



HAL
open science

Le qat au Yémen. Imaginaire d'une drogue imaginaire

Jean Lambert

► **To cite this version:**

Jean Lambert. Le qat au Yémen. Imaginaire d'une drogue imaginaire. Psychotropes. Un journal d'information sur les drogues et leurs usages, 1992, VIII (1-2), pp.91-102. halshs-04693851

HAL Id: halshs-04693851

<https://shs.hal.science/halshs-04693851v1>

Submitted on 16 Sep 2024

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.

Le qat au Yémen : imaginaire d'une drogue imaginaire

Jean Lambert *

*Dieu a affligé les juifs de l'alcool,
les musulmans du qat*

Proverbe yéménite

Bien que confinée à l'Afrique de l'Est et à l'Arabie du Sud, la consommation du qat est devenue depuis vingt ans un phénomène international de grande importance. D'abord par le volume des échanges économiques que le qat représente¹, et aussi à cause des conséquences assez sérieuses qu'il a sur la santé publique². Aussi est-elle un enjeu de premier ordre pour les politiques de «développement», qui sont celles des États locaux et des grandes organisations internationales.

Dans ce cadre, c'est surtout un discours moralisateur qui s'est élaboré jusqu'ici, visant à imposer aux pays de la région des solutions purement technocratiques et «économiques» au «problème» du qat, et ne tenant nul compte des réalités sociales locales. Selon ce discours, c'est à une drogue d'un effet puissamment stupéfiant que le peuple yéménite se trouverait asservi.

* Ethnologue, Musée de l'Homme, Paris.

UN PEUPLE SOUS L'EMPIRE DU QAT ?

Sans nul doute, la consommation du qat est au Yémen, et en particulier à Sanaa, un phénomène qui s'impose par son aspect spectaculaire :

De 14h à 18h environ, c'est-à-dire entre le déjeuner et le coucher du soleil, les rues de la ville se vident. Les commerçants mâchent dans leur boutique, les artisans dans leur atelier. Mais dans la majorité des cas, le qat se consomme lors d'une réunion sociale d'après-midi, le *magyal*, qui se tient dans un salon spécialement aménagé, le *mafraj*. Cette réunion a ses propres codes, son propre cérémoniel.

Magyal et qat sont donc devenus aujourd'hui deux phénomènes inséparables. Pour cette raison, il est difficile de percevoir la consommation du qat et de l'analyser en dehors de quelques images fortement émotionnelles :

C'est la fin de l'après-midi, chacun "emmagasine" et mâche les pousses vertes. Le salon, presque hermétiquement fermé,

est noyé dans une épaisse fumée de cigarettes et de narghilés. L'atmosphère est chaude et moite, on pourrait la découper au couteau. Les convives sont taciturnes, et transpirent abondamment. Le chuchotement discret d'une conversation particulière donne l'impression qu'on est dans un lieu de culte.

Frappés par l'étrangeté de cette ambiance, et par l'acharnement avec lequel les Yéménites consacrent temps et argent à cette occupation, beaucoup d'observateurs étrangers, qu'ils soient voyageurs ou scientifiques, ont spontanément incriminé les effets chimiques du qat : cette substance toxique *abrutirait* les Yéménites (par exemple HELFRITZ, 1936) et, pour un auteur comme A. Schopen, le qat produirait sur les consommateurs une «régression psychologique» (1978).

Jusqu'à récemment la plupart des auteurs, n'ont fait que répéter cette idée assez naïve selon laquelle «le peuple yéménite est sous l'empire du qat». On doit d'ailleurs remarquer que ce point de vue a été constamment renforcé par l'attitude des Yéménites eux-mêmes, qui tendent à attribuer à l'action chimique du qat des effets véritablement magiques.

Ces idées ne sont sans doute pas étrangères au fait que le qat est classé, dans beaucoup de pays occidentaux, dans la catégorie des «stupéfiants» (France, Grande-Bretagne, USA). Pourtant simultanément les scientifiques qui ont analysé la composition chimique du qat, et même parmi ceux qui lui sont le plus farouchement opposés, sont bien obligés de reconnaître que son effet toxique reste dérisoire : au terme d'une analyse minutieuse, le pharmacologue P. Kalix qui ne cache pas son hostilité au qat, constate pourtant que toute une après-midi de consommation acharnée ne procure que l'équivalent d'une dose minime d'amphétamine (1985).

Ce phénomène d'amplification de la perception de la drogue par la culture n'est pas unique. L'anthropologue français Michel Perrin dit à ce propos :

«(...) l'expression culturelle (des) effets (de la drogue) est tellement dominante qu'elle occulte les réactions plus spécifiques pouvant être attribuées à (sa) nature chimique.» (PERRIN, 1989)

Ceci se vérifie tout particulièrement pour le qat. Pourtant, il y a au Yémen un paradoxe qui fait qu'en apparence, c'est l'inverse puisque le thème des effets

chimiques du qat domine nettement la plupart des discours. C'est précisément ce paradoxe d'un discours culturel qui se donne pour naturel, qu'il nous faut mieux comprendre.

En règle générale, les préjugés sont d'autant plus puissants qu'ils s'expriment dans le regard porté sur les autres cultures : il est rare qu'un peuple comprenne spontanément le plaisir et le goût qu'un autre peuple tire de telle ou telle activité à laquelle il consacre ses loisirs. Ce qui apparaît à l'un comme une simple manière de «tuer le temps», est généralement interprété par un autre comme une «pure perte de temps», c'est-à-dire ramené à l'aune de la seule rationalité économique.

Or, l'étude ethnographique des réunions de qat au Yémen, et en particulier dans la capitale, Sanaa, révèle que non seulement les Yéménites y tuent le temps tout comme le feraient n'importe quels Français au café ou devant la télévision, mais aussi qu'il s'y passe toutes sortes de communications sociales et culturelles qui jouent un rôle important dans la vie de la nation, du quartier, du village, ou tout simplement de l'individu.

À l'heure où l'on s'interroge avec autant de préoccupation sur les moyens de lutter contre notre consommation indigène de drogues en Occident, il serait regrettable de se passer de cet acquis de la méthode comparatiste, qui est celle des anthropologues. Ainsi, l'on parviendrait peut-être à aborder ces problèmes avec plus d'objectivité, et peut-être éviterait-on les erreurs que provoque l'ignorance des fonctions sociales des substances psychotropes, que nos responsables continuent à traiter comme des objets magiques.

UN SIGNE DE PRESTIGE ET UN VECTEUR DE CONVIVIALITÉ

Au Yémen, l'extension récente de la consommation du qat est le résultat de plusieurs facteurs, dont le plus apparent est l'afflux de richesses provoqué par le rapatriement de capitaux des migrants dans le Golfe et en Arabie Saoudite. L'augmentation de la consommation du qat, qui est un objet de luxe par excellence, suit étroitement l'accroissement des revenus (elle est d'ailleurs accompagnée d'une extension parallèle de la consommation de tabac et d'alcool)³. Comme l'a très bien montré l'anthropologue britannique Sh. Weir, les dépenses en qat ne suivent pas la logique économique du «aussi peu que possible», mais au contraire celle du



Figure 1 : Cueillette de qat au Yémen.

(Photo P. Maréchaux)

«autant qu'on peut se permettre» (WEIR : 1985). Ceci s'explique par une raison fondamentale : acheter du qat est une dépense ostentatoire qui permet de mesurer sa propre richesse et celle des autres.

Les branches de qat se donnent en cadeaux, au cours de la réunion sociale. Malgré leur caractère modeste, ces dons symboliques permettent d'entretenir des relations personnelles d'interdépendance et de clientèle vis-à-vis de personnes ayant un bas revenu.

Mais surtout, donner du qat est un signe, qui veut dire qu'on est aussi prêt à donner ou à rendre un service, ou éventuellement à en demander. Ceci a par exemple une importance fondamentale entre fonctionnaires, et permet de pallier la bureaucratization de l'administration. Les employés de l'État sont d'ailleurs parmi les plus gros consommateurs. De ce point de vue, dépenser de l'argent en qat est plus qu'un investissement, c'est une sorte d'assurance sociale, un droit d'appartenance à un groupe.

Par ailleurs l'économie du qat elle-même contribue à une redistribution générale des revenus, car elle profite d'abord aux exploitants et à une foule de petits intermédiaires. Ici la logique économique, en répondant à cette demande particulière, est nettement surdéterminée par d'autres logiques, celle de la solidarité sociale et celle de la concurrence des individus pour le prestige personnel.

Il ne s'agit donc pas d'opposer le qat au développement mais plutôt de chercher à comprendre quelles relations subtiles cette drogue entretient avec les sociétés qu'elle a « envahies » à savoir comment le progrès social peut profiter de ses aspects positifs, et éliminer ses aspects négatifs. Pour réaliser des objectifs aussi ambitieux, on ne pourra pas éviter de prendre en compte la place que le qat occupe dans la culture. Il s'agit de se demander pourquoi, et à travers quelles structures symboliques la société yéménite et les acteurs sociaux se sont emparés aussi profondément de cette substance pour mettre en oeuvre leurs stratégies quotidiennes. Bref, on se propose d'étudier ici les relations que le qat tisse entre les différentes expériences des individus, et comment il contribue à apporter un sens à leur vie.

Pour cette étude, la ville de Sanaa s'imposait parce que, capitale du Yémen aujourd'hui unifié, elle est sans doute le lieu où cette consommation est la plus ancienne.

1. SYMBOLISMES DU QAT

Avant la Révolution de 1962, la consommation du qat au Yémen était traditionnelle dans les régions productrices (autour de Taëzz en particulier); mais dans les villes, elle était surtout le fait de lettrés et de mystiques qui l'utilisaient pour résister au sommeil pendant de longues nuits de prières. Peut-être est-ce pour cette raison que les réunions de qat se présentent en apparence comme une réaction « traditionnelle » au changement, et que l'on y évoque volontiers d'une manière nostalgique la grandeur passée de la culture yéménite. On a là un mélange intime d'adaptations à la modernité et de reproduction de l'identité culturelle.

L'appropriation du qat par la culture et l'imaginaire s'observe à propos de trois domaines auxquels il participe, et dont la liste n'est pas exhaustive : une philosophie médicale et diététique, une poétique de la nature;

l'organisation symbolique de l'espace où il est consommé.

Qat et médecine traditionnelle

Dans la pensée médicale traditionnelle, les effets du qat s'inscrivent dans un réseau naturel d'oppositions dont chaque consommateur doit tenter d'assurer l'équilibre dans son corps pour garder la santé et le confort. Le qat est une substance qualifiée de « sèche » (il est astringent pour l'estomac) et « froide », car elle abaisse légèrement la température du corps. Pour cette raison on doit lui opposer les « ennemis du qat » (*a'dâ' al-qât*), qui sont chauds et humides : consommer auparavant un repas brûlant très gras (à base de viande), très épicé et très salé, et absorber une grande quantité de liquide (bouillon, puis, pendant « l'emmagasinement », eau ou soda).

Pendant la consommation, le corps doit être plongé dans une chaleur intense dans une pièce à température constante, à un minimum de 30° environ⁴; cela doit s'accompagner d'une abondante transpiration. C'est la raison pour laquelle on calfeutre les pièces ne laissant entrer qu'un tout petit peu d'air. La transpiration est l'un des principaux plaisirs offerts par le qat; elle est liée à l'idée d'élimination⁵. Elle est aussi prescrite par la tradition médicale, dans la pratique du bain turc, lui-même aussi recommandé avant le qat; mais il est aussi bon de faire dans le même but une longue promenade à pied le matin avant de consommer le qat. Tout ceci rend l'eau que l'on boit abondamment l'après-midi encore plus « goûteuse » (*ta'im*).

Simultanément, les Yéménites attribuent au qat des effets tout à fait contradictoires : substance magique, il encourage à l'effort physique selon les uns, alors que selon les autres, il permet au contraire de se « reposer »; il procurerait la puissance sexuelle selon les uns et son contraire selon les autres; tel cru apporte la sérénité, et tel autre l'angoisse... Cet aspect mythique montre bien que le qat n'est ici qu'un prétexte un peu comme les vapeurs des dames du monde au XVIII^e siècle.

Une substance « naturelle »

Substance agissant sur l'équilibre du corps, le qat fait donc partie d'un imaginaire de la nature qui a aussi une dimension esthétique importante. Il est d'ailleurs lui-même objet de contemplation comme le montre un poème du XVII^e siècle :

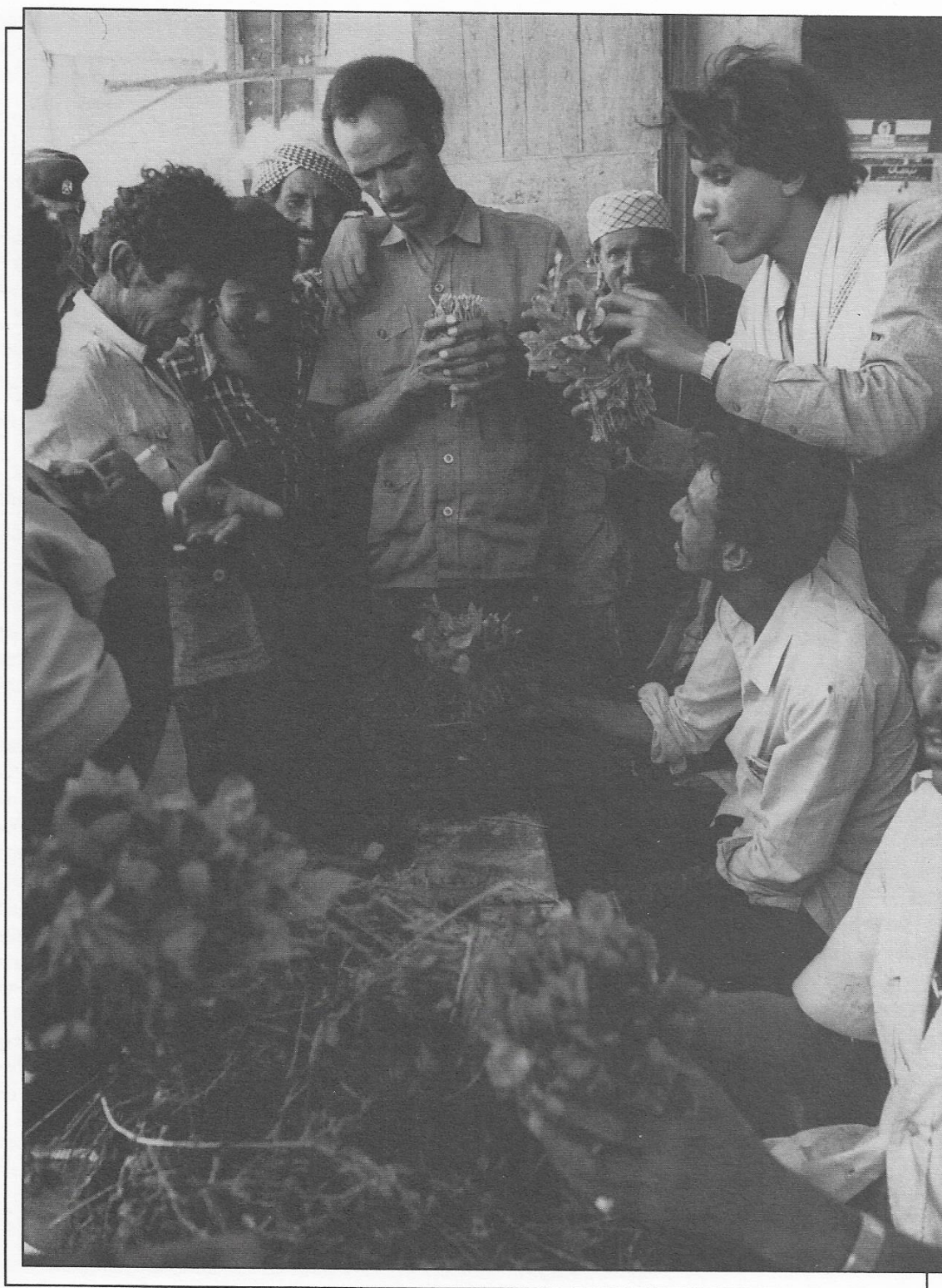


Figure 2 : Vente de qat au Yémen.

(Photo P. Maréchaux)

*Apprends à connaître les branches
du qat couleur rubis*

Aux mille feuilles couleur topaze

*Le mâcher ravit mon coeur,
l'admirer réjouit mes yeux*

*Mon humeur et mes instants en sont adoucis
(...).*

'Abd-Allah b. Yahyâ Sharaf al-Dîn
cité par HABSHI : 1981-82

On n'en consomme d'ailleurs que les pousses fraîchement écloses. L'idée très répandue que le qat a la faculté d'augmenter la puissance sexuelle utilise directement cette image poétique : la montée de la sève dans les branches et l'éclosion des jeunes feuilles sont les symboles sensuels d'une éternelle jeunesse (poésie démentie par la plupart des analyses médicales...).

Consommer le qat est donc un véritable art de vivre, c'est-à-dire un art de vivre en conformité avec la nature, en distinguant des crus différents d'une manière aussi subtile que le vin en France. Et ce sont aussi ces caractéristiques qui le rendent apte à différencier socialement les individus, riches et pauvres, faibles et puissants, selon une échelle «naturelle» de valeurs et de goûts, selon les variétés qu'ils consomment (WEIR : 1985).

La recherche du plaisir, ou du «repos» (*râhah*), comme résultante d'un équilibre entre divers éléments symboliques naturels, remplit donc aussi une fonction vitale d'intégration des individus au groupe, et à ses hiérarchies. Mais cette intégration n'est possible que grâce à la conformité de la poétique du qat à un certain symbolisme dominant.

Qat et symbolique de l'espace

À Sanaa, la pièce où se réunissent les consommateurs de qat, le *mafraj* (ou «lieu de réjouissance»), ouvre de préférence sur les jardins intérieurs de la ville, autour desquels les maisons sont souvent construites en cercle. Le *mafraj* étant généralement perché en haut de la maison, le convive peut contempler un paysage naturel de verdure, ou une forêt urbaine de façades décorées de frises de briques et de chaux blanche.

La hauteur des maisons importe ici beaucoup : le sociologue J.- Ch. Depaule relève que l'habitation est «comme détachée du sol» et par ailleurs que «la verticalité de la maison-tour culmine dans le *mafraj* » (DEPAULE : 1989). Or la consommation du qat fournit un correspondant symbolique à cette verticalité. En effet, le qat s'«emmagine» (*yikhazzan*) mais n'est pas une «nourriture» qu'on mange ('*akl*). Il est à l'opposé de toute idée de satisfaction biologique, et on doit soigneusement l'en distinguer notamment selon la banale opposition morale et spirituelle du haut et du bas. Ainsi un poète du XVIII^e siècle déjà cité proclame encore :

*Tel le Burâq⁷ de l'Ascension, que Gabriel
fit enfourcher au Prophète*

*(Le qat) fait monter mon coeur
jusqu'au plus haut des cieux*

Jamais je ne m'élève au dessus de ce monde

Sans m'aider du qat comme d'une échelle

Abd-Allah b. Yahyâ Sharaf al-Dîn
cité par HABSHI : 1981-82 : 178

Le qat est donc un moyen de monter les degrés de la spiritualité et de s'éloigner du bas-monde, il situe l'homme dans une dialectique entre ce monde-ci et l'autre.

Simultanément, le symbolisme haut/bas est aussi, d'une manière inséparable, le code qui domine la représentation de la hiérarchie sociale : dans les villages de montagne, les dominants sont toujours en haut, les parias en bas, et le marché au milieu. La consommation du qat permet la reproduction de cette structure mentale sur un mode tout-à-fait concret : l'espace intérieur du *mafraj*, où est mâchée la feuille verte, est aussi hiérarchisé socialement, dans une représentation imaginaire, selon l'axe haut/bas. Le maître de maison et les invités d'honneur, en général des personnages importants socialement, se trouvent invariablement à la «tête de la pièce» (*ra's al-makân*), les personnages intermédiaires en sa «poitrine» (*sadr al-makân*) et les clients ou les jeunes «en bas» (*asfaluhu*) c'est-à-dire près de la porte (GERHOLM, 1977).



Figure 3 : Le magyal, consommation traditionnelle de qat au Yémen.

(Photo P. Maréchaux)

On voit donc que le qat joue un rôle important dans l'organisation symbolique de la société à Sanaa, non seulement dans l'équilibre des tendances contraires à l'oeuvre dans le corps, mais aussi dans la communication avec le divin et le surnaturel, et enfin dans l'organisation de l'espace social.

Symbolique médicale et symbolique de l'espace nous montrent que le qat contribue à cristalliser un imaginaire culturel qui pourrait aussi bien exister sans lui.

Enfin, le qat nous introduit à une poésie du temps qui est tout aussi riche.

2. UN RYTHME SOCIAL

L'un des effets les plus communément attribués au qat par les consommateurs eux-mêmes est qu'il leur fait parcourir trois phases psychologiques, des «états d'humeur» qui doivent idéalement se succéder pour que la séance soit harmonieuse et agréable.

Les trois phases psychologiques du qat

L'attribution de ces phases d'humeur aux effets chimiques du qat a été, significativement, reproduite telle quelle par de nombreux chercheurs étrangers (SCHOPEN : 1978 et dans une moindre mesure, KENNEDY : 1987). Tentons de saisir cette réalité dans la confusion de la première impression et des commentaires spontanés des consommateurs :

1. Dans un premier temps, les convives arrivent, saluent l'assistance, s'installent dans le brouhaha, ouvrent leur botte de qat ; le maître de maison leur apporte les objets nécessaires à leur confort, une Thermos, une pipe à eau, des cigarettes, etc. C'est une phase marquée par la «gaieté», l'«activité» et l'«éveil intellectuel» (*yaqza*) (SCHOPEN : 1978).
2. La deuxième phase serait marquée par le «calme» (*hudû*), la «retenue» (*imtinâ*), et la «satisfaction» (*ridan*). On y discute de sujets sérieux.
3. La troisième phase serait une phase d'introspection, appelée à Sanaa «l'Heure de Salomon». Chacun est alors silencieux, tourné en lui-même.

Les descriptions qui ont été faites de ces phases sont très approximatives, et manquent d'une certaine cohérence⁸. Pourtant la récurrence avec laquelle les consommateurs de qat effectuent ce classement, et la conformité observable de nombreuses parties de qat à ce modèle, nous oblige à ne pas rejeter a priori l'existence éventuelle de ces «phases». Aussi plutôt que de considérer en bloc comme erroné le discours des consommateurs, et cette pratique comme un folklore sans signification, nous sommes tentés d'en restituer la cohérence interne; pour tout dire, celle d'une mythologie en action, qui donne un sens à des pratiques sociales.

L'humour

Il est rare que dans la première demi-heure d'un magyal, voire dans la première heure, il soit possible de parler autrement que par taquineries, plaisanteries, jeux langagiers divers et détournement systématique des mots. Le coq-à-l'âne y est la règle, comme chez les fumeurs de cannabis : un récit, même drôle, s'il n'est pas mené rondement, n'arrive jamais à son terme... Et surtout si quelqu'un suivait dans ces moments-là une logique discursive quelconque, il serait sûr de perdre tout crédit auprès de ses compagnons.

La question qui se pose immédiatement est la suivante : quel est l'effet réel, physiologique, du qat sur cette hilarité collective? Ma participation personnelle à plusieurs réunions de *magyal* m'amène à éliminer catégoriquement au moins une idée fautive : le qat n'a aucune responsabilité chimique sur l'atmosphère joyeuse et brouillonne de cette «première phase», car les arrivants jubilent déjà alors qu'ils n'ont pas encore développé leur botte de qat!⁹

Tout au plus pourrait-on penser que c'est la perspective de retrouver leur drogue qui les rend joyeux (ce que Sh. Weir appelle «l'effet placebo»), mais même cette hypothèse semble devoir être écartée, car si c'était une drogue procurant en elle-même un plaisir puissant ou une accoutumance, l'attente serait beaucoup plus nerveuse.

Ici, au contraire, l'éternisation des salutations, les plaisanteries, la manière théâtrale dont chacun installe ses affaires, et installe son corps selon une position rituelle, dans l'espace limité qui lui est attribué, tout semble concourir à retarder à plaisir le moment de la consommation.

Ici, la plaisanterie et l'humour, en permettant de «briser la glace», et en instituant la communauté virile des hommes entre eux (et aussi, de leur côté, celle des femmes), ont la mission d'inaugurer la réunion sociale.

Immobiles, mais éveillés

En ce qui concerne la seconde phase, là encore l'effet physiologique du qat semble bien limité : les participants conversent normalement de sujets divers, nouvelles politiques, sujets philosophiques ou religieux, négociation commerciale, etc. Dans ce cas, ce qui compte est d'avoir une certaine concentration, ou un certain éveil, que procure effectivement le qat, grâce à son effet tonique très comparable à celui du thé. Mais cet éveil n'a d'intérêt que par cette autre qualité qu'il procure simultanément : l'immobilité physique.

Dans la culture yéménite, l'agitation ne peut être par définition que souffrance; et l'immobilité, plaisir en même temps que rétablissement d'un équilibre ou d'une harmonie troublée. C'est d'ailleurs le mot «repos» qui est utilisé pour désigner le plaisir (*raha*). C'est peut-être là qu'il faut voir l'aspect le plus important de l'effet physiologique du qat, et on va voir qu'il tient à bien peu de choses.

Ce qui caractérise le qat, c'est de faire supporter la position assise de longues heures durant sans bouger : on l'appelle métaphoriquement «le clou du cul» (*mismar al-jih*). L'important est de conserver son quant-à-soi physique, et de mettre la communication uniquement sur un plan spirituel ou intellectuel. L'immobilité du corps et le silence connotent fortement, dans la culture yéménite, la dignité et la conscience que chacun a de sa propre valeur¹⁰. Ici, la qualité chimique recherchée

dans le qat ne serait donc qu'une aide à la concentration de l'individu en société : l'aider non seulement à ne pas dormir, mais aussi et surtout à ne pas bouger.

On comprendra encore mieux cette nécessité de l'immobilité en considérant l'aspect hiérarchique que la conversation doit respecter, voire mettre en scène. Celle-ci doit en principe être commune à tous les participants (*Al kalâm wâhed*), ce qui est parfois difficile à réaliser lorsqu'une discussion est animée. En général, dans un *magyal* d'une quinzaine de personnes, une conversation sérieuse n'en engage que deux ou trois, les autres écoutant et apportant quelques mots de contribution de temps en temps. Vivre à l'unisson est un idéal important de tous les rites sociaux au Yémen. Cette exigence est très importante pour comprendre l'ambiance du *magyal* traditionnel.

Il serait très malpoli de rire en aparté d'une plaisanterie que les autres participants n'ont pas entendue. De même, lorsque l'un des convives gêne les autres par un comportement agité ou provocateur, on peut le rappeler à l'ordre par l'injonction suprême : «mange ton qat!» (*Khazzan!*), en d'autres termes : «Tiens-toi tranquille!».

L'assemblée a donc ses ténors — c'est-à-dire des personnes importantes qui ont quelque chose à dire et qui se sentent autorisées à le dire — et ses figurants, en général la majorité. Cette suprématie de la parole légitime s'exprime en général par une grande maîtrise de plusieurs genres de littérature orale, comme la poésie, les proverbes, etc.¹¹

Mâcher du qat a donc pour premier résultat d'imposer en douceur une norme corporelle qui est garante du bon fonctionnement de la vie en société. Son grand succès est de permettre la maîtrise volontaire d'une partie non désirable, parce qu'involontaire, du langage du corps, et même de la parole. En définitive, il permet aussi l'intégration concrète, spatiale des individus dans la hiérarchie sociale dont nous avons vu qu'elle est visualisée dans le *mafraj*. Le *magyal* idéal est d'ailleurs souvent comparé à un État (*dawlah*) dont les convives seraient les citoyens, et dont l'invitant serait le chef.

La méditation

Pendant la troisième phase, ou «Heure de Salomon» (*assâ'a as-sulemaniya*), chaque individu vit une expérience psychologique qui a une valeur de sens remarquable, sur le plan personnel et collectif tout à la fois.

L'intense activité langagière du début de l'après-midi fait place à un calme étonnant qui envahit tous les participants. Chacun semble alors plongé dans ses pensées, le regard perdu dans le vide. C'est manifestement à ce moment-là qu'a lieu l'effet physiologique du qat le plus notable. Effet qui au demeurant, reste très bénin, et est bien difficile de distinguer de la semi-prostration dans laquelle on peut être plongé après une longue discussion animée : après tout, il se pourrait bien que les Yéménites ne s'enivrent que de paroles...

Comme tous les peuples d'agriculteurs, les Yéménites trouvent dans la contemplation du soleil couchant un moment privilégié de méditation cosmique. Les yeux fixés sur le ciel où rougeoient les nuages, hypnotisé par cette «vision» (*ru'yah*) lointaine, on ne s'aperçoit pas que la nuit tombe le maître de maison se garde bien d'allumer la lumière. Chacun jouit de cette douce entrée dans les ténèbres. La rêverie naît du paysage, du jeu de l'ombre et de la lumière que lui font subir les feux déclinants du soleil.

L'émerveillement devant la nature, comme signe de l'existence du Créateur, est un thème bien connu de l'imaginaire arabo-musulman, dont précisément Salomon est une figure clef, puisqu'il commande aux éléments naturels, aux vents, aux oiseaux et aux génies (*Qoran* : sourate 38). À l'«Heure de Salomon», le consommateur «planant» (*sabbih*) dans ses pensées, «retourne en imagination à ses origines», «revoit son village», dans une suggestion délibérée de la nostalgie¹². La projection imaginaire peut aussi se faire dans le futur : on fait alors dans sa tête des projets pour l'avenir, projets familiaux projets professionnels, etc. C'est le moment idéal pour écouter de la musique; un poète écrira volontiers à cet instant-là. Instant-limite fait aussi d'angoisses (voir un poème de MAÛALIBI, 1987).

Ici, on peut concéder aux contempteurs du qat qu'un léger abaissement soudain du taux de glucose dans le sang, peut effectivement favoriser un tel état pour des raisons chimiques. Mais le malaise physique et l'angoisse sont eux-mêmes récupérés par l'imaginaire,

grâce à la théorie des trois phases : en mettant ces trois «phases» sur le même plan, on assimile les grands effets culturels au petit effet physiologique, et le tout peut ainsi être attribué au qat...

CONCLUSIONS

Cette courte description du *magyal* nous a amené à reconnaître dans la structuration cérémonielle de l'après-midi une série de fonctions essentielles à la vie sociale. L'espace-temps du *magyal* vise à traiter les relations humaines selon un certain rythme, une sorte de musique sociale, et qui, en apparence n'a pas de sens : on fait comme ça par plaisir, et parce que les anciens faisaient comme ça (et pressé de questions, l'informateur ajoute : «parce que le qat induit des effets physiologiques»).

Si les «phases» ont effectivement des limites très floues, il y a pourtant un certain nombre de règles chronologiques implicites, qui sont toujours respectées. D'autre part, l'organisation cérémonielle du temps développe les tendances déjà repérées dans l'espace : il y a homologie entre l'abstraction que représente l'isolement vertical de cet espace «de nulle part» qu'est le *mafraj*, et la mise entre parenthèses du temps qui se vit dans le *magyal*, où l'on est à la recherche d'instantanés «hors de l'âge» (*khârij min al-'umr*).

Le rythme du cérémoniel n'est donc pas du tout fantaisiste, et il est bien producteur d'un sens. C'est une véritable mise en scène sociale que le qat favorise, son effet physiologique très modeste permettant surtout la mystification propre à toute théâtralisation.

Vu sous cet angle, le qat permet l'éclosion d'une mythologie qui fonde puissamment le lien social, le sentiment d'appartenir à un groupe, familial ou tribal ; il permet à des individus très différents, par leur appartenance de classe ou lignagière, non seulement de socialiser ensemble, mais aussi, dans le contexte actuel du changement, de lier de nouvelles relations ; enfin, il leur permet à tous de se retrouver dans une nouvelle identité qui émerge en force, l'identité nationale (VARISCO : 1986).

En donnant forme à une esthétique de la modération qui est elle-même enracinée dans une théorie médicale traditionnelle, le qat favorise aussi l'élaboration d'un certain compromis social. Il permet aux membres de cette société de faire l'expérience de ces

réalités sociales non comme des entités abstraites, mais comme des faits parfaitement concrets, des événements singuliers et personnels, vécus selon des émotions parfaitement spontanées et sincères. Comme toute magie sociale, le qat vaut surtout par les effets sociaux qu'il dérober à la conscience des acteurs.

De ce point de vue, le qat remplit parfaitement les fonctions des drogues déjà signalées par M. Perrin : signe de reconnaissance, moyen de communiquer avec le surnaturel (PERRIN : 1982). Parmi celles que cite encore cet auteur, une seule fonction n'est pas encore remplie, c'est son utilisation par des mouvements contestataires. Mais, étant donnés les problèmes de cette région du monde, il n'est pas exclu qu'il le soit un jour...

Affronter les problèmes économiques et les problèmes de santé que pose le qat demande bien mieux qu'une projection moralisatrice qui opposerait d'une manière absolue le qat au développement économique. Parmi les besoins élémentaires de l'homme, celui de rêver ne saurait se satisfaire de solutions technocratiques puisque sa satisfaction elle-même relance, en dehors de tout contrôle possible, la création de nouveaux besoins imaginaires.

NOTES

1. Pourtant, la consommation du qat s'est peu internationalisée à proprement parler, puisque le qat voyage mal et doit se consommer frais. Celui du Yémen, n'est pratiquement pas exporté ; celui d'Éthiopie l'est un peu plus, peut-être parce qu'il est réputé plus fort. Pour une estimation du marché intérieur, qui est très difficile, notons qu'en 1986, la culture du qat fournissait environ le tiers du revenu dans les zones rurales au Yémen, soit plus que toutes les autres cultures réunies, et un peu moins que les revenus provenant de l'émigration (DESTREMAU : 1989 : 704).
2. Pour cet aspect sanitaire, qui est encore très mal connu, on peut consulter notamment WEIR : 1985, et KENNEDY : 1987.

3. Malgré le manque d'estimations précises, on peut considérer qu'un fonctionnaire dépense au moins le quart de son revenu à cette activité, et qu'un ménage doit dépenser quotidiennement plus d'argent à sa consommation de qat qu'à sa consommation alimentaire (DESTREMAU : 1989 : 675). À Sanaa, au moins 75 % des hommes consomment du qat quotidiennement.
4. Le *mafraj* est une pièce de la forme d'un rectangle allongé ; il est orienté vers le sud et l'ouest pour être chaud l'après-midi, car c'est principalement à ce moment qu'il est occupé. Comme l'ont montré de nombreuses études architecturales, les fenêtres et les portes sont traitées d'une manière très ingénieuse qui permet de régler finement le débit de l'air et de la lumière : le vitrail, la fenêtre proprement dite, à l'intérieur de laquelle s'encadre encore un hublot d'aération complémentaire; encastrée dans le mur, cette sorte de lucarne, le *shâgûs*, qui distribue l'air avec parcimonie (SERJEANT : 1983). Les portes, enfin, répondent à la même recherche d'adaptation fine de la qualité de l'atmosphère : elles sont toujours à deux battants.
5. La distribution de mouchoirs en papier, aujourd'hui fabriqués localement, pour s'éponger le front et le visage est un des signes indispensables de l'hospitalité moderne. Le geste de s'éponger le front n'est pas du tout un geste traduisant de la gêne, comme en Occident, mais au contraire un signe de plaisir.
6. J. CHELHOD remarque déjà le fait, un interlocuteur lui disant : «Quand j'emmagine, l'idée même de nourriture m'est insupportable» (1985 : 261). Mais cet auteur n'en tire pas de conclusions «structurales».
7. Le *Burâq* est le cheval fabuleux qui, par un miracle, emmena le Prophète Mohammed à Jérusalem, puis au septième Ciel.
8. Chez certains, la deuxième phase est marquée par la douceur, alors que chez d'autres, par l'agitation. Mais comme le fait remarquer encore Sh. Weir, c'est un bien étrange paradis artificiel que celui où l'on règle parfois le plus sérieusement du monde des conflits sociaux ou des affaires commerciales...
9. L'effet étant relativement lent à se faire sentir, il n'est pas à même d'influencer la psychologie du consommateur avant une demi-heure à une heure après le début de son ingestion, ce qui est à peu près la période de temps requise pour que l'atmosphère se calme. En attribuant cette première phase aux effets du qat, un auteur comme A. SCHOPEN reprend à l'évidence le discours de personnes interrogées. Il est possible que plus d'un informateur ait été ravi de trouver en l'ethnologue quelqu'un qui va pouvoir confirmer et renforcer la théorie indigène de la magie du qat...
10. C'est particulièrement le cas chez les villageois qui, dès qu'ils sont dans un cadre étranger, affichent une impassibilité caractéristique. A contrario, ce qui définit les enfants par excellence est qu'ils ne tiennent pas en place. Pour cette raison, ils ne sont jamais tolérés dans le *magyal*.
11. Peut-être faut-il voir dans ce phénomène courant de monopolisation de la parole l'origine de l'observation faite par KENNEDY, selon laquelle certains consommateurs seraient pris soudain par une véritable «logorrhée», qu'il met sur le compte du qat (cité par WEIR : 1985 : 41).
12. On dira en plaisantant à un Français qu'«il va voir Paris», et à un Égyptien qu'«il va voir Le Caire». Le ressort de cette plaisanterie réside en partie dans le fait que l'étranger, n'étant pas habitué à cette substance anodine, ne ressent rien, ne «voit» rien du tout les premières fois qu'il en consomme!

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CHELHOD, J., 1985, «La société yéménite et le qat» In : *L'Arabie du Sud : histoire et civilisation*, Tome 3, Culture et Institutions, Paris.
- DEFAULE, J.-C., 1989, «Si on commence à tout changer dans la maison...», In : *Peuples Méditerranéens*, n° 46, pp. 49-55, Paris.
- DESTREMEAU, B., 1989, La République arabe du Yémen entre l'Or Vert et l'Or Noir. *Étude sur un système agraire*, Thèse de Doctorat, Université de Picardie.
- DESTREMEAU, B., 1990, «Le kat et la «narcotisation» de l'économie yéménite», *Revue des Études sur le Monde Musulman et Méditerranéen*, Aix-en-Provence.
- GERHOLM, T., 1977, *Market, Mosque and Mafraj*. Social Inequality in a Yemeni Town. Stockholm.
- HABSHI, A., 1981-82, «*Al qât fi-l- adab al-yamani*» (le qat dans la littérature yéménite), In : «MARKAZ AL-DIRASAT WA-L-BUHUTH AL-YAMANIYA : *Al qât fi hayat al-yaman wa-l-yamaniyîn*» (Le qat dans la vie du Yémen et des Yéménites), livre collectif, Beyrût, librairie Maktabat al-Jamâhîr.
- HELFRITZ, H., 1936, *Le pays sans ombre*, Paris.
- KALIX, P., 1985, «Une drogue nommée khat» *La recherche*, n° 172, déc. 1985, vol. 16, pp. 1444-51, Paris.
- KENNEDY, J., 1987, *The flower of Paradise. The institutionalized Use of the Drug Qat in North Yemen..* Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo.
- LAMBERT, J., 1990, «La médecine de l'âme». *Musique et musiciens dans la société citadine à Sanaa*, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris.
- MAQALI H, A., 1987, «La sortie à l'heure de salomon», trad. Jean Lambert, In : *La corne de l'Afrique*, Autrement, no 21, Paris.
- PERRIN, M., 1982, «Point de vue anthropologique sur les drogues toxicomanogènes», in *Drogue et civilisation. Refus social ou acceptation*. Pergamon Press. Paris, Oxford.
- PERRIN, M., 1989, «Anthropos» In : «*L'esprit des drogues*», Autrement, Série mutations, n° 106, avril 1989, Paris.
- RODINSON, M., 1977, «Esquisse d'une monographie du qat», *Journal asiatique*, CCLXV, pp. 71-96, Paris.
- SA'DI, A., 1983, «*Majâlis al-qât fi-l-yaman : tatawworuhâ, anwâ'uhâ, wasfuhâ*» («Les réunions de qat au Yémen : évolution, typologie, description» In : *Al turâth al-sha'bi*, n° 11, pp. 12-62, Baghdad.
- SCHOPEN, A., 1978, *Das Qat*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- SERJEANT, R.B. et LEWCOCK, R., 1983, *San'â, an Arabian Islamic City*. London, Ed. World of Islam Festival Trust.
- VARISCO, D., 1986, «On the Meaning of Chewing : the Significance of qat in the Yemen Arab Republic», *International Journal of Middle East Studies*, n° 18, pp. 1-13, Cambridge, USA.
- WEIR, S., 1985, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, London, British Museum Publishers.

SOMMAIRE

Le qat est-il une drogue tenant tout un peuple sous son empire? ou bien au contraire, n'est-il pas un moyen imaginaire dont la société s'empare pour remplir certaines fonctions d'intégration? C'est plutôt ce que suggère la manière dont le qat fait appel au symbolisme de la médecine traditionnelle, de l'espace domestique et du naturalisme. De même, les soi-disantes phases psychologiques que provoquerait le qat permettent en réalité une ritualisation du comportement des consommateurs selon les exigences de la sociabilité masculine.

ABSTRACT

Is Qat the drug that has dominated an entire people? Or has it, on the contrary, been an imaginative way a society fulfills certain integration functions? This is what the data suggests. Qat is steeped in the symbolism of traditional medicine, local environments and naturalism. Also, the so-called psychological stages of Qat consumption are in reality behavior-driven by the demands of male sociability.

SUMARIO

¿El qat, es una droga que somete a todo un pueblo bajo su imperio? ¿O se trata más bien de un recurso imaginativo de una sociedad para cumplir algunas funciones de integración? Es esto último lo que se sugiere aquí; el qat forma parte de la simbología de la medicina tradicional, del espacio doméstico y del naturalismo. Del mismo modo, los distintos estados psicológicos que provocaría el qat, permiten en realidad la ejecución de un ritual basado en la conducta de los consumidores, dicho ritual se inspira de las exigencias de la socialización masculina.