HAL
open science

La geste d"Ibn Zâ'id ou la sagesse de l'honneur.

Jean Lambert

▶ To cite this version:

Jean Lambert. La geste d"Ibn Zâ'id ou la sagesse de l'honneur.. Cahiers de Littérature Orale, 1985, 17, pp.163-194. halshs-02012685

HAL Id: halshs-02012685
https://shs.hal.science/halshs-02012685v1

Submitted on 12 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Jean LAMBERT

La geste d'Ibn Zā'id ou la sagesse de l'honneur (Yémen du Nord)

On raconte sur les Hauts Plateaux zaydites du Yémen[1] que ʿAlī Ibn Zā'id était un rusé cultivateur et homme de tribu (*qabîlî*), et qu'il était aussi un poète plein de sagesse, auteur de maximes rimées que la tradition orale a conservées. Ses aventures constituent une sorte de cycle biographique plus ou moins complet. En 1982, j'ai recueilli dans les environs de la ville de Sanʿa une dizaine de ces contes, en langue arabe dialectale. J'en ferai ici une première description, et le lecteur trouvera deux textes en traduction française, en annexe.

Il a réellement vécu, me dit-on. Mais on ignore totalement s'il a vécu avant ou après l'islamisation du pays (qui s'est faite, formellement au moins, dès le VIIe siècle) ; il fait partie des ancêtres (*al 'ajdād*), des « premiers » (*al 'awwalīn*), des « himyarites »[2]. On l'appelle parfois *Abū al Qabā'il*, « le père des tribus », leur ancêtre, mais sans que ceci entre jamais en ligne de compte, à ma connaissance, dans les généalogies très précises de chaque tribu.

Les aventures de ʿAlī Ibn Zā'id illustrent et explicitent certaines valeurs morales et certaines vérités philosophiques, ou plus exactement sapientiales sur les hommes et sur leurs relations avec la nature. Cette fonction explicative et la référence à un temps primordial où des événements ressentis comme « réels » avaient eu lieu, confèrent souvent à ces contes une valeur proprement mythique. Bien que relative-

ment modeste par rapport à l'ensemble de la culture yéménite, qui est aussi principalement musulmane et coranique, la place de ces contes semble y être importante tant ils reflètent fidèlement, dans un style réaliste les conditions de vie écologiques, économiques et sociales des paysans yéménites, ainsi que leurs valeurs morales.

La sagesse d'Ibn Zā'id s'exprime dans une poésie dont on a conservé un nombre important de fragments, en langue dialectale. Ces fragments sont souvent insérés dans le corps du texte en prose, ou bien récités seuls, là aussi pour illustrer une situation sociale ou énoncer une vérité sur l'homme ou sur la nature.

Les cultivateurs lui attribuent par ailleurs l'origine de leurs connaissances astronomiques, leurs calendriers culturaux basés sur l'observation du ciel et, en général, tous les proverbes ayant trait à l'agriculture [3]. Comme dans les contes (dont certains se rapportent eux-mêmes à l'acquisition de ce savoir-faire traditionnel), ᶜAlī Ibn Zā'id est celui qui, un des premiers, a su s'y prendre avec la nature comme avec les hommes.

Enfin, il est parfois considéré comme l'auteur de certaines formules de droit coutumier (*ᶜorf, 'aᶜrāf*), qui sont réputées avoir un pouvoir légiférant aussi fort, sinon plus, que la loi islamique (*šarīᶜah*) [4]. Il est donc le héros culturel qui a apporté ces éléments de civilisation.

Dans les contes eux-mêmes, le héros est un homme d'honneur qui subit de nombreux déboires et mésaventures (*tajārib* : « épreuves, expériences »), mais qui malgré tout conserve une éthique, en particulier en relation avec l'éducation de ses enfants, garçons et filles. Avec force ruses, il défend son honneur et fait respecter celui des autres. Ses armes principales sont donc l'intelligence mais aussi une foi totale en son Dieu. Comme Héros, soit « l'expression parfaite de l'idéal d'un groupe, en qui toutes les vertus humaines convergent » [5], il est le défenseur des principales valeurs de la société yéménite rurale et traditionnelle :

- valorisation poétique de la terre et des travaux agricoles ;
- valorisation de la foi musulmane ;
- défense de l'honneur sous toutes ses formes, mais plus particulièrement sous sa forme individuelle (*ᶜird*) telle que l'a décrite B. Farès [6], et qu'il est très intéressant de confronter aux analyses que fait plus récemment Julian Pitt-Rivers de l'honneur méditerranéen [7].

Aussi, d'emblée, la sagesse est-elle liée à l'idéal d'honneur ; elle est pragmatique et sociale, concerne l'intérêt de l'individu et du groupe et est très éloignée des idéaux gnomiques du soufisme, par exemple. (La mystique n'a d'ailleurs jamais eu beaucoup d'adeptes parmi les zaydites.)

On sait peu de choses sur ce personnage mythique, en dehors des fragments de sa poésie qui ont été abondamment transcrits par un orientaliste russe, et plusieurs lettres yéménites [8]. Dans l'optique d'une enquête ultérieure, j'ai rassemblé ici quelques indications qui permettent de mieux cerner cette tradition particulière, qui s'inscrit dans le cadre de la littérature orale du monde arabe et méditerranéen ; monde à propos duquel elle nous apporte un certain nombre d'éléments ethnographiques qui peuvent nous permettre de mieux comprendre les systèmes de normes sociales qui y sont en vigueur.

Situation géographique et socio-historique

Aucune trace historique ne semble subsister d'un personnage de ce nom. On sait que, sous sa forme actuelle de poète sapiential, ᶜAlī Ibn Zā'id (et son *alter ego* Ḥumayd Ibn Manṣūr, plus connu dans les régions sunnites šafiᶜites) était déjà célèbre au XVIII e siècle, puisqu'il fut pastiché par un fameux poète de Sanaa à cette époque [9].

« Zā'id » est un nom arabe peu courant [10] (à ne pas confondre avec Zayd Ibn ᶜAlī, personnage historique qui a donné son nom au zaydisme). La tradition rapporte seulement un jeu de mots que le poète aurait fait sur son propre nom pour exprimer sa foi en s'adressant à son Seigneur ; il aurait dit :

« *Mā zā'id illā ant yā Allah* »

« Personne n'augmente (la richesse), que Toi, O Dieu ».

On pourrait déduire de cette étymologie possible la connotation d'abondance, de richesse et de générosité. Quant au prénom « ᶜAlī », il n'est probablement pas devenu courant au Yémen

avant le X e siècle, époque des débuts du chiisme dans ce pays. Les contes ne faisant allusion à aucun événement historique, on n'en sait pas plus...

On peut heureusement mieux saisir le phénomène sous un aspect socio-géographique. Le domaine où les traditions se rapportant à lui sont bien vivantes est représenté par la plus grande partie des Hauts-Plateaux zaydites habitée par les deux grandes confédérations tribales Ḥāshed et Bakīl. Dans d'autres régions, il y a d'autres poètes légendaires qui ont plus la faveur de la mémoire locale et dont la poésie ressemble beaucoup à celle d'Ibn Zā'id, notamment Ḥumayd Ibn Manṣūr dans une grande partie des montagnes šafiᶜites du sud-ouest du pays (Voir carte).

Le texte des contes nous permet de nous raccrocher à certains lieux où aurait vécu ᶜAlī Ibn Zā'id. La version la plus courante est qu'il serait originaire de la tribu de Ḥadā (entre les villes de Ṣanᶜa et Ḏamār) et qu'il aurait quitté cette patrie aride pour le village de Mankaṯ (cf. texte du conte A 1 donné en annexe) situé à l'est de la ville de Yarīm, dans une région particulièrement arrosée et fertile [11]. Après un voyage à al ᶜUdayn, il serait revenu dans sa patrie d'origine. Mais d'autres versions le rattachant à d'autres lieux existent aussi... Ce n'est pas vraiment un personnage « légendaire » (il n'a pas de tombeau, personne ne le revendique en propre). Il est probable qu'à une certaine époque sa poésie a été celle d'un poète local, dont le nom a petit à petit assimilé d'autres traditions et d'autres traits pour devenir une figure régionale. Ce phénomène d'extension régionale d'un personnage populaire n'est peut-être pas étranger à une tentative contre-culturelle des tribus yéménites (*qabā'il*) pour conserver une identité propre (faite notamment de certains éléments pré-islamiques comme le droit coutumier) en marge de la domination politique des Imams, qui s'appuyaient sur la caste des Sādah. Ceux-ci, exclusivement descendants du Prophète, sont toujours restés considérés comme des étrangers, bien que parlant la même langue (on les oppose souvent, comme *Banū ᶜAdnān*, aux *Banū Qaḥṭān*, yéménites « purs »). Ce qui est remarquable dans nos contes est qu'ils font souvent allusion à l'existence de classes inférieures dans la société

yéménite, mais jamais aux Sādah, qui occupent une place socio-politique plutôt supérieure, notamment dans les villes, mais aussi dans de nombreux villages du pays tout entier : ce silence pourrait bien avoir un sens.

Il faut aussi remarquer que les deux héros les plus connus, ᶜAlī et Ḥumayd, dont j'ai dit qu'ils étaient caractéristiques, l'un de la région zaydite et l'autre de la région šafiᶜite [12], sont d'autre part présentés dans de nombreux récits comme des cousins / protagonistes / concurrents dont les relations sont plus ou moins conflictuelles et dont les rôles sont plus ou moins interchangeables. On serait donc passé d'une représentation des relations conflictuelles inter-familiales ou inter-villageoises à celle des relations inter-communautaires. Mais cette relation n'est pas explicite dans les contes et reste à éclaircir grâce à des observations ultérieures.

Filiations sapientiales et narratives

ᶜAlī Ibn Zā'id appartient à cette grande tradition de poésie sapientiale du Proche Orient, dont on trouve les représentants les plus fameux dans la Bible : la Sagesse de Salomon (Livre des Proverbes) et l'Ecclésiaste. Un autre membre notable de cette tradition est Hésiode, dont l'attachement viscéral à la terre préfigure celui d'Ibn Zā'id.

Plus proche de l'héritage arabo-islamique, on trouve le fameux Luqmān, auquel notre héros yéménite semble assez étroitement apparenté. On sait que les légendes se rapportant à Luqmān ont été transmises par Wahb Ibn Munabbeh qui était originaire de l'Arabie du Sud, ce qui n'est pas indifférent [13]. Comme Ibn Zā'id, Luqmān était un arabe rusé et homme d'honneur, et comme lui confronté à des problèmes sociaux dont le principal était l'adultère ; comme lui il punit injustement sa fille (voir le texte du conte donné ici-même en annexe) ; comme pour Luqmān, une tradition yéménite rapporte qu'Ibn Zā'id a eu une vie exceptionnellement longue [14]. Ces traits concernent tous la tradition pré-islamique, arabe authentique, par opposition aux autres sources plus récentes de Luqmān, qui sont grecques et indo-persanes (Esope) [15].

En outre, Luqmān est, comme notre poète yéménite, un *ḥakīm* (un « sage ») qui est mentionné dans le Qoran (Sourate Luqmān, 31). Comme dans la « Sagesse de Salomon » (mais aussi comme déjà dans des ouvrages égyptiens en 1000 avant J.-C.) et comme au Yémen aujourd'hui : un père lègue à son fils sa sagesse en héritage [16].

Enfin, Luqmān était déjà, chez les anciens Arabes, comme notre paysan yéménite, un spécialiste des étoiles, des mansions lunaires et des prévisions atmosphériques [17]. Ainsi, ᶜAlī Ibn Zā'id nous donne-t-il peut-être une idée de ce qu'ont été les sources orales des Livres de Sagesse bibliques, dont il est aussi l'héritier...

Plus près de nous, nous retrouvons des thèmes similaires dans certains contes des Bédouins d'Arabie du Nord et d'Iraq. Dans un style très réaliste, on nous raconte les aventures de nomades arabes dont l'honneur est mis en danger par la parenté féminine (l'épouse, la fille) et dont la manière de régler les problèmes est aussi cruellement radicale que celle d'Ibn Zā'id [18]. Cet air de famille indéniable souligne les courants culturels qui ont existé depuis longtemps entre les tribus nomades de l'Arabie Centrale et Septentrionale et les tribus sédentaires du Yémen.

Il est peut-être plus curieux de retrouver chez les Touaregs du Niger une tradition orale dont la parenté existe à la fois avec Luqmān et avec ᶜAlī Ibn Zā'id. Il s'agit d'un personnage mythique nommé Ali Guran ou Arigulan, héros dont l'une des aventures est très similaire à un des thèmes yéménites : le héros soutire secrètement un conseil à un vieillard (à propos de l'achat d'un troupeau) en écoutant à la porte son monologue alors que le vieux croit ne pas être entendu [19].

Il est très probable qu'il existe ailleurs dans le monde arabo-islamique des variantes de ces thèmes narratifs.

En résumé, il semble que, chez ᶜAlī Ibn Zā'id comme chez Luqmān, coexistent deux personnages plus ou moins assimilés l'un à l'autre : le guerrier rusé héros d'aventures et le poète-sage, dont on ne connaît finalement presque rien d'autre que son message poétique et sapiential, qui serait comme le résultat de l'expérience du premier. Sans être vraiment contradictoires, les deux restent néanmoins assez bien distincts. En ce qui concerne Luqmān, on sait à peu près quels processus historiques ont donné le jour à ce personnage multiple, mais ce n'est pas le cas pour Ibn Zā'id.

Quel sens a l'expérience d'Ibn Zā'id ? Honneur et société au Yémen

On trouvera en annexe une liste succincte des thèmes actuellement recensés dans les contes. Deux sources d'inspiration semblent s'y côtoyer, sans se confondre ; aussi ai-je tenté dans un premier temps de les isoler l'une de l'autre.

Dans un premier type de contes, que j'appelle « type A », le héros fait face à des situations purement humaines et sociales. Confronté à son semblable, il fait appel principalement à la ruse et à la violence. Son comportement est dicté par une certaine morale, mais il n'est jamais fait aucune référence au Dieu monothéiste et à sa Loi, ni à aucun phénomène surnaturel. Dans le second type, que j'appelle « type B », la thématique est très différente : le héros doit plutôt faire face à des cataclysmes naturels (en général, la sécheresse et la faim), et il est sauvé miraculeusement par sa piété qui fléchit son Seigneur (c'est en quelque sorte un Job qui n'aurait jamais désespéré).

Les deux veines se mélangent très rarement dans le même récit. Et pourtant, le héros est toujours ressenti comme le même par tous les conteurs (l'opposition n'est pas totale d'ailleurs, car la piété est ressentie, au Yémen, aussi comme une source et un signe d'honneur). Mais l'existence de deux sources d'inspiration semble être confirmée par les caractéristiques stylistiques des textes : dans le type A, textes longs, riches en péripéties et prolixes en informations ethnographiques sur le pays ; dans les type B, textes beaucoup plus courts, à intrigue beaucoup plus simple.

Par ailleurs, les maximes d'Ibn Zā'id qui ont été recueillies par écrit [20] contiennent une sagesse très pratique, où il n'est jamais fait mention du nom du Dieu monothéiste. A travers elles se dessine la continuité d'une sagesse d'origine préislamique qui, souterrainement, coexiste avec l'Islam mais

en reste bien distincte. Les *qabā'il* yéménites ont d'ailleurs bien conscience de son hétérodoxie. Témoin cette exclamation célèbre du paysan Ibn Zā'id qui est frappé par la sécheresse, et qui met ses derniers espoirs dans la venue de la mansion lunaire des Pléïades (elle annonce, voire provoque elle-même, magiquement, la venue des ultimes pluies de printemps) :

« Votre aide, ô Pléïades
La saison des semailles s'en est allée ! »

« *Yā gārātiš yā turayyā*
Mawsim al ṣayf zallaṭ »

Commentaire de tous mes informateurs (qui, en musulmans orthodoxes, ressentent cette phrase comme une « Association » (*širk*) à la toute-puissance de Dieu) : « Il n'aurait pas dû dire : O Pléïades..., mais : O Dieu ! »

Il s'agit donc d'une sagesse beaucoup plus proche des contes du type A, sagesse pratique du paysan très à cheval sur son honneur... et aussi sur son intérêt personnel ! Sagesse sociale dont J. Pitt-Rivers remarque qu'elle est dans son essence antinomique avec la sagesse et la morale qui sont issues du monothéisme [21].

Il est peut-être intéressant de rapprocher cette opposition entre deux « veines » sapientiales de l'opposition qui a été remarquée entre les deux récits de la Création qu'on trouve respectivement aux chapitres 1 et 2 de la Genèse : dans les deux cas, il y a juxtaposition de deux récits : l'un, cosmologique, où l'Homme n'est appréhendé que dans sa relation avec les Eléments et leur Créateur commun ; dans l'autre type de récit (qui correspond dans la Genèse à la découverte du Bien et du Mal, puis à la sortie d'Eden), c'est de la vie sociale des Hommes qu'il s'agit, d'une Humanité seule avec elle-même et dont la sexualité constitue un des principaux problèmes et une des principales sources de conflits...[22]. Il est remarquable qu'une telle tradition populaire reproduise cette juxtaposition de deux visions de l'Homme, qui, pour être différentes, n'en sont peut-être pas moins complémentaires et comme nécessaires l'une à l'autre.

Je présente en annexe la traduction de deux contes dont voici une analyse succincte.

Ibn Zā'id et sa fille Badrah (type A)

L'honneur du héros est atteint par la fuite de sa fille, Badrah, avec un de ses métayers. Il rachète le « méfait de départ » en tuant cette fille et encore une autre de ses filles qui semblait ne pas avoir compris la leçon.

Le thème de l'honneur personnel, en relation avec la pureté sexuelle de la parenté féminine, est pleinement développé dans toutes ses implications ; grâce surtout à celui de la « moquerie des gens » (*tarammaz*) qui engendre son contraire : le déshonneur, la honte (*al ḥišmah, al ʿayb*). En tant que sanction, la moquerie exprime très précisément une des formes de contrôle social qui pèsent sur chaque individu [23]. Elle redouble l'affront, qui n'aurait peut-être pas suffi à lui seul à déclencher l'action dramatique. Le conte exprime très bien le fait que « l'honneur est à la fois un attribut collectif de la famille et aussi une vertu personnelle dépendante de la volonté de l'individu » [24]. L'honneur est un « complexe » (au sens étymologique, dit Pitt-Rivers) à deux faces, l'une externe, masculine et agressive, l'autre interne, féminine et vulnérable. Ce complexe distribue les devoirs différents des deux sexes : obligation de réserve et de modestie pour les femmes, devoir de vigilance envers ses filles, soeurs et épouses pour l'homme. Ce qui compte le plus, en dernier ressort, n'est pas tant que les filles d'Ibn Zā'id gardent leur pureté sexuelle, mais que lui, en tant que père, ne soit pas soupçonné d'être incapable de la leur conserver. Le complexe d'honneur, et plus précisément son moment critique que représente la « moquerie des gens », se déploie sous la forme dynamique d'un triangle dont chacun des trois pôles - le sujet, le groupe des hommes et le groupe des femmes - exerce une pression et un contrôle sur les deux autres ; c'est précisément ce qui fonde l'ordre symbolique et permet à la société de fonctionner : dans sa lutte de prestige avec le groupe des femmes - sous le regard des hommes, qui est là,

implicitement -, le sujet est sommé de choisir son camp, de choisir culturellement son sexe, afin qu'il joue son rôle social de chef de famille (« Ou bien la barbe vous me couperez / Et de curcuma nous nous enduirons », c'est-à-dire : « ou bien je deviendrai moi-même une femme », dit la formule poétique).

Toute affaire de coeur a des implications dans le domaine politique et social, qui dépassent les sentiments et les y incorpore, ou les broie. C'est ainsi qu'il faut comprendre, me semble-t-il, la fin énigmatique, la morale mystérieuse que le héros donne au conte ; il dit en substance : « Ma deuxième fille est peut-être innocente, mais si elle n'a pas conscience du respect dû à la Loi, elle aussi peut ruiner mon prestige, et bien plus complètement ». Quoi de pire, en effet, pour un chef de famille qui est, par ailleurs, membre d'une communauté tribale d'égaux, que la détérioration du prestige personnel, c'est-à-dire de l'autorité qu'il a en son sein ? Quoi de pire que de perdre cet honneur, dont on dit qu'à l'instar du verre, « une fois brisé, il ne peut plus être réparé » ? Mais alors, qu'est ce conte, et qu'est cette cruauté, si ce n'est, en même temps qu'une bonne leçon de morale, la réalisation impossible d'un rêve ou d'un fantasme de « recoller » un honneur qui, dans la réalité, aurait probablement été entamé d'une manière décisive par un tel événement ?

Peut-être serait-il fructueux de confronter cette conception socio-politique de l'honneur à une analyse plus psychologique, telle qu'elle a été esquissée par exemple par F. Ben Slama à propos du thème de la « moquerie des gens » en milieu maghrébin [25]. Il faudrait alors penser le déshonneur et la moquerie comme des sources d'angoisse pour un sujet individuel, en évitant l'écueil qui consisterait à « psychologiser » l'institution sociale que l'honneur est avant tout ; une telle tentation existe lorsqu'un tel phénomène est réduit à son seul aspect sexuel, en particulier dans la pathologie. Ainsi, peut-on se contenter de définir la conception du soi masculin dans la culture arabe comme « fondée sur un sexe féminin, secret et sacré, enfoui et voilé, qu'il faut défendre » [26] ? Cette formulation ne serait que partielle puisque, comme nous l'avons vu, l'honneur code aussi une partie ou une « face » externe de la personnalité qui n'est pas séparable de sa

« face » interne, et qui est conçue selon un symbolisme exactement inversé : le vocabulaire de l'honneur masculin est basé sur des termes concernant la tête, et en particulier le visage, la face justement (cf. note 46). Dans l'invitation rituelle, on « pose » l'invité « sur sa tête », « sur son oeil » etc. C'est un idéal de fraternité, d'échange et de transparence à l'autre qui se réalise dans le rite d'hospitalité. C'est donc cette dialectique intérieur/extérieur qu'il faudrait mieux comprendre.

J. Pitt-Rivers, encore lui, souligne le rôle de l'hospitalité comme preuve et gage de confiance majeure de la part de l'amphitryon. Admettre un étranger dans l'intimité de son foyer, donc à proximité des femmes qui, normalement, doivent être protégées, c'est symboliquement placer son honneur entre ses mains, se soumettre à son pouvoir par le côté le plus vulnérable [27]. Or c'est précisément ce que fait Ibn Zā'id, et c'est cette confiance qui est trahie, puisque le conteur précise que le métayer qui a enlevé sa fille était « sous sa protection » (*Kān mustʼamin lahu bi-ijārateh*) et qu'il l'a trahi. L'hospitalité a encore aujourd'hui au Yémen cette dimension très forte de sacrifice ; le « sacrifice » (*ḍaḥiyah*), la « bête égorgée » (*dabḥah*) sont les exacts synonymes d'« invitation ».

Une étude psychologique de la personnalité arabe et des « segments ethniques de l'inconscient » (Devereux, 1972) ne pourrait donc pas se contenter des effets « conservateurs » qu'a le complexe de l'honneur sur la psychologie individuelle. Il lui faudrait aussi prendre en compte les implications psychologiques qu'il a en tant que loi symbolique, à savoir l'instauration d'une obligation pour l'individu de communiquer, une obligation d'échange et de sacrifice. L'Islam a d'ailleurs profondément intégré cette dimension dans son éthique du quotidien, et aussi, à sa façon, la poésie amoureuse arabe qui ne cesse de chanter le sacrifice du moi.

A l'inverse, on a pu exagérer l'aspect parfois outrancier de l'hospitalité arabe pour fonder l'hypothèse d'un matriarcat originel, notamment au Yémen. C'est probablement cette emphase symbolique, de sacrifice, qui, dans des circonstances qui resteront toujours mystérieuses, a donné naissance à des

légendes persistantes jusqu'à aujourd'hui sur l'existence d'une hospitalité sexuelle chez les Yéménites : des voyageurs ont raconté que, dans telle ou telle région, le maître de maison offrait à l'étranger de passage de partager la couche de sa fille ou de sa soeur[28]. Que la coutume ait réellement existé ou non importe peu pour la compréhension du phénomène de l'hospitalité ; l'important est de remarquer que cette possibilité, peut-être imaginaire, ne fait que pousser à l'extrême la logique d'échange symbolique et de sacrifice qui est à la base de l'hospitalité arabe. D'ailleurs, la légende précise que l'usage était pour l'hôte de n'accepter en aucun cas, et que s'il avait répondu à ce rituel par un passage à l'acte, il l'aurait probablement payé de sa vie...

Ibn Zā'id et le prophète Mūsa (type B)

Ce second conte donne un exemple intéressant d'interprétation populaire de la religion officielle. Affligé par la sécheresse, le héros garde sa foi inébranlable en Dieu, s'en remet à Lui, et finalement, en est récompensé. Ici, point de ruses, point de problèmes sociaux, mais seulement une intervention miraculeuse du Dieu monothéiste tout-puissant (dont le nom est prononcé 14 fois par le conteur dans le texte original). Il s'agit d'une petite tragi-comédie où le prophète Mūsa (une des figures de Moïse) délivre une nouvelle Révélation (*waḥī*), au paysan résigné. Mais ce prophète a un rôle caricatural, puisque le message divin est démenti par les événements - « une ruse de Dieu », selon les termes mêmes du Qoran.

C'est donc le thème islamique classique de la solitude de l'Homme face à Dieu, et de l'absence d'intermédiaire ou d'intercesseur possible, si ce n'est la foi personnelle. Ce thème est d'ailleurs repris avec force par le zaydisme (école shi'ite proche du sunnisme et dont le Yémen du Nord est la seule patrie) puisqu'il s'est toujours opposé farouchement à tout culte des Saints. Simultanément, cette conception idéale a toujours été contredite par la pratique sociale yéménite qui consiste à accorder aux descendants du Prophète (les *Sādah*) un respect démesuré. Ce conte apparemment anodin ne peut

pas ne pas avoir de résonances par rapport à ce problème précis, qui reste d'actualité malgré la révolution républicaine de 1962.

Bien d'autres thèmes d'anthropologie sont abordés dans la geste d'Ibn Zā'id, notamment celui du rapport à la fois économique et affectif qu'ont les paysans yéménites à leur terre ; et celui des rapports qui, ailleurs, sont souvent conflictuels, entre le travail de la terre et un code de l'honneur tribal, particulièrement là où un certain esprit nomade prévaut. A l'inverse, là où l'agriculture intensive impose une certaine sédentarisation, on a pu penser que l'esprit tribal et guerrier s'affaiblissait. Mais les *qabā'il* zaydites du Yémen semblent soutenir le paradoxe apparent d'être des guerriers-cultivateurs et des paysans-hommes de tribus libres[29]. 'Alī Ibn Zā'id, homme d'honneur, mais aussi chantre de sa terre et de ses boeufs qui lui permettent de la cultiver, rend compte à sa manière de ce paradoxe.

La narration

Les contes m'ont toujours été racontés dans un milieu rural (il existe peut-être un héros du même nom en milieu urbain, mais sur un mode différent, plutôt comique).

Ils sont toujours racontés par des hommes, et sont facilement reconnaissables comme discours masculin. Il est possible que les femmes soient également porteuses de la même tradition, mais traitée selon une logique discursive féminine[30], à laquelle une enquête ultérieure devrait s'intéresser.

Les conteurs sont en général des hommes mûrs ou âgés, qui sont censés être porteurs d'une certaine expérience de la vie et qui s'expriment comme tels. En somme, ils s'identifient à leur héros, ils sont eux-mêmes des Ibn Zā'id... Ils ne sont jamais des conteurs professionnels, mais, en général, des cultivateurs, ou parfois des artisans. Le contage a souvent lieu lors des sempiternelles séances où les hommes mâchent ensemble le *qat* (une drogue douce locale) et où chacun

reste immobile pendant plusieurs heures. Ce moment de repos (l'après-midi, après les travaux des champs et un déjeuner copieux) est un moment privilégié où se déploie l'art oratoire sous toutes ses formes (histoires drôles, poésies, récits variés, notamment des exploits guerriers dont est friand l'imaginaire tribal). Mais cette occasion n'est pas la seule possible : il ne semble pas qu'il y ait au Yémen de mise entre parenthèses formelle du temps ordinaire pour conter, ou d'interdits comme c'est souvent le cas en Afrique [31]. On a l'impression au contraire qu'il est possible de faire appel à tout moment à ces contes, dont le contenu est si proche de la vie quotidienne du paysan yéménite, qu'ils peuvent être fournis à tout propos pour donner un sens à une situation, pour justifier une conduite, au même titre que les proverbes.

La transmission en est purement orale. L'alphabétisation étant fort peu répandue, la mémorisation des textes par simple répétition est la seule technique utilisée [32]. On voit souvent, lors d'une longue marche à pied ou d'une longue « après-midi de *qat* », deux hommes se répéter mutuellement le répertoire que chacun connaît (surtout pour la poésie), sans que cette répétition semble ennuyeuse.

Le récit, comme beaucoup d'actes de parole de la vie quotidienne au Yémen, est accompagné de gestes très expressifs. Ceux-ci forment parfois une sorte de dramaturgie où l'emphase du discours communique plus directement et plus efficacement les sentiments humains. Ceci donne en général à la conversation des zaydites du Yémen une dimension ludique très plaisante. Ces gestes sont très typés, très codés, et peuvent éventuellement (mais rarement) servir de langage muet à part entière pour communiquer secrètement entre amis ou complices.

Les variantes à nos contes sont assez nombreuses, mais ne s'éloignent guère d'un air de famille que sait reconnaître tout auditeur ou tout conteur averti. Intuition qui d'ailleurs mériterait une enquête approfondie : qu'est-ce qui fait penser à l'auditeur que telle aventure plutôt que telle autre a été vécue par ᶜAlī Ibn Zā'id (ou du moins qu'il aurait pu la vivre...) ? A quoi reconnaît-on sa poésie (il y a certaines rimes et d'autres caractéristiques stylistiques) ? Autrement

dit quel est le rôle actif de l'auditoire dans le contrôle et la transformation de la tradition orale ? La « légalité » de ce qui est ou n'est pas la tradition « authentique » est d'ailleurs le ressort d'une plaisanterie assez courante qui consiste à attribuer à Ibn Zā'id toutes sortes de propos qui sont parfois très éloignés de son style - ce qui est comique -, mais aussi parfois en sont très proches, ce qui est beaucoup plus subtil, car le profane, et éventuellement l'ethnologue, peuvent être amenés à enrichir la tradition... à leur insu !

Le conteur n'a pas de formule consacrée pour introduire le récit, mais des expressions dont la forme est variable, du type : « Un jour entre les jours... » (*Yom min al-ayyam...*). La poésie est invariablement introduite par la formule : " ᶜAlī Ibn Zā'id dit... » (« *Yagūl ᶜAlī Ibn Zā'id...* ») qui représente toujours le premier hémistiche du premier vers [33].

Très souvent, on a conservé la poésie qui est enchâssée dans un récit, mais ce dernier a été oublié : la forme versifiée résiste mieux à l'oubli.

Pour une étude des genres littéraires au Yémen

Manifestement, notre héros ᶜAlī Ibn Zā'id se trouve à cheval sur plusieurs genres littéraires. Ce fait intéresse de près ma recherche, car il me semble bien rendre compte de l'articulation entre la littérature et la société qui la produit (que cette littérature soit orale ou écrite) ; c'est-à-dire là où la littérature répond par plusieurs genres à diverses fonctions et besoins humains, tout en conservant aussi sa logique propre comme système de genres soumis à des exigences purement littéraires.

Ce système de genres doit être appréhendé, selon Pierre Smith (1975), par une synthèse subtile des catégories indigènes et de celles que dégage l'observation ethnographique, les deux opérant en général un découpage différent dans le fait littéraire, et selon des critères différents (critères stylistiques, critères sociologiques etc.). Le système, par les genres qu'il choisit, ou rejette implicitement, par la valeur qu'il accorde à chacun, est éminemment significatif de choix idéologiques

et existentiels, conscients et inconscients [34].

Ainsi, le genre sapiential qui nous intéresse ici exclut-il par définition le genre poétique amoureux et les divers genres comiques, qui par ailleurs existent tous au Yémen, mais dans un autre contexte et selon d'autres modes de production littéraire : ils sont surtout développés en milieu urbain, où le mode de vie est moins austère et l'esprit de sérieux tribal moins prégnant.

On peut aussi s'interroger sur les relations entre le conte et le mythe : dans quelle mesure les contes ont-ils une dimension mythique ? C'est-à-dire dans quelle mesure sont-ils un point de vue collectif, plus ou moins largement partagé, sur l'origine et l'explication des choses ?

Comme on peut s'y attendre, la définition des genres donnée par les Yéménites eux-mêmes est souvent assez floue, mais est loin d'être inintéressante. Il s'y mêle à la fois des catégories traditionnelles et des catégories littéraires récemment importées de la culture arabe classique grâce au développement des médias. Avant tout, Ibn Zā'id est un « sage » (*ḥakîm*), qui a vécu des « épreuves » ou « expériences » (*tajārib*) dont il est censé avoir tiré sa sagesse. Celle-ci s'exprime dans ses « paroles » (*'aqwāl*). Ce terme assez vague est souvent précisé par d'autres termes, selon que ces « paroles » concernent tel ou tel domaine : si le contenu est plus sapiential, on dira volontiers *amṯāl* (« proverbes ») ; si le contenu est plus juridique, on emploiera *aḥkām* (« jugements », « sentences » au sens juridique) ou *'aᶜrāf* (formules de droit coutumier).

En ce qui concerne les contes, les termes arabes classiques désignant des récits (*qiṣṣah*, *ḥikāyah* : conte, histoire) ne semblent guère utilisés que par des individus ayant acquis une culture écrite. Souvent, les paysans yéménites, qui se font volontiers prier pour raconter ces contes devant un citadin ou un étranger dont ils ont à craindre la moquerie ou le mépris pour le rural illettré, utilisent pour les désigner une formule passe-partout : « Il veut que tu lui racontes du ᶜAli Ibn Zā'id », dit de moi un intermédiaire à un conteur. (« *Hū yištî tagulleh min ḥagg ᶜAlî Ibn Zā'id* ») : donc, sans nommer ce « du » (« *ḥagg* » : « de » de possession, de propriété) dont il s'agit. Il est difficile de dire dans quelles proportions cette formule traduit de la pudeur et de la réticence, ou bien aussi un simple rapport de quotidienneté et d'évidence.

Finalement, le terme le plus juste qui m'ait été indiqué par un conteur est sans doute *maṯal* (qui veut dire aussi « proverbe », comme on vient de le voir) qu'on peut traduire par « parabole » ou « exempla ». Ce conteur m'avait rapporté une parole de ᶜAlī Ibn Abī Ṭālib (le gendre du Prophète Moḥammed) en ces mots : « Il a dit : Il vous a été donné des paraboles, à vous de vous y conformer » (*ᶜAlaykum bil-miṯāl, fa-gumū bihā*). Le conteur signifiait ainsi clairement que le récit qu'il introduisait de cette manière visait à illustrer une certaine vérité.

Ainsi, le versant narratif et mythique d'une part, et le versant poétique et sapiential d'autre part, sont étroitement imbriqués, jusqu'à ne plus former qu'un seul genre. « L'ami des mythes est aussi l'ami de la sagesse », disait Aristote. Cependant, leur sens n'est nullement équivalent, au contraire : on sait que les contes, aux détours narratifs souvent paradoxaux, voire absurdes en apparence, peuvent nous dire beaucoup plus de choses (mais souvent inconscientes) que des maximes qui se veulent rationnelles ou morales. C'est un peu comme si le conteur s'amusait aux dépens de son auditeur, pour tester ses capacités à accepter le mystère du conte, et par là le mystère lié à son propre destin (voir la façon énigmatique dont se terminent les deux contes présentés ici) ; et comme si, le plaisir de conter aidant, la richesse des péripéties dépassait la pensée consciente du moraliste. C'est peut-être cela qui rend possible - et aussi problématique - une certaine liberté dans notre interprétation de ces contes...

En résumé, une étude approfondie des traditions se rapportant à ᶜAlī Ibn Zā'id contribuerait à une meilleure connaissance des genres de la littérature orale rurale (contes, proverbes, poésie) auxquels elles font largement appel ; et par opposition, nous en saurions plus sur ce qui différencie cette dernière de la littérature orale et écrite pratiquée en milieu urbain au Yémen.

Conclusion : la transmission des normes

En définitive, ce qui frappe l'auditeur, c'est le caractère didactique de cette littérature : instruction, éducation, voire initiation. Il s'agit toujours pour le héros d'apprendre par l'expérience une vérité cachée, voilée ; ou bien à son tour d'enseigner une vérité, elle aussi énigmatique ; au même titre qu'il s'agit pour le conteur d'enseigner à son auditoire - non sans quelque obscurité - le fruit d'une expérience exemplaire. La transmission des valeurs morales de père en fils (ou en filles) est l'axe sur lequel reposent beaucoup de contes ; c'est aussi le cadre de plusieurs fragments rimés [35] : le père laisse en héritage (*waṣiyah*) la sagesse à son fils. De fait, cet héritage moral est souvent transmissible génétiquement : dans une variante du conte A 1 présenté ici, le héros tue son petit-fils né de la « faute » de sa fille Badrah, car il comprend qu'il a hérité des mauvais instincts de sa mère ; dans une société aussi fortement patriarcale, les mauvaises qualités se transmettent par les femmes et les vertus par les hommes... La transmission culturelle et morale est donc un devoir du père, mais aussi une source de prestige. Un conteur cite en préambule cette parole du Prophète Moḥammed : « Qu'il y ait pour chaque homme trois choses : un savoir qui lui soit utile ; une bonne oeuvre qui lui survive ; des fils droits qui prennent exemple sur lui après sa mort ».

Comme l'indiquent les deux derniers points, c'est aussi une source d'immortalité, du moins tant que ne sera pas réalisée la prophétie coranique : « O Hommes, soyez pieux envers votre Seigneur ! Craignez un jour où nul père ne vaudra pour son enfant et où nul petit enfant ne vaudra rien pour son père ! » (Sourate de Luqmān).

Ainsi, l'enseignement principal de ces contes réside dans la sensibilisation au sentiment d'honneur, en relation avec la division des sexes, l'activité économique, les codes de la vie tribale (l'hospitalité notamment) et même la foi monothéiste. Dispensé aux enfants, aux adolescents et même aux adultes par des adultes plus âgés ou expérimentés, il contribue d'une manière essentielle au bon fonctionnement et à la reproduction du complexe d'honneur où, selon les termes

de J. Pitt-Rivers, se rejoignent « les sentiments les plus tendres et les considérations d'éthique, de religion, de prestige, d'économie et de suprématie sociale, pour constituer le système de comportement qui déterminera la distribution du respect entre les familles dont est composée la communauté » [36].

Doctorant,
consacre l'essentiel de ses recherches
à l'étude des structures sociales
des paysans yéménites

Conte A 1 (traduction)

« ᶜAlī et sa fille Badrah » [37]

(...) D'après les vers que je connais [38], il aurait été à une certaine époque de sa vie dans le village de Mankat̲ [39] ; il labourait sa terre avec ses taureaux au-dessus du puits. Voilà qu'il entend les femmes qui chuchotent près du puits [40], elles parlent de sa fille qui s'est enfuie avec un métayer qu'il employait et qu'il protégeait. Et voilà que celui-ci le trahit en emmenant sa fille par devers lui et qu'il la séduit. Lui, entendit, tout en labourant avec les boeufs. Alors il tira de sa poésie et de sa sagesse les vers suivants :

« Dieu m'est témoin, O filles de Mankat̲
Les bavardages, nous connaissons
Badrah était ici le soir
Et le matin à ᶜUdayn
Il me faut la tête de Badrah
Et la tête de Badrah vous verrez
Ou bien la barbe vous me couperez
Et de curcuma nous nous enduirons » [41].

Là-dessus, il termina sa journée et décida secrètement de partir à la recherche de sa fille un jour ou l'autre.

Il arriva (un jour) à al ᶜUdayn (d'après les vers du poète). Il trouva un enfant. Il reconnut cet enfant et reconnut qu'il était de sa fille. Alors il s'en approcha, lui écorcha l'oreille, la lui tordit et le secoua violemment, si bien que l'enfant se mit à crier. La femme, en l'entendant crier, apparut. Elle dit : « Qu'as-tu donc, O Juif ? » Car il s'était déguisé en « piqueteur » [42] comme il y en avait à cette époque. Il dit : « O ma protectrice... » [43], se faisant ainsi passer pour un Juif (ce qui était d'une extrême sagesse, qui n'est pas donnée à n'importe qui).

Donc il « gaufra » la meule de leur « jar » (« voisin » ou protecteur). Puis elle lui demanda de gaufrer la sienne. Lorsqu'il l'eut reconnue de façon certaine, il lui dit : « Viens soulever avec moi la meule pour que je l'arrange ». Lorsqu'elle vint soulever la meule du dessus par dessus la meule d'en dessous, il prit le couteau et lui coupa la tête. Il la mit dans son sac et revint dans son pays.

Lorsqu'il revint dans son pays, il mit la tête de Badrah sur l'escalier (de sa maison). Alors, il demanda à ses autres filles (les six autres restantes) : « Qui m'apportera à boire sous la tête de Badrah ? »

Alors la première s'avança, vit la tête de Badrah et recula. « Pourquoi ne me donnes-tu pas à boire ? - La tête de Badrah est suspendue. » La première refusa, la seconde aussi, puis la troisième, la quatrième et la cinquième, toutes refusèrent de donner à boire à leur père, lorsqu'elles virent la tête de Badrah. Or (Badrah) était l'aînée. La plus petite, la dernière s'approcha. Elle sortit chercher un broc d'eau, et n'eut peur ni de la tête de Badrah, ni de la mort. Alors, elle apporta l'eau ; et lui il égorgea la petite à côté de la grande. Il suspendit les deux têtes au-dessus du puits [44].

Alors les gens dirent : « Tu as tué la petite, quelle faute a-t-elle donc commise ? » [45]. Nous, nous le considérons comme un penseur vif et authentique, par la réponse qu'il leur fit alors qu'ils s'opposaient à lui et disaient : « Pourquoi coupe-t-il la tête de cette petite, alors qu'elle n'a commis aucun crime ? » Nous, nous sommes convaincus qu'il avait raison. Il leur répondit ceci : « Elle est sortie sous la tête de Badrah, et elle n'a pas eu peur de la mort. Et qui n'a pas peur de la mort, peut faire bien pire que Badrah. C'est pour cette raison que je lui ai coupé la tête, avant qu'elle ne salisse mon honneur [46] comme sa soeur ».

Conte B 1 (traduction)

« ᶜAlī affligé par la sécheresse, rencontre le prophète Mūsā » [47]

Le prophète Mūsā [48] vint par chez ᶜAlī Wald Zā'id.
Il lui dit : « O prophète de Dieu, dis à ton seigneur : quand

est-ce que Dieu apportera la pluie ? »
Il dit : « Depuis combien de temps souffres-tu de la sécheresse ? »
Il dit : « Sept ans. »
Il dit : « Attends, je t'apporterai des nouvelles. »
Le prophète de Dieu appela Dieu, comme il le lui avait demandé. Il dit : « O mon Dieu et Maître, ᶜAlī Wald Zā'id dit : quand est-ce qu'on lui donne de la pluie ? »
Par la puissance de Dieu, la Révélation[49] lui vint. Il dit : « Dis-lui : encore sept après les sept. » (C'est-à-dire encore sept ans).
Il arriva chez lui (= chez ᶜAlī) et dit : « Dieu, qu'il soit loué et exalté, te dit : Les sept après les sept. »
Il (ᶜAlī) partit et dit (en attelant son taureau) :
« Approche, O Faraj
Le divin Contentement (*faraj*) est encore plus proche
Que le noir de l'oeil du blanc de l'oeil »[50].
Par la puissance de Dieu, il n'avait pas tourné (au bout du sillon)[51] que le Généreux annonçait la pluie. Le prophète, lui, était déjà parti.
Le jour suivant, ᶜAlī dit au prophète :
« O prophète de Dieu, tu es prophète et tu mens ? ! »
Il (le prophète) alla appeler son Seigneur. Il (Dieu) dit : « Et quand bien même occupé en tout instant...[52]. Qu'a-t-il dit au taureau après que tu sois parti ? Il n'oublie pas le nom de Ma Miséricorde (*Rahmah*). Seuls les mécréants oublient la Miséricorde de Dieu. Je lui ai répondu, j'ai répondu à ses prières, et la pluie est tombée. »[53].

ANNEXE

Liste des thèmes de la geste d'Ibn Zā'id
(liste non exhaustive)

Type A (Contes « de la ruse et de l'honneur »)

1. Histoire de sa fille Badrah
2. ᶜAlī veille sur la fille de Ḥumayd 'Ibn Manṣūr
3. Une vendetta l'oppose à Ḥumayd
4. ᶜAlī fait l'éducation de ses fils.
5. ᶜAlī cherche à soutirer des conseils à son beau-père
6. ᶜAlī met ses femmes à l'épreuve
7. Il confie indûment un secret à sa femme

Type B (Contes « piétistes »)

1. Le prophète Mūsā le sauve de la sécheresse
2. Des courges miraculeusement pleines de sorgho
3. Le beurre, vendu au marché, se multiplie miraculeusement
4. Les grains se multiplient miraculeusement sur l'aire à battre

NOTES

1. Pour une présentation générale du Yémen du Nord, voir A. Rouaud (1979) et Cl. Fayen (1975).

2. « Himyarite » : terme formé à partir du nom du royaume pré-islamique de Ḥimyar ; ce terme désigne en général avec emphase tout ce qui, au Yémen, est « ancien », sans toujours être antique...

3. Par exemple E. Glaser (1885 : 99).

4. Cf. notamment Agaritchev (1968 : 7).

5. Selon la définition du héros de l'*Encyclopedy of Social Science*, art. « Hero ».

6. Il répond à tous les critères du *ᶜird*, l'honneur personnel arabe, y compris et en particulier l'éloquence, selon la définition qu'en donne Bishr Fares (1932 : 54) pour les Arabes de la Jahiliyah, avant l'Islam. Mais chez ᶜAlī Ibn Zā'id, le courage physique, même s'il existe, reste marginal : point de hauts faits guerriers comme dans la geste épique des Benī Hilāl, par exemple.

7. J. Pitt-Rivers (1981) ; le Yémen est très éloigné de la Méditerranée, mais il est partie intégrante du monde arabo-musulman.

8. Agaritchev (1968), Maqāleh (1978), al ᶜAwḍī (1980), Baraddūnī (1982).

9. Le poète al Khafanjī, cité par Maqāleh (1978 : 196).

10. C'est aussi le nom de la famille du sheikh de l'Emirat d'Abu Dhabi.

11. Cette migration existe depuis des temps anciens, c'est aussi celle des nomades de l'Arabie Heureuse ; à l'intérieur même du pays , les sédentaires ou semi-nomades de l'Est et du Nord-Est ont toujours tendance à s'approprier des terres dans les régions plus arrosées comme Mankaṯ et al ᶜUdayn.

12. La population du Yémen du Nord est partagée à parts égales en deux écoles musulmanes très différentes l'une de l'autre : sur les Hauts-Plateaux, le zaydisme, secte shiite qui n'existe qu'au Yémen ; dans la plaine de la Tihamah et dans les montagnes de l'ouest et du sud, le shafiisme, une des quatre écoles du sunnisme orthodoxe, qui domine dans la majeure partie des pays musulmans bordant la Mer Rouge. Cette division religieuse recoupe surtout une division socio-politique entre deux groupes qui ont toujours été en concurrence pour le pouvoir. Actuellement, le gouvernement central est composé en majorité de zaydites.

13. René Basset (1890) donne un aperçu très complet des traditions se rapportant à Luqmān. On peut aussi consulter l'article « Luqmān » de l'*Encyclopédie de l'Islam* I (B. Heller).

14. Agaritchev (1968 : 45, fragment 80).

15. B. Heller, *op.cit.*

16. Qoran, Sourate Luqmān. Ibn Ishaq (s.d. : 195).

17. Ibn Sida, *Muḫaṣṣaṣ*, cité par Pellat (1955 : 29).

18. Malingoud (1923-1924-1925).

19. Aghali Zakara et J. Drouin (1978 : 69). Ce conte n'est pas sans rappeler le mythe grec de Protée, vieillard qui se dérobait aux questions qu'on lui posait pour acquérir son savoir, et qui se métamorphosait pour échapper à ses inquisiteurs.

20. Notamment Agaritchev (1968 : fragments 169 et 170).

21. Pitt-Rivers (1981 : 52) notamment à propos de la question de l'adultère.

22. Voir l'analyse qu'en faisait Leo Strauss en 1957 : Strauss (1981 : 16 et sq.).

23. Ce que les Espagnols appellent la *burla*, d'après Pitt-Rivers (1981 : 135).

24. *Idem* : 127.

25. Ben Slama (1983 : 534). Il propose, à la suite de J.P. Valabrega (1980), une double approche complémentaire, psychologique et sociologique, du mythe et du « phantasme » (*idem* : 532).

26. *Idem* : 535.

27. Pitt-Rivers (1981), chapitre sur l'Hospitalité et le Harem.

28. Chelhod J. (1973).

29. Alors que dans l'est du pays, il en va très différemment : dans les oasis, les terres des clans dominants (dont le poids dans la politique tribale à l'échelle du pays est importante) sont travaillées exclusivement par des anciens esclaves et une caste particulière de paysans-sujets, les *qarār*. Il y a très peu de petits propriétaires indépendants.

30. S.D. Goitein (1960 : 36-37) citait une variante féminine d'un de nos contes, qui lui a été racontée par une femme juive du Yémen. Dans le conte signalé ici même note (19), c'est le héros qui utilise sa femme pour soutirer par la ruse un conseil à son beau-père ; dans la version féminine, c'est une femme célibataire qui est l'héroïne et soutire elle-même le secret à son père : les femmes traitent donc à leur manière une matière narrative qui est ambiante.

31. G. Calame-Griaule (1970 : 27) et l'article de M.-P. Ferry (1977).

32. Il semble cependant que certains lettrés yéménites aient pris la peine de noter par écrit cette poésie depuis assez longtemps, bien avant l'ouverture du Yémen aux recherches folkloriques ; mais je n'ai vu pour ma part aucun manuscrit.

33. Ce qui est une façon très courante d'introduire un poème chez tous les poètes populaires du Yémen, ainsi qu'en beaucoup d'autres régions du monde arabe.

34. P. Smith (1975) ; voir aussi T. Todorov (1978 : 51).

35. Voir à ce sujet mes indications.

36. Pitt-Rivers (1981 : 147).

37. Enregistrement en 1982, à Sanaa, auprès d'un membre de la tribu des Khawlan al Tiyal. Le conteur ~~me~~ narre le conte à ma demande. Il le fait précéder d'un long préambule où il donne le sens général, philosophique, qu'il faut donner aux « paraboles » (*miṯāl*). Le niveau de langue est assez soutenu, sans que jamais le dialecte ne se transforme en arabe littéral pur. Le conteur est par ailleurs poète ; sa profession est la taille des pierres pour la construction (*wagīs*).

38. Cette remarque du conteur indique bien que le seul souvenir historique ou géographique qu'on ait du héros se trouve dans les indications topographiques conservées dans la formule poétique.

39. *Mankaṯ* : village situé à 10 km au sud de la ville de Yarim (voir la carte). Il est célèbre par la qualité de sa terre et son excellent arrosage par les pluies saisonnières.

40. Chuchoter : *tarammaz*, qui contient l'idée de parler en secret de quelque chose, par symboles, pour ne pas être compris. Cette situation contient à elle seule toute l'idée de la « moquerie des gens ». Un métayer n'aurait pas été un parti correct pour une fille de cultivateur indépendant (*qabīlī*), la lui laisser en mariage aurait été une mésalliance.

41. Billah ᶜalaykin yā banāt Mankaṯ / Kuṯr al hidār gad daraynā / Badrah amsat huna / Wa-ṣbahat fī-l-ᶜUdaynā / Lā budd min rā's Badrah / Wa-rā's Badrah tarayna / Wallā ḥallaqtayn dignī / Wa-bi-l-ḥarad harradaynā.
Al ᶜUdayn : ville du Moyen Yémen, à une altitude inférieure à celle des Hauts-Plateaux, à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de Mankaṯ.
Le curcuma est utilisé par les femmes de la campagne pour se protéger la peau du visage contre le soleil, lors des travaux des champs. Se teindre la peau en curcuma après s'être coupé la barbe (*dign* : « le bouc ») serait déchoir de la dignité masculine et devenir, symboliquement, du sexe féminin.

42. Piqueteur : *muwaggir* ; son travail consiste à gaufrer ou « boucharder » les meules à grains (*waggar al maṭaḥīn*), après qu'elles aient été émoussées par l'usure. Les Juifs étaient spécialisés dans cette profession, entre autres métiers artisanaux (avant de quitter le Yémen en 1948). Ceux qui la pratiquaient étaient réputés pour leur esprit avisé et pour leur langue « acérée comme leur marteau ». La ruse qui consiste à se déguiser en Juif est plus audacieuse qu'il n'y paraît, car ce faisant, le héros transgresse un tabou vestimentaire, à la fois social et religieux ; dans le Yémen traditionnel, chaque groupe social portait son vêtement caractéristique (comme dans l'Empire Ottoman, d'ailleurs). Prendre un déguisement de statut inférieur était dangereux pour le prestige personnel.

43. « Ma protectrice » : *Jārati* (étymologiquement : « ma voisine »). La protection est *Ijārah*.

44. Le puits est le seul lieu public fréquenté par les femmes, qui sont spécialisées dans la corvée d'eau. La situation initiale est symboliquement neutralisée puisque c'est là qu'avait eu lieu la moquerie collective des femmes qui était à l'origine de l'action dramatique.

45. Réminiscence probable d'une légende arabe ancienne concernant Luqmān, qui avait puni injustement sa fille Ṣuḥr.

46. Littéralement : « qu'elle ne défigure ma face » (*teᶜawwar wajhī*). A l'inverse, pour dire « blanchir son honneur » : *bayyaḍ al wajh*, littéralement : « blanchir la face ». Les concepts d'honneur personnel masculin font principalement appel au vocabulaire corporel concernant la tête : 1. mettre quelqu'un « sur la tête et l'oeil » (*ᶜalā al rās wa-l-ᶜayn*) ou même « sur son nez » (*ᶜalā al ḫušm*) sont des paroles d'invitation, d'hospitalité et de protection ; 2. la pratique de se couper le bouc (*dign*) mentionnée dans la formule poétique est encore bien vivante ; on jette alors les poils de la barbe aux pieds de la personne à qui l'on demande protection et réparation d'un préjudice ou d'une atteinte extrêmes à l'honneur. Remarquer comme les termes des devoirs de l'homme et de la femme s'inversent logiquement : les femmes doivent « craindre la mort » dans une société où une des vertus essentielles de l'homme est précisément de la braver...

47. Ce second conte a été enregistré lui aussi en 1982, dans le village de Mangaḍah, au nord de la ville de Ḍamār. Le conteur, qui n'est pas lettré, s'exprime dans un style dialectal campagnard très marqué.

48. *Mūsā* ou Moïse, souvent confondu dans la tradition populaire musulmane avec al Khidr, autre prophète ou saint (qui n'est pas explicitement nommé dans le Qoran), correspond à un aspect marginal du célèbre prophète hébraïque qui est mentionné dans la Sourate de la Caverne (XVIII, 59) du Qoran. Comme dans celle-ci, le conte parle de la patience et de la confiance qu'il faut avoir en la Miséricorde Divine malgré toutes les apparences ; comme dans celle-ci, Moïse a le mauvais rôle et il est désavoué. (La source de cette anecdote est un récit talmudique.)

49. La « Révélation » : *al waḥī*, qui signifie aussi l'« inspiration » en général.

50. Garrabyā Faraj / ᶜād faraj allah agrab / Min bayāḍ al ᶜayn ilā sawādihā. *Faraj* est le nom de son taureau ; c'est un jeu de mot avec *faraj allah* (la joie, le contentement qu'apporte ou qu'apportera Dieu) qui montre combien les noms propres sont souvent symboliques.

51. *Redd* est le terme technique qui signifie « faire tourner l'attelage au bout du sillon » pendant l'opération du labour.

52. *Lawmā fī kulluh šaᶜah šan* : expression incomplète dans l'enregistrement et dont la traduction est incertaine ; c'est peut-être une citation du Qoran : « Chaque jour Il est occupé par une oeuvre », (*Huwwa fī kulli yawmin šānin*) (Sourate du Bienfaiteur LV, 29).

53. La pluie est désignée par un terme qui indique son caractère divin : *al hayr* (« le Bien » par excellence). De même, la sécheresse n'est désignée que par un terme générique, le « malheur » (*meḥīl* : affligé par le malheur).

BIBLIOGRAPHIE

AGARITCHEV, A.
1968 *ᶜAlī Ibn Zā'id* (en arabe et en russe), Moscou

AGHALI, Zakara et DROUIN, Jeannine
1978 *Traditions touarègues nigériennes*, Paris

al ᶜAWDI, H.
1980 *Al turāt al šaᶜbī wa ᶜilāqatuhu maᶜa al tanmiyah*, Le Caire (« L'héritage culturel populaire et ses relations avec le développement »)

al BARADIDUNI, A.
1982 *Funūn al adab al šaᶜbiyah*, Sanᶜa (« Les littératures populaires »)

BASSET, René
1890 *Loqmān berbère*, Paris

BEN SLAMA, F.
1983 « Souffrance psychique et culture », *Psychologie clinique* n° 360, t. XXXVI (Université de Paris VII)

CALAME-GRIAULE, G.
1970 « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines », *Langages*, n° 18, Paris

CHELHOD, J.
1973 « La parenté et le mariage au Yémen », *L'ethnographie* n° 67

DEVEREUX, G.
1972 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Gallimard

FARES, Bishr
1932 *L'honneur chez les Arabes*, Paris

FAYEN, Claudie
1975 *Yemen*, Seuil, coll. Petite Planète

FERRY, M.-P.
1976 « Pourquoi conter ? », *Cahiers de littérature orale* n° 1

GLASER, E.
1885 « Die Sternkunde des südarabischen Kabylen », *Sitzung Bericht. d. Math. Natur.*, Akademie d. Wissenschaft, Abteil II, Wien

GOITEIN, S.D.
1960 « The Language of al Gadès », *Le Muséon*, t. LXXIII, Louvain

HELLER, B.
« Loqmān », article de l'*Encyclopédie de l'Islam*, première édition

IBN ISḤAQ
s.d. *Qiṣaṣ al anbiyā'*, Beyrout (« Légendes sur les Prophètes »)

MALINGOUD
1923-24-25 « Contes bédouins », *La Revue Africaine*

al MAQALEH, A.
1978 *Siᶜr al-ᶜammiyah fi al-Yemen*, Beyrout (« La poésie dialectale au Yemen »)

PELLAT, Ch.
1955 « Dictons rimés, anwa' et mansions lunaires », *Arabica* II

PITT-RIVERS, Julian
1981 *L'ethnologie de l'honneur*, Paris

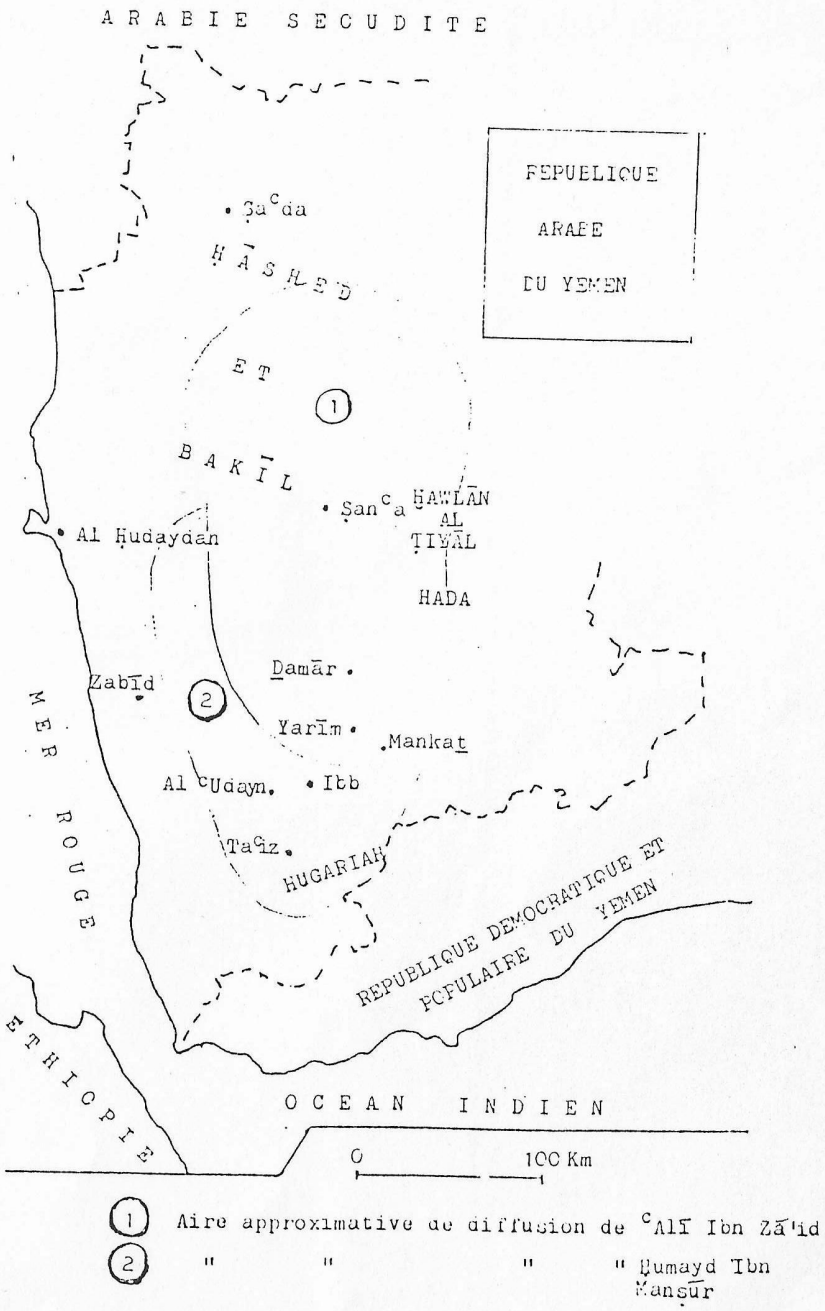
ROUAUD, A.
1979 *Les deux Yémen*, Editions Complexe, Bruxelles

SMITH, P.
1975 « Des genres et des hommes », *Poétique* n° 19

STRAUSS, Leo
1981 « On the Interpretation of Genesis », *L'Homme*, janv.-mars, XXXI, p. 5-20

TODOROV, T.
1978 « L'origine des genres », *in* : *Les genres du discours*, Seuil

VALABREGA, J.P.
1980 *Phantasme, mythe, corps et sens*, Payot



RESUME - ABSTRACT

On raconte au Yémen du Nord les aventures d'un héros mythique, ᶜAlī Ibn Za'id, qui incarne les valeurs morales des paysans zaydites des Hauts-Plateaux. L'expérience d'Ibn Za'id, tirée des épreuves de sa vie, enseigne une sagesse pratique basée sur l'idéal d'honneur arabe. Transmise par la tradition orale, elle contribue à l'élaboration de l'identité de ce peuple de cultivateurs très attachés à la fois à leur terre et à leurs coutumes tribales.

Ibn Zā'id's geste, or the wisdom of honour

The Zaydi peasants of the North Yemen Highlands tell the adventures of a mythical hero, ᶜAlī Ibn Za'id, wich illustrate their moral and ethic values. Ibn Za'id's experience, acquired through the hardships of his life, teaches a kind of practical wisdom based on the ideal of Arabic honour. Transmitted by oral tradition, it contributes to the definition of the identity of these sedentary farmers, devoted both to their land and to their tribal spirit.