompagné la réception française de la *microstoria* italienne (Lepetit, 1995; Revel, 1989).

qualification est la plus reconnue, comme si l'accession au "club" très fermé des ouvriers recommandés s'effectuait au prix d'une renommée acquise sur le terrain du jeu. Véritable rite de socialisation où les plus jeunes sont mis à l'épreuve avec sévérité, le jeu des dominos est le lieu où s'élabore partiellement une hiérarchie interne au milieu des journaliers : il exerce sur les ouvriers les plus ambitieux une attraction évidente, comme un lieu où l'on acquiert un prestige dans le champ restreint de la respectabilité professionnelle. Mais en pratique bon nombre de *shuqât* n'iront jamais se lancer dans la compétition, notamment les plus « ruraux », ne serait-ce qu'à cause de l'horaire auquel elle se déroule...

Les « maîtres-ouvriers » (*'us/tâ*) font certes partie des *shuqât*, mais cette « élite ouvrière » se définit largement dans la négation de la marginalité associée au mot. Cela s'exprime par une urbanité affichée (pantalon et chemise « à l'européenne ») mais aussi par une certaine dissociation du collectif : les *'us/tâ* ne s'impliquent en aucun cas dans les disputes, les délations et le contrôle social. Ainsi les maîtres-ouvriers resteront-ils longtemps à distance du remue-ménage provoqué par mon arrivée. Lorsque j'ai commencé, muni de mes carnets, à observer les dominos parmi les autres spectateurs, on émettait des commentaires à voix basse, sans lever le nez : « Note... Note, *ya lhashshâsh*, mouchard ! »... En tant que « sociologue », l'intérêt que je portais n'était manifestement pas la bienvenue.

Le jeu de dominos, que rien ne saurait perturber, est souvent interprété comme une « fuite de la réalité ». Cette interprétation récurrente, y compris parmi les *shuqât* eux-mêmes, illustre bien la prégnance d'une perception misérabiliste et uniforme du collectif. Mais les dominos s'inscrivent surtout dans une stratégie de distinction à l'égard des composantes les plus misérables du collectif : « n'existent » à leurs yeux que ceux qui jouent...

« Porteurs » de la parole légitime

Pour enquêter dans le milieu des *shuqât*, je fus tenté de m'y faire introduire par des commerçants ou des résidants rencontrés lors de ma précédente enquête. Cette stratégie déboucha sur une impasse, mais elle fut très instructive sur la perception citadine des *shuqât*. Jamais on n'envisageait de m'introduire à un *'us/tâ*, mais plutôt à certaines personnes emblématiques, toujours les mêmes. Ces personnes sont, parmi les ouvriers, les rares à être connues à titre personnel, les seules à se détacher de la « masse » indistincte du reste des *shuqât*. On s'aperçoit à l'observation que ces quelques ouvriers trouvent toujours du travail auprès des commerçants du carrefour (livraison d'électroménager, déchargement de marchandises...). Pourtant l'activité de porteur (*lhammâl*) n'apparaît pas comme spécialité instituée : le mot est utilisé pour désigner un type de prestation, jamais une identité professionnelle spécifique. Ces personnes font au contraire figure de « *shâqî* par excellence », statut dont ils s'accommodent bien. Dans l'enquête pourtant, ils m'apparaissent vite comme de piètres intermédiaires, presque des obstacles, du fait de leur application à me « rabattre » sans cesse vers les citadins. Là réside la fonction objective de ces porteurs : gardiens d'une répartition, conforme à la représentation légitime du monde social, des ressources matérielles... mais aussi des « instruments symboliques » de production de cette représentation (au nombre desquels l'ethnologue) (Bourdieu, 1977).

Grâce au maintien de leur ancrage parmi les ouvriers, les porteurs connaissent en permanence l'identité des hommes présents sur le rond-point. Cela leur permet d'intervenir dès lors que l'intérêt d'un citadin est menacé, au besoin en assistant le travail de la police, ou plus fréquemment en collaborant avec les différentes « bandes » (*shilla*) constituées dans les quartiers environnants (Planel, 2004). Le porteur assure donc une fonction de contrôle social relativement analogue à celle du « Cheikh de la Nuit » dans la vieille ville de /San'â' (Mermier, 1997), sans qu'aucun terme ne vienne institutionnaliser cette fonction.

La stratégie professionnelle de ces ouvriers les incline à « courtiser » leurs employeurs commerçants. Mais il y a là plus largement une stratégie individuelle de promotion sociale

auprès de la population citadine dans son ensemble. La familiarité manifeste de ces hommes avec la ville, qui pourrait en elle-même susciter la méfiance, est neutralisée par une attitude délibérée d'humilité. La revendication de leur place de *shâqî* renvoie à une « ruralité » qui les fait apparaître comme « dignes de confiance » : sous couvert d'un statut de « manœuvre », le porteur va s'imposer comme « homme de main », imperceptiblement.

Ce travail de construction d'une *reconnaissance* sociale s'effectue largement sur le terrain urbain : les porteurs se font les gardiens de la sanctuarisation des espaces d'habitation avoisinants, contribuant à l'instituer comme enjeu majeur dans la mise en scène de l'ordre social (Depaule, 1990; Raymond, 1989). Une simple margelle qui surplombe le carrefour focalise notamment leur attention (Photo n° 2 et Photo n° 4) : certains s'appliquent à en chasser les autres *shuqât*, au prétexte qu'il convient de libérer le passage pour les citadines ; d'autres, moins assurés, se contentent d'afficher leur légitimité en se postant tout de même à proximité des habitations (ayant auparavant « négocié » la tolérance des autres porteurs). Là, ils seront mécaniquement repérés puis *reconnus* par l'ensemble des citadins. Souvent le porteur est originaire d'une région tribale (régions du Nord comme Kawkabân ou Dhamâr), et les citadins ne refuseront pas longtemps de lui serrer la main, lui accordant ainsi aux yeux de tous une reconnaissance formelle. Un porteur noir devra se contenter de passer sa main dans la chevelure des enfants courant sur la margelle (qualifié de « roi des *shuqât* », il jouit d'une célébrité relayée par d'innombrables plaisanteries...). Mais cela ne restreint pas sa marge de manœuvre lorsqu'il s'agit d'observer, d'avertir, et de tirer parti des situations.

Les porteurs interviennent dans les contentieux internes aux journaliers en s'arrogeant l'autorité de faire des médiations. Pourtant leurs positions sont loin de refléter une opinion collective : ils trahissent plutôt un souci constant d'adhérer aux valeurs « tribalisantes » énoncées par le monde citadin, notamment la distinction entre « gens respectables » (*nâs mu/htaramîn*) et « petites gens » (*nâs basî/tîn*). Tout en respectant la hiérarchie professionnelle illustrée par les *'us/tâ*- ils participent aux tournois de dominos... et perdent le plus souvent -, les porteurs énoncent un principe complémentaire de distinction, dérivé d'une réalité appréhendée d'un point de vue citadin. Aux habitants inquiets de cet afflux de populations misérables, ils offrent un visage rassurant : celui d'un monde social hiérarchique et structuré, pauvre mais résigné, dominé par de braves hommes assurant une présence vigilante.



Photo n° 4. Séance de *qât* sur le rond-point des hommes de peine : un porteur, le « roi des *shuqât* » s'est installé en hauteur, au pied d'une façade, d'où il "monte la garde". Les jeunes de Jabal /Sabir, à l'inverse, se mettent en scène dans les espaces tenus pour les plus dégradants.

Les porteurs forment au sein des *shuqât* une sous-population soudée par le partage d'une certaine « vision du monde », malgré la diversité de leurs origines régionales. Mais elle n'existe pas socialement en tant que groupe, n'apparaît pas comme « spécialité » porteuse d'intérêts qui lui sont propres : précisément parce qu'elle contredit la logique régionaliste, son influence sur la vie sociale du */harâj* passe largement inaperçue. Véritables entrepreneurs de contrôle social, les porteurs sont pourtant les vecteurs de l'imposition des stéréotypes dominants. Par la nature de leurs interventions dans le monde social dont ils se revendiquent, ils étouffent dans l'œuf l'émergence de figures et de prises de parole qui contrediraient un tant soit peu les principes de l'entendement citadin. Les ouvriers effacés et soumis sont qualifiés de " pauvres hommes " (*masâkîn*) ; les autres sont des voyous (*/tarâtîr*). Si l'un de ces " malappris " (*mish mû'addab*) s'aventure à me parler, c'est sans doute qu'il prépare un mauvais coup ! Aussi les porteurs me pressent-ils sans cesse de retourner à mes précédentes fréquentations...

La défiance des Â/sbûr

Passer outre la représentation folklorique et lénifiante du monde des hommes de peine n'a finalement été possible qu'à partir du moment où j'ai profité de l'alliance des Â/sbûr (pluriel de Sabrî)¹². Ici on ne parle pas de ces tailleurs de pierre robustes et ingénieux réputés dans le Jabal /Sabir, mais d'une « bande » (*shilla*) d'une vingtaine de jeunes ruraux, issus de cette montagne qui s'élève aux portes de Ta'izz. Ici, pour une fois, la logique régionaliste de spécification professionnelle est totalement éclipsée par un phénomène social émergent.

Les Â/sbûr sont bien des villageois, fils d'agriculteurs et globalement peu scolarisés. Néanmoins la ville leur est quelque peu familière : tous comptent des proches ayant une situation à Ta'izz, même si dans la conjoncture actuelle ces relations ne leur offrent aucune

¹² Je dois dire ici ma dette particulière à l'égard de Mu/hammad 'Alî al-Sabî'i, jeune citadin d'une famille originaire de /Sabir, qui en 2004 s'était fondu dans ce groupe. C'est largement sa présence qui a rendu possible mon intégration.

perspective. Espérant trouver leur place quelque part ou tenter un jour leur chance dans l'armée, ils se rendent au cœur de Ta'izz, « là où les choses se passent », et s'efforcent d'y acquérir peu à peu l'expérience sociale nécessaire pour réussir.

Outre leur jeunesse, les Â/sbûr se distinguent par une stratégie professionnelle opportuniste, associée à une valorisation ludique du " bon plan " ('arta). On se vante après coup et l'on met son point d'honneur à ne pas même mentionner la peine prise à les gagner : « La semaine dernière, j'ai gagné 2000 rials (10 €) en 3 heures ! » Souvent sélectionnés pour leur forme physique apparente, ils partent effectuer des tâches éprouvantes (marteau-piqueur, gravats à évacuer...). Les Â/sbûr se tiennent prêts sur le trottoir jusqu'à une heure tardive, car les « bons plans » peuvent arriver à tout moment. Partageant le rythme de vie citadin, ils se montrent très sensibles aux charmes de la ville (consommation, regards jetés aux filles...) et leur posture marque une volonté délibérée de s'appropriier l'espace urbain. Ils s'affichent en bande imposante (Photo n° 4) et ne s'interdisent pas, saisissant l'occasion que leur donne ma présence, d'interagir sur un pied d'égalité avec des commerçants de leur âge ou de s'aventurer à l'intérieur des zones résidentielles. L'esprit de cette désinvolture n'est pas du goût de tous. Pourtant les conflits opposant les Â/sbûr à des clients sont plutôt rares : comme les autres, ils aspirent à la recommandation des magasins de matériaux et s'efforcent de "fidéliser" leur clientèle. Ils apprennent aussi à prendre l'employeur par l'épaule et désigner pour lui une équipe d'ouvriers... Sur l'arène du /harâj, les A/sbur acquièrent peu à peu l'aisance nécessaire pour convaincre et inspirer la confiance, art indispensable pour réussir en ville.

Les Â/sbûr savent qu'ils n'ont aucune légitimité locale : pour une simple dispute, beaucoup ont dû quitter le carrefour et s'établir ailleurs. Leur expérience sociale est celle d'une confrontation frontale avec les citadins, et d'abord avec les porteurs qui parlent en leur nom. C'est d'ailleurs grâce à cela qu'ils conçoivent de me faire partager leur expérience, en me relatant les anecdotes les plus éloquentes sur le fonctionnement social du /harâj : les incidents quotidiens entre employeurs soupçonneux et ouvriers affamés, ceux qui opposent tel /Sabri à tel jeune citadin hautain, ou tel porteur « qui se donne des airs de /San'â'ni », tous prennent à leurs yeux une portée bien plus large que les enjeux locaux. Souvent ils se font l'écho, timidement, d'une perspective qui assimile les citadins à une classe de fonctionnaires (*muwa/z/zafîn*) corrompus : « Tu vois... Tous des voleurs... ».

Conclusion

En dépit de toute la charge symbolique associée à la présence des hommes de peine dans l'espace urbain, on ne saurait réellement comprendre ce phénomène sans s'intéresser de près aux modalités les plus anodines de sa gestion sociale. Cette approche de « l'histoire (sociale) au ras du sol » (Revel, 1989) démontre en effet combien la *forme* que prend cette présence dans l'espace urbain, loin de découler d'une équation macroéconomique, dérive surtout de la manière dont ces « perdants de l'Histoire » que sont les *shuqât* trouvent localement leur place dans un certain « ordre des choses » collectivement défini. En cela, un détour par le local permet de réinscrire le problème des hommes de peine dans l'antagonisme plus large qui traverse la société yéménite contemporaine, et qui trouve à Ta'izz une formulation particulière.

La question du « régionalisme » renvoie en effet à la crise financière de l'Etat central, dont la rente pétrolière suffit de moins à moins à entretenir une pléthorique « bourgeoisie d'Etat ». Cette dernière se voit menacée de déclassement, notamment face aux milieux du petit commerce, plus spontanément structurés selon l'origine régionale et dont l'existence repose plutôt sur les ressources de l'émigration. En quête de distinction, bon nombre de citadins promeuvent à Ta'izz une tribalité « déterritorialisée », conçue comme négation de l'appartenance régionale, comme marque de respectabilité et d'allégeance à l'Etat central.

C'est dans ce contexte global d'incertitude et de déclassement qu'émerge la ségrégation qui frappe les *shuqât*, renvoyés à un « régionalisme » synonyme d'arriération.

La logique de spécialisation régionale peut nourrir une vision lénifiante de la réalité sociale, celle d'un « concert des régions » pacifié. Mais détournée comme vecteur d'assignation à la ruralité, elle finit par se retourner, incitant à comparer et à contester les privilèges accordés à chaque région (Dakhliya, 1990). Ironiquement donc, la posture des *Â/sbûr* s'apparente toujours formellement à une revendication régionaliste¹³. Mais c'est bien sur la base d'une position dans un « système de production », et pas seulement d'une origine géographique, que s'élabore la spécificité de leur vision du monde. Subrepticement, le « régionalisme » perd sa dimension communautaire et s'apparente de plus en plus à la dénonciation des élites étatiques et d'un clientélisme qui se donne des airs « tribaux » (*qabîlî*, employé ici au sens péjoratif). Les formes de cette revendication s'inscrivent aussi dans un contexte politique marqué par l'éclipse, dans la décennie qui suit la guerre civile de 1994, du socialisme hors du paysage idéologique : avec ce régionalisme contestataire, n'est-ce pas un peu l'idéologie qui « prend le maquis » du ruralisme... ?

Bibliographie

AL-MAYTAMI M. A.-A.-W., 1999, « La réforme économique au Yémen : résultats et implications ». In R. Leveau, F. Mermier & U. Steinbach (dir.), *Le Yémen contemporain*, Paris, Karthala, p. 339-365.

BARTH F., 1999, « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In P. Poutignat & J. Streiff-Fénart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 203-249.

BOLTANSKI, L., 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*. Paris, Les éditions de Minuit.

BONNENFANT P., 1995, « Zabîd, anti-développement et potentialités », *Peuples méditerranéens* 72-73, p. 219-242.

BONNENFANT P., 2004, « Les descendants des Akhdâm à Zabid. Pauvreté, dépendance et exclusion ». In B. Destremau, A. Deboulet & F. Ireton (dir.), *Dynamiques de la pauvreté en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*, Paris/Tours, Karthala/Urbama, p. 193-216.

BOURDIEU P., 1977, « Une classe objet », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 17/18, p. 2-5.

DAKHLIA J., 1990, *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Djerid*, Paris, La découverte.

DEPAULE J.-C., 1990, « Des territoires en formation : jeunesse et urbanisation au Caire », *Egypte / Monde Arabe* 1, p. 153-161.

DESTREMAU B., 2001, « Baladiyya ! De l'informalité à l'illégalité les brouettes de Sanaa », *Chroniques yéménites* 9, p. 117-132.

DRESCH P., 1994, *Tribes, government and history in Yemen*, Oxford, Oxford University Press.

DUBY G., 1974, « Histoire sociale et idéologies des sociétés ». In J. Le Goff & P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 147-168.

LEPETIT B., (dir.), 1995, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel.

CATUSSE M., B. DESTREMAU et É. LONGUENESSE (2005). « Le travail et la question sociale au Maghreb et au Moyen-Orient. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 105-106: 15-43

¹³ Sur l'idée de décalage entre structures mentales et structures matérielles, voir (Duby, 1974).

LUCET M., 1995, « Les rapatriés de la crise du Golfe au Yémen : Hodeida quatre ans après », *Maghreb-Mashrek* 148, p. 28-42.

MARTIGNON V., 2003, « Les lûkanda de Sanaa. Structures urbaines d'intégration sociale pour les travailleurs migrants ? », *Chroniques yéménites* 11, p. 87-100.

MERMIER F., 1997, *Le cheikh de la nuit, Sana'a : organisation des souks et société citadine*, Paris, Actes Sud.

PLANEL V., 2004, « "Zaïd, Zaïm al-hâra" : analyse sociologique d'un charisme de quartier », *Chroniques yéménites* 12, p. 81-102.

RAYMOND A., 1989, « Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles », *Monde Arabe Maghreb Mashrek* 123, p. 194-202.

REVEL, J. (1989). "L'histoire au ras du sol", préface à *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^eme siècle*. G. Levi. Paris, Gallimard.

STEVENSON T. B., 1993, « Yemeni workers come home - reabsorbing one million migrants », *Middle East Report* 181, p. 15-20.

WEBER F., 1989, « Le métier d'ethnographe » in *Le travail à coté*, Paris, INRA-EHESS, p. 17-50.