



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 25 (1991), p. 389-402

Jean-Charles Depaule

Dīwān, mafraġ. Le lieu de la vie sociale masculine dans les maisons-tours de San'ā'
[avec 3 planches].

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724709926	<i>Ouadi el-Jarf I</i>	Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427	<i>Ermant III</i>	Christophe Thiers
9782724710144	<i>Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d'Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)</i>	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	<i>Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe</i>	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	<i>Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II</i>	Bernard Mathieu
9782724709889	<i>Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies</i>	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724709919	<i>Les « Magasins nord » de Thoutmosis III</i>	Sébastien Biston-Moulin

DĪWĀN, MAFRAĜ

Le lieu de la vie sociale masculine dans les maisons-tours de Ṣan'ā'¹

De la maison qu'il a traversée sur toute sa hauteur pour accéder à la pièce aux murs blancs et aux larges baies où on l'a invité à s'asseoir, le visiteur n'aura pas saisi grand-chose. Il a franchi au rez-de-chaussée un vestibule plutôt sombre, distinguant une meule de pierre, une machine à laver, un animal entravé, des sacs, des bidons, une motocyclette. Puis, son guide (un enfant de la famille, un garçon du voisinage ou le maître de maison lui-même) ouvrant la voie en prévenant de sa venue — “ Allāh, Allāh ” — il a gravi, très vite, les hauts degrés de pierre d'un escalier s'enroulant autour de son noyau. Il est passé devant des portes ponctuant chaque étage. Elles étaient entr'ouvertes, laissant paraître quelque mouvement; ou aucun, ou seulement celui de silhouettes féminines se retirant après avoir jeté un coup d'œil. Ou elles se fermaient ou bien elles étaient closes.

Progressant de la pénombre, qui contrastait avec la clarté de la rue, vers la pleine lumière de la pièce où il s'est assis, il a vérifié, de l'intérieur, de la façon la plus démonstrativement schématique, la verticalité de l'architecture, que dans le quartier, vues du dehors, les hautes constructions affirment. Il se souviendra de l'ascension très rapide, comme, plus tard après être redescendu, toujours précédé de son guide, pour regagner la rue, de la manière dont les familiers dévalent les marches, du rythme des pas de la maison yéménite. Il continuera d'ignorer la majeure partie des lieux dont les fenêtres qui s'affichent sur la façade ne révèlent presque rien, à l'exception peut-être de la cuisine identifiable à des traces de suie et de la fumée s'échappant par de petites ouvertures, comme des meurtrières dans le mur.

Avant de parvenir jusqu'à ce monde traversé par l'espèce de limite intérieure que dessine l'escalier, à la fois fil conducteur et séparateur, le visiteur en a rencontré d'autres. Des limites extérieures, entre dehors et dedans, fortement matérialisées (des murs, des portes) ou moins marquées, dont le franchissement est ritualisé : frapper à la porte de la maison avec le heurtoir, *madaqqa*, et/ou sonner — les familiers, eux, recourent à un

1. Les éléments présentés dans cet article ont été recueillis à San'ā' de 1983 à 1986, dans le cadre d'une étude pluridisciplinaire dont les résultats seront rassemblés dans un ouvrage, en

préparation, sous la responsabilité de Paul Bonnenfant (IREMAM, Aix-en-Provence). Je le remercie de m'avoir autorisé à les publier.

rythme convenu — se faire connaître ou reconnaître, négociier son entrée plus ou moins longuement selon qu'on est attendu ou qu'on vient à l'improviste, qu'on se présente aux heures canoniques des visites masculines, entre la prière du *'aṣr* et celle du *mağrib*, c'est-à-dire entre trois heures et six heures et demie de l'après-midi, ou qu'on sollicite l'accès à des moments plus exclusivement féminins et familiaux. Des transitions aussi : éventuellement, précédant le vestibule du rez-de-chaussée, *dihlīz*, les quelques mètres d'une courette (*hawī*). Et, auparavant, des limites qu'il a fallu passer pour atteindre le seuil : celles du quartier ou du voisinage. Elles sont souvent rendues perceptibles par le seul *mā fī tariq*, " il n'y a pas d'issue ", lancé par un groupe d'enfants ou un habitant. Avertissement dissuasif, mais aussi, sous cette forme affirmative, interrogation; c'est une entrée en matière, une façon d'échanger des repères, de situer l'arrivant et de lui permettre de se situer, de mettre fin à un flottement pour l'accueillir et le conduire.

MAKĀN, DĪWĀN

Dans la ville intra-muros, d'une maison à l'autre une représentation schématique de l'espace assez homogène se dégage : le vestibule, *dihlīz*, et son *ḥārr*; étable, puis en mezzanine, *ṭabaqa*, des resserres, magasins, *maḥzan*, cette première partie formant un ensemble identifiable du dehors — il correspond au socle de pierre, quasiment aveugle, sur lequel repose le reste de la construction, en briques; l'escalier, *darag̃*², avec quelquefois, dans les vastes demeures, des marches supplémentaires menant à un réduit, *kumma*; et à chaque étage, occupé par une fraction de la grande famille (un ménage, une génération...), une porte donnant accès à la *ḥiğra*, le vestibule qui distribue les pièces.

Les habitants proposent des définitions. Généralement, ils raisonnent en illustrant leur propos à partir de l'endroit où ils sont. Un exemple : la pièce mesure un peu moins de trois mètres sur trois mètres cinquante environ. Le long des murs, autour d'un tapis, des matelas couverts d'étoffes multicolores sont alignés (avec des coussins formant dossiers), excepté à l'entrée où il y a un poste de télévision. De nombreux effets, des vêtements suspendus, des médicaments, des documents, un réveil posés sur des étagères de plâtre sont visibles : c'est le *makān* du maître de maison (*makān* : " lieu ", terme générique). Il y prie, loin de la porte, y mange avec son fils, y dort. S'il était trois fois plus long (*aṭwal*), explique-t-il, avec des fenêtres (*tāqa*) étroites, ce serait un *dīwān*. Ce serait un *mafrağ* s'il était long ou carré, mais avec des fenêtres larges, *ğarf* (plus de deux vantaux,) et situé en haut, alors qu'on trouve les *dīwān* et *a fortiori* tout *makān* ordinaire à n'importe quel étage habitable. Il précise que le *dīwān* est plutôt destiné aux réunions familiales et que le *mafrağ* accueille les hôtes.

2. L. Golvin en donne la définition suivante :
« blocs monolithes disposés en volées rectilignes
aboutissant à des paliers d'angle carrés, éclairés

par des meurtrières ou par de petits vitraux »
(« Contribution à l'étude... », p. 313).

Ce genre de définition met surtout en avant des caractéristiques concernant l’espace (taille, ouvertures, position), la forme des relations sociales que son usage engage (famille/hôtes) et éventuellement, une attribution (son *makān*, celui de l’épouse, le *dīwān* du fils). Quant aux fonctions, dormir, manger, quand elles interviennent c’est accessoirement et dans leur quasi totalité les dénominations elles-mêmes n’ont pas de dénotation “fonctionnelle”, même lorsqu’elles désignent des lieux spécialisés, comme la cuisine — à l’exception de *maḥzan*, magasin (resserre) qui est un terme générique lui aussi.

La *longueur* est un des principaux traits différentiels. La largeur, elle, est relativement constante, elle est limitée par la portée des solives et seuls les plus riches propriétaires ont la possibilité d’utiliser des éléments de bois plus importants (montrant par là leur richesse). La nature d’une pièce est si étroitement liée à ses proportions que, dans les maisons modernes où cette contrainte constructive est levée par l’emploi du béton armé, généralement le *dīwān* reste une pièce oblongue : sinon ce n’est pas un vrai *dīwān*.

L’usage quotidien s’écarte souvent de la théorie au point de sembler la contredire : un *makān* sert de *dīwān*, un *dīwān* de *mafraġ* et vice-versa, mais sans que les utilisateurs oublient les propriétés morphologiques et topologiques par lesquelles ils identifient nettement les trois principaux types de pièces.

Il s’agit de ce que nous appelons en français des pièces d’habitation. La classification spontanée, énoncée d’un point de vue masculin, paraît se concentrer en effet sur celles-ci en privilégiant d’ailleurs parmi elles, celles qui sont dévolues à la vie sociale et à la représentation (*mafraġ, dīwān/makān*), tandis que les pièces de service sont évoquées pour mémoire, à moins que le maître de maison n’exprime son pouvoir à travers les réserves qu’elles peuvent contenir ou qu’il ne revendique l’initiative d’une innovation ou d’une modernisation affirmant par là une valorisation du lieu et de lui-même. Lieux subalternes : lieux négligeables ou (et) marqués d’une censure, lieux dépréciés ? Certains d’entre eux le sont pour être féminins. En particulier la cuisine, *dayma*, est assimilée à la femme. La *hiġra* n’entre pas non plus dans cette classification. Elle n’est pas seulement une antichambre — on y dépose ses chaussures avant de pénétrer dans les pièces qu’elle dessert — elle est centrale, parfois géométriquement, toujours par la fonction distributrice qu’elle assure à chaque étage, et lorsque sa superficie l’autorise elle supporte des activités domestiques, familiales, féminines³.

“ Nous avons construit au-dessus de la tête du coq un *mafraġ*⁴ ”, Le *mafraġ*; lorsqu’il existe, est “ par destination ” le lieu du maître de maison, c’est-à-dire du chef de famille, le père, le frère aîné, même lorsque ses “ appartements ” ne sont pas dans la partie supérieure de la maison. Dans cette société où une tradition urbaine de cafés n’existe pas, il s’y tient de préférence pour recevoir ses hôtes et y mâcher le *qāt*⁵ avec eux au cours

3. Pour une analyse détaillée des lieux féminins et de la *hiġra* cf. : Samia Naim-Sanbar, « L’habitat traditionnel à Ṣan‘ā’, sémantique de la maison » et « Du heurtoir à l’antichambre : les noms de la porte à Ṣan‘a ».

4. ‘*Amerna foq rās al dik mafraġ*, extrait d’un

poème recueilli, comme le proverbe précédent, par Franck Mermier.

5. Prononcé *gāt*. Il s’agit des feuilles de l’arbuste *catha edulis* dont la mastication provoque des effets euphorisants.

d'une partie dite *magyal*. Habituellement, on y accueille les étrangers qu'on désire honorer : un vieil homme énonce à sa façon la norme, en s'excusant auprès de ses visiteurs de ne pas les recevoir en haut dans son *mafraġ* mais dans le *dīwān* d'un étage peu élevé (il est pourtant vaste, les sièges y sont confortables et le décor de qualité) parce que désormais il monte difficilement les marches.

Cette localisation altière est la règle dans les maisons-tours de la ville intra-muros. Dans les faubourgs "turcs" (Bīr al-'Azab et autres), moins denses, comme à Rawḍa, villégiature des vieilles familles de Ṣan'ā', on trouve des *mafraġ* au rez-de-chaussée, ouvrant sur un bassin. Une des qualités essentielles du *mafraġ*, haut ou bas, réside dans les vues qu'il offre (on rattache souvent le mot *mafraġ* à celui de contentement, de détente, pourquoi ne pas le rapprocher aussi de celui de spectacle que contient également le radical $\sqrt{FRĜ}$ duquel il provient?). Posé seul, détaché comme il l'est souvent, sur les terrasses de son immeuble, il réalise un degré de liberté plus grand que le reste de l'édifice, il permet d'embrasser le plus large et le plus beau paysage, un verger plutôt qu'une rue, un minaret de préférence à des constructions plus banales, et de profiter de la meilleure orientation cardinale (de la chaleur et de la lumière du soleil)⁶.

"À Sanaa et dans les autres villes, chaque maison a au moins une pièce pour mâcher le *qāt* et dans de nombreux cas une seconde pour les femmes. Dans les meilleures maisons, un beau pavillon ou *mafraġ*, sur le toit ou dans le jardin, sert à cet usage". Le *mafraġ* serait, comme le kiosque des Turcs, un "pavillon". Ce terme que Sheilagh Weir emprunte à un voyageur⁷, rend bien compte de la caractéristique topologique du *mafraġ*, qui est liée également à une seconde qualité essentielle, une certaine indépendance par rapport aux autres parties de l'espace domestique.

Il est possible de rattacher à cette catégorie de pièces, le *manzar*, "belvédère", comparable au *qaṣr* ou à la *ṭayyāra* des maisons syriennes. Il se distingue du *mafraġ*, avec lequel il peut coexister, par sa taille moins importante, par sa forme plus carrée et par sa plus grande ouverture sur l'extérieur (on dirait que le croisement du *manzar* avec le *dīwān* a produit le *mafraġ*); et, tout en haut, la petite *zihra* où, paraît-il, le maître de maison se retire avec quelques intimes et où on installe les jeunes mariés (le mot renvoie à l'idée de floraison).

Le *dīwān*, du point de vue fonctionnel, n'est pas non plus un *makān* comme les autres même lorsqu'il est utilisé comme chambre à coucher, comme pièce à tout faire, comme appartement. Ce grand *makān*, *makān kebīr*, alternativement masculin et féminin, et, note Sheilagh Weir, "privé et public"⁸, est dévolu en principe à la vie sociale, plutôt familiale. Il peut y en avoir un à chaque étage habitable, donc, dans les grandes maisons, un pour chaque unité de la famille. On y accède par la *hiġra*; il est donc moins indépendant que le *mafraġ*.

6. La formule que citent Serjeant et Lewcock, définissant une maison exposée au sud comme une maison « complète », opposée à une moitié, à un quart de maison et même à une non-maison

est sans doute l'éloge du plus grand degré de liberté souhaitable (Ṣan'ā', p. 441 et 460).

7. *Qāt in Yemen*, p. 110.

8. *Ibid.*, p. 111.

Leur(s) fonction(s), leur forme et éventuellement leur position distinguent, en effet, *dīwān* et *mafraĝ* des *makān* ordinaires (*‘ādī*) qui par définition sont les pièces d’habitation que ne désigne aucun autre nom que *makān*, assorti ou non d’un spécificatif. Qu’il les amplifie ou qu’il fasse ressortir des contrastes, leur usage révèle des modèles qui sous-tendent les façons d’habiter dans la maison toutes sortes d’espaces et les hiérarchies symboliques susceptibles de s’y inscrire.

DĪWĀN, MAFRAĜ

Dans son étude de Manakha, un bourg du Djebel Haraz, dont le titre, *Market, mosque and mafraĝ*, met en exergue les trois lieux traditionnels de la vie sociale masculine au Yémen, T. Gerholm décrit, de façon exemplaire, un *mafraĝ* au cours d’une séance de *qāt*⁹. Il restitue la succession des moments de ce temps fort, et rend intelligibles les significations dont l’espace de cette pièce est le support. À quelques détails près sa description vaut pour les *magyal* (parties de *qāt*) de Sanaa.

La séance commence en principe après la prière de l’après-midi, donc autour de trois heures. Le *mafraĝ* est vide. Peu à peu, les hôtes s’y installeront, éventuellement en l’absence du maître de maison, du moins au début. Sur le sol : des tapis. Le long des murs enduits de plâtre (*guṣṣ*) : des matelas alignés, avec, en guise de dossier, des coussins durs et d’autres, plus petits, qui servent d’accoudoirs, marquant approximativement les places. T. Gerholm note l’existence d’une zone où l’on dépose ses chaussures en entrant, à moins qu’on ne les laisse à l’extérieur, dans la *hiġra*. Elle est “souvent dépourvue de matelas”. Généralement, c’est là que sont empilés les coussins en réserve dont il signale la présence (sans en préciser la localisation). Ajouter : dans cette zone les tapis sont plus ordinaires que dans le reste du *mafraĝ*, où le revêtement inférieur (mais pas le dallage de pierre), du linoléum par exemple, reste apparent. Enfin, relève T. Gerholm, la qualité des matelas varie d’un bout à l’autre de la pièce et, “au milieu de ce qui apparaît comme le meilleur bout, se trouve une table basse sur laquelle il y a un grand plateau de cuivre où — à côté des narguillés en forme de tour — sont disposés divers objets”¹⁰.

Dans ce cadre, les participants s’installent. Entre les positions marquées d’avance et les qualités des individus une interaction se manifeste. T. Gerholm évoque le jeu des préséances, et les réajustements que provoque l’arrivée successive des hôtes. Tel qui s’est assis trop près de la porte (à côté des chaussures) est invité par le maître de maison à rejoindre “le meilleur bout”, plus honorable et donc, plus confortable — non seulement le matelas y est plus épais et les coussins-dossiers plus hauts, mais les sièges délimités par les accoudoirs y sont plus spacieux. Celui qui est sollicité de la sorte peut décliner l’offre ou, finalement, céder. Tel qui occupait jusque-là une bonne place la propose avec empressement à un nouveau venu plus respectable à qui elle convient mieux, la quitte

9. *Market, mosque and mafraĝ*, p. 176-185. Cf. aussi Sheilagh Weir, *ibid.* chap. 8.

10. *Ibid.*, p. 177.

et se rapproche des chaussures. C'est à proximité de l'entrée de la pièce que se tiennent, serrés les uns contre les autres, les inférieurs et, *a fortiori*, ceux qui font le service. L'ordre final est un reflet assez exact d'un classement social et symbolique, conclut T. Gerholm. Il cite d'autres indicateurs "classants", qui corroborent la hiérarchie lisible dans l'espace : le tabac et le *qāt* lui-même — comme le souligne pour sa part Sheilagh Weir, sa valeur est très variable, et au cours d'une assemblée le prix payé par les uns et les autres est mentionné explicitement, il fait l'objet de comparaisons¹¹ — et l'eau que certains apportent avec eux, dans un thermos, et, même, leurs *mada'a*, c'est-à-dire leur narguilé, et l'on peut ajouter : à Sanaa, aujourd'hui, un combiné "radio-cassette".

L'essentiel est dit. D'une part le "meilleur bout" opposé à la zone subalterne (du côté de la porte), d'autre part la gradation entre ces deux pôles, perceptible dans la façon dont choses, espaces et gens se qualifient mutuellement. À partir de ces repères, voici quelques commentaires, compléments et développements.

C'est souvent par le petit côté qu'on entre dans un *mafrağ* ou dans le *manzar*, dont deux ou trois murs sont percés tout au long des fenêtres, ou dans un *makān* plus ordinaire. Dans un *dīwān* on pénètre plutôt par le grand côté, soit dans l'angle, soit au tiers ou au quart, disposition qui permet d'exploiter au mieux la superficie de chaque étage en combinant en svastika autour de la *hiğra* cette pièce allongée avec d'autres plus carrées. Il arrive donc que le *dīwān* comprenne deux "bouts", situés de chaque côté de la porte. Dans ce cas les "meilleures places" se trouvent toujours dans le plus grand, jamais dans le plus petit, quelle que soit leur position par rapport à celle-ci. Alors qu'elle semble être ou avoir été ailleurs un critère, par exemple en Égypte dans les grandes salles d'apparat tripartites (*qā'a*), décidant quel bout l'emporte symboliquement sur l'autre, ici l'opposition droite-gauche n'en est pas un. En revanche, elle intervient dans l'ordre des places, mais selon une géométrie du corps en mouvement où les figures peuvent tourner sur elles-mêmes et la gauche devenir droite.

L'idée de gradation, de l'inférieur vers le supérieur, qui a déjà été évoquée est présente dans le parler même. On dit à celui qu'on désire honorer, lorsqu'il entre dans la pièce : "approche", *ugrub*, *eṭla'* "monte", il est invité de la sorte à quitter le "bas", *sefla'*, pour la "partie élevée", *'ulaw*, le "haut", *fawg*, à s'avancer jusqu'à la "tête du lieu", *rās al-makān*. Montée presque uniquement métaphorique, puisque seule l'épaisseur des matelas et donc le niveau des sièges varient légèrement. À Sanaa, les principales différences, qui dans d'autres régions du monde arabe sont exprimées dans le sol par des dénivellations, sont en général rendues lisibles, comme on l'a vu, par la seule nature du revêtement (par exemple : tapis/linoléum).

Les objets qui ornent les murs, les étagères de plâtre et les niches qui surmontent les fenêtres indiquent, eux aussi, une progression dans la qualité de la pièce : au fond, le plus loin de l'entrée, les images et les calligraphies religieuses, les portraits des ancêtres, du maître de maison et de ses enfants, les porte-Coran, la généalogie familiale dans un sac brodé, des diplômes, des poignards; plus près de la porte, des choses et des

11. *Qāt in Yemen*, p. 156 sq.

ustensiles plus ordinaires (des thermos, par exemple, ou des ciseaux...). C’est dans cette zone aussi que se trouve le récepteur de télévision, lorsqu’il y en a un.

Le maître de maison peut dormir dans son *mafraġ* et plus couramment dans un *dīwān*. Il arrive souvent qu’une pièce dévolue “ par destination ” à la vie sociale serve en même temps à un fils de chambre à coucher, voire d’appartement à lui et à sa famille s’il est marié. Une veste suspendue à un piton, un sac de matière plastique contenant des médicaments, du linge, une serviette de toilette, une ou plusieurs valises ou un coffre de tôle peinte (d’origine pakistanaise), une couverture, des objets domestiques quotidiens déposés provisoirement ou en permanence, voire des meubles, tables, armoires, se concentrent dans la zone subalterne, dans le “ petit bout ” s’il en existe un. Leur présence ne contredit pas la logique qui régit l’ensemble, mais s’y inclut.

Une logique vivace. Dans des maisons suffisamment spacieuses et peu occupées il n’est pas rare désormais qu’une telle pièce soit affectée à l’usage *exclusif* d’un jeune homme de la famille encore célibataire, satisfaisant ainsi le besoin, voire la revendication, d’avoir un endroit à soi ¹², qui — *makān al-ṣabāb*, *makān* de la jeunesse — constitue le territoire “ réservé ” d’une vie sociale autonome. Or, généralement, les signes personnels au moyen desquels le “ titulaire ” du lieu a tendance à se l’approprier — des photographies de champions et de vedettes, un équipement de sport, un magnétophone et des cassettes, des livres... — restent eux aussi circonscrits à la partie qui se trouve près de la porte ¹³.

Comme les décors de plâtre, les objets ornant un *mafraġ* ou un *dīwān* s’ordonnent par rapport à la médiane qui coupe la pièce dans sa longueur. D’un côté à l’autre motifs, formes et matières se répondent. Et à son tour chaque sous-ensemble (les décors de plâtre, les objets et les panneaux que leur association, juxtaposition, superposition constituent) s’ordonne en une figure assez régulière — par exemple sur une étagère elle-même surmontée d’un ou plusieurs portraits dans un cadre, des aspersoirs à parfum et, ressemblant à de grandes timbales, des crachoirs (pour le *qāt*) sont disposés en rang alterné ou non, comme les ceintures et poignards alignés au-dessous. Généralement marquée par un élément architectural, par une image ou/et un objet exceptionnels (assez souvent un miroir accroché en hauteur qui éventuellement se reflète à l’autre bout dans un autre miroir), l’intersection de la médiane avec le mur le plus éloigné de la porte paraît marquer la “ tête du lieu ”. En fait, excepté dans les noces où c’est précisément à ce point que le marié est assis — et l’on est tenté par une analogie : tenu à l’immobilité, à l’impassibilité, même, celui-ci, dans son costume d’apparat rigoureusement codifié, semble exposé, comme un objet de valeur — cette tête du lieu, ainsi dessinée, est surtout virtuelle.

12. Le phénomène est vraisemblablement récent au Yémen. On constate une semblable revendication ailleurs. Cf. J.-Ch. Depaule, « Des territoires en formation. Jeunesse et urbanisation au Caire ».

13. Une telle division entre zone domestique et zone de « représentation » se matérialise parfois par une grande porte à plusieurs vantaux

vitrés, *ġamakān*. Selon R.B. Serjeant et R. Lewcock cet élément aurait été introduit au XIX^e siècle. Son nom laisse supposer une origine turque (*Ṣan‘ā’*, p. 455). Cette division est plus poussée encore lorsqu’existe une pièce disposée dans le prolongement du *mafraġ*, dont elle est séparée par un petit palier, excroissance de la *ḥiġra*. C’est comme si le *mafraġ* avait été fragmenté.

L'ordre des choses et celui des individus ne se superposent pas tout à fait. De l'entrée de la pièce jusqu'au siège du maître de maison (mais dans de grandes occasions, l'hospitalité peut le conduire à s'asseoir "dans la porte", *'and al-bāb*), l'axe selon lequel les places se distribuent correspond plutôt à une diagonale divisant l'espace en deux parties non équivalentes.

Cette représentation schématique n'est qu'une commodité, assez nette pour indiquer la façon dont l'espace fonctionne, et suffisamment souple (autant qu'on puisse concevoir une diagonale souple) pour ne pas trahir la diversité des cas. De l'un à l'autre en effet, on observe une régularité, même si, dans chacun d'eux, les règles de la vie sociale doivent composer avec des données "objectives" particulières — l'emplacement de l'entrée de la pièce, celui des baies, ce sur quoi elles donnent... — qui infléchissent l'ordre théorique. La nécessité de protéger l'hôte des "courants d'air", *riḥ*, donc de l'éloigner de la porte par laquelle ils pénètrent, fait partie de ces règles, nous y reviendrons. Les vues, surtout, jouent un rôle important.

Une bonne place permet de jouir du paysage. Un angle (un "coin", *zuwah*) est donc souvent la position la plus favorable. On notera une différence entre celle du maître de maison qui contrôle du regard tout l'espace intérieur et celle de l'hôte à qui doivent échapper les signes de la vie domestique qui se manifestent à travers la porte. Quant à la notion de *ṣadr* ("poitrine") que l'on rencontre dans le monde arabe de l'Orient à l'Occident dans une acception qui correspond à celle, yéménite, de la "tête du lieu", selon P. Bonnenfant, elle peut désigner ici le mur qui reçoit frontalement la lumière du jour, en faisant face aux fenêtres. Par conséquent, les places qui se trouvent de ce côté, d'où l'on peut contempler le paysage extérieur, sont en principe meilleures que leurs vis-à-vis qui lui tournent le dos. Il existe une autre définition, proposée, elle aussi, par les habitants : le *ṣadr* correspondrait à l'ensemble de la zone (incluant le *rās al-makān*) qui est à l'abri des courants d'air, donc assez loin de la porte¹⁴.

T. Gerholm décrit aussi le rituel du *qāt* : la façon de s'asseoir, carré entre les coussins, la jambe gauche repliée de telle sorte que la plante du pied ne soit pas visible, et la droite pliée verticalement; puis, le choix des feuilles, la technique de la chique que l'on garde dans la joue, le rejet des branches dépouillées des pousses les plus tendres qui s'accumulent par terre devant chaque "mâcheur", la grande consommation d'eau parfois parfumée et de tabac (narguilés et cigarettes). Surtout, il retrace une espèce de courbe dont quiconque a participé à une telle assemblée a fait l'expérience. Un mouvement ascendant : anticipant d'abord les effets du *qāt*, puis en décollant, une heure ou deux "sociables, vives, spirituelles"¹⁵. Les conversations s'entrecroisent, rebondissent, les bons mots fusent. Et une phase descendante de plus en plus laconique, tandis qu'on s'approche du coucher du soleil. C'est "l'heure de Salomon" ("Le roi Salomon, qui commandait aussi bien aux génies qu'aux hommes, écrit Jean Lambert, symbolise le pouvoir nocturne du rêve"¹⁶).

14. Cette définition correspond à celle que donne Sheilagh Weir (*ibid.*, p. 131).

15. *Ibid.*, p. 178.

16. « Le *magyal* : la séance de *gāt* », p. 100.

Aujourd’hui, l’usage du *qāt* est généralisé. Avec d’autres éléments-clés de l’identité nationale, il est mis en avant comme le symbole et le moyen d’une sociabilité spécifique, et un *magyal* se présente souvent comme la célébration de la “ yéménité ” (face aux changements économiques et sociaux qui se sont précipités ces dernières années). Non seulement la consommation du *qāt* est indissociable d’un grand nombre de circonstances (*munāṣabāt*) impliquant des “ formes ” — les noces en particulier — mais, en soi, et même lorsqu’on le mâche entre familiers, ou solitairement comme le commerçant dans sa boutique et l’artisan dans son atelier, elle a un caractère rituel et elle contient, comme on a commencé à le voir, quelque chose de “ formel ”. À plusieurs égards : dans l’ordre des places, dans la façon de s’asseoir qui ne paraît pas souffrir d’exception et aussi dans les postures qui vont de pair, tenir la branche de la main gauche, en étant accoudé du même côté, de la droite sélectionner les feuilles et les pousser dans la bouche pour les emmagasiner dans la joue gauche.

Pourtant, “ les séances où chacun se met à l’aise, abandonnant le cas échéant le costume européen pour la robe, sont accompagnées de conversations, de musique, etc. L’atmosphère est chaude, détendue, pleine de bonne humeur ”. Ces remarques (paradoxales?) de Maxime Rodinson¹⁷ font écho au parler yéménite : en effet, celui qui arrive est prié de se mettre à l’aise, de se détendre — *esterih* ! — et souvent il défait sa ceinture, enlève son poignard; ensuite on s’assure, à plusieurs reprises, qu’il est à l’aise, installé confortablement, *murtāh*¹⁸. On le sait, le mot *mafraġ* lui-même est couramment associé à l’idée de confort, de détente. Une séance, dit-on, doit être chaude. *Dāfi*, chaude comme le pain qui sort du four, comme la *salṭa*¹⁹ qui doit être mangée, épicée et bouillante, avant de mâcher car “ elle ouvre au *qāt* ”; comme le *ḥammām*, qui lui aussi, y prépare. D’une chaleur qui s’oppose au froid *berd*, au vent, au courant d’air, *riḥ*. La porte où s’engouffre le vent, ferme-la et demeure à l’aise (*esterih*), dit un proverbe (que l’on retrouve en Syrie et en Égypte)²⁰. Il faut en effet avoir chaud, cela aide le *qāt* à agir, il faut suer même. Et donc, se protéger des vents coulis (loin de la porte). Pas uniquement pendant l’hiver, assez rigoureux sur les hauts-plateaux. En toute saison les fenêtres restent closes, mais comme les rayons du soleil ne doivent pas pénétrer dans la pièce et, moins encore, toucher les corps, au fur et à mesure que l’après-midi avance, l’un après l’autre les rideaux sont abaissés, puis relevés, rejetés dans les niches qui les surmontent.

17. « Esquisse d’une monographie du *qāt* », p. 86.

18. On manifeste à l’hôte étranger le regret qu’il soit en pantalon, lui proposant quelquefois, avec plus ou moins d’ironie, de passer une robe, ou; plutôt, une jupe de tergal, froncée à la taille par un élastique (version contemporaine de la *fūṭa*, cette pièce d’étoffe drapée autour des reins), que les hommes, lorsqu’ils portent le « costume européen », mettent en rentrant chez eux, ou au moment de prendre le *qāt*.

19. Un ragoût, yéménite par excellence, à base de fenugrec, *ḥulba*.

20. Le vent c’est aussi la malveillance, la méchanceté d’autrui; la menace du monde extérieur. Et encore, ce que la porte de la pièce, souvent doublée d’un rideau, risque de laisser filtrer du monde domestique.

Un proverbe compare la femme sans tuteur au *manaq* du *tannūr*, l’orifice inférieur du four à pain (par où s’engouffre l’air).

Une chaleur physique, et sociale : celle d'une conversation stimulée par le *qāt*, tandis que lancées à travers la pièce, des branches choisies sont échangées et le tuyau du narguilé passe de l'un à l'autre, que cigarettes, eau parfumée, boissons gazeuses, mouchoirs de papier et crachoirs sont partagés. Réciprocité et compétition, éloge, libéralités, confidences, moquerie et dérision, y compris l'auto-dérision, se combinent. Comme le relèvent T. Gerholm et Sh. Weir, ce jeu est loin de mettre en cause un ordre qui, s'il est en train de changer de contenu sous l'effet des profondes transformations qui affectent le Yémen, n'en demeure pas moins inégalitaire²¹. Il en respecte ou même en souligne les cloisonnements. Des cloisonnements qui peuvent être provisoirement neutralisés par la parole. Par exemple, dans une telle assemblée à *San'ā'*, à quelqu'un qui fait le service, on dit *ḥaddāmak ibn sāleh* ou *ḥaddāmak sīd* (" ton serviteur est le fils d'un homme vertueux " ou " ton serviteur est un maître "). Courtoisie et familiarité, familiarité et distances. Un abandon individuel et collectif, mais pris dans des " formes " qui en l'enveloppant comme des limites, collectives et individuelles, le rendent possible en le réglant ? Calé entre les coussins, objet d'attentions particulières — on veille notamment à ce que sa nuque repose confortablement sur un *bent el-wisāda*, " fille du coussin ", cet attribut des bonnes places, un coussin supplémentaire posé sur celui qui sert de dossier (*wisāda*), on ajoute des coussins-accoudoirs (*madka*) — le visiteur quant à lui, éprouve le sentiment d'être bordé, bercé, d'être mis dans un cocon (rigide et douillet) — c'est une image²², en cristallisant cette alliance de l'effusion et du maintien elle permet peut-être d'approcher un caractère profond (*šama*) de la sociabilité yéménite.

Le visiteur a également le sentiment d'être *immobilisé* (contre le mur, à la périphérie), tandis que ceux qui font le service se déplacent dans la partie centrale de la pièce.

Les " formes " auxquelles, dans ces circonstances, les corps sont soumis paraissent répondre, dans le *mafraġ* ou le *dīwān*, aux aspects " formels " de l'espace, au décor, à la qualité des objets, aux effets de symétrie et à la disposition des sièges. Les comportements qu'elles modèlent diffèrent de ceux qui sont observables dans d'autres lieux, dans d'autres occasions. Et dans ces mêmes pièces aussi, mais dans des situations où la représentation s'impose moins. Par exemple pendant la célébration d'une noce, en fin d'après-midi lorsque s'achève l'assemblée de *qāt* où se sont succédé chants religieux et profanes et juste avant que commence, dehors devant la maison, une sorte de longue procession sur place qui accompagne le marié jusqu'à sa porte, il y a comme un entracte, garçons et jeunes gens " montent " à des places libérées par des hommes plus âgés et plus respectables auxquels elles étaient jusque-là réservées, les participants étendent les jambes, s'assoient en tailleur ou sur les talons. Les attitudes se relâchent, deviennent plus mobiles et se diversifient : si, par différence, elles peuvent être dites " informelles ", c'est surtout

21. À propos des recompositions sociales en cours, cf. F. Mermier, « De l'usage d'un concept : la citoyenneté à Sanaa. »

22. Je la dois à Frank Mermier (ainsi que la formule adressée à un « serviteur »).

À la *bent al-wisāda*, une autre « fille » est

souvent verbalement associée : la *bent al-ṣaḥn*, la « fille du plat », une galette feuilletée au miel sans laquelle il n'y a pas de bon repas. Toutes deux paraissent concentrer l'idée d'un confort délicat et du plaisir qu'il procure.

parce qu’elles ne suivent pas un modèle unique (et unificateur). Ce sont ces mêmes postures qu’adoptent (dans un *mafraġ* ou *dīwān*, ou dans une autre pièce) des amis ou des familiers entre eux lorsqu’ils mettent de la musique, discutent une affaire ou un travail en cours. Et ils “descendent” : non seulement ils ne se tiennent pas forcément au fond, dans le meilleur bout, mais ils ont tendance à ne plus se carrer entre dossier et accoudoirs, donc à s’éloigner des murs, voire à quitter tout à fait les matelas pour s’installer sur le sol plus près du centre. On constate un mouvement semblable pour les repas, toujours pris rapidement. Les convives font cercle autour des plats posés par terre sur une toile cirée.

Il est tentant de rapprocher aussi de tels glissements de la périphérie vers le centre, la façon dont dans un *makān* ordinaire, au moment du coucher, sont étendues sur le sol où les enfants prendront place, entre les matelas bordant les murs, les courtpointes et couvertures qui pendant la journée sont empilées dans un coin près de la porte.

CHANGEMENTS, RECOMPOSITIONS

Participant d’un mouvement vers ce qui est moderne, *ḥadīth*, de nouveaux objets ont pris place dans la maison²³. Tout un univers technique étranger est entré — avec l’électricité — sans transition, très rapidement, par pans entiers. Il continue d’y pénétrer, par vagues successives — et un état des lieux risque d’être vite caduc comme le sont des ustensiles et des appareils, quelquefois onéreux, utilisés un temps, puis remisés, hors d’usage ou pas, au profit d’autres plus modernes.

Souvent, les objets semblent proliférer. Dans une même maison, abritant, il est vrai, plusieurs ménages d’une même famille, il n’est pas rare que l’on compte plus de trois téléviseurs (plus répandus que les magnétoscopes), une demi-douzaine de “radio-cassettes”, plusieurs réfrigérateurs et machines à laver, un grand nombre de ventilateurs et un nombre plus élevé encore de bouteilles thermos — mais peu de machines à coudre. Cette prolifération peut correspondre à une individualisation de la consommation et des activités, éventuellement pour chaque segment familial, chaque étage de la maison. Ou pour chaque personne. Elle est susceptible aussi, sans dessiner de nouveaux territoires, de garantir, voire, de confirmer certains partages de l’espace : par exemple, on regarde *ensemble* la télévision, mais les hommes entre eux dans le *mafraġ* et, ce qui vaut mieux pour la tranquillité de ceux-ci, les enfants à un étage, inférieur auprès des femmes ou seuls.

Certains objets s’insèrent “naturellement” dans un monde où ils n’étaient pas prévus : il arrive qu’un petit ventilateur soit mis dans l’une des étroites ouvertures, *šagūs*, ordinairement destinées à la ventilation. D’autres, tout à fait étrangers à la culture

23. Principaux éléments d’explication (cf. J.C. Swanson) : l’ouverture subite du pays au marché mondial; l’apport des revenus provenant de l’émigration dans les pays du Golfe.

Et aussi la diffusion de modèles étrangers par les émigrés à leur retour, par la presse, les médias et l’école.

dans laquelle ils pénètrent, suscitent des accessoires qui les “naturalisent” : la housse multicolore, elle-même importée, pour le poste de radio, le tapis qui recouvre le téléviseur.

Et certains aménagements, qui à première vue modifient peu les pièces, procèdent d’une même logique : comme pour beaucoup d’objets c’est le matériau qui a changé et non la forme ou l’usage. Ainsi, la peinture blanche remplaçant le *gusş*, la laque brillante, le carrelage (blanc) bordant parfois la partie inférieure de l’embrasure des fenêtres, ou encore le verre dépoli qui succède à l’albâtre dans les impostes, *qamariyya*, au-dessus de fenêtres; les tissus d’ameublement synthétiques (tous d’importation); les revêtements du sol, du ciment à la moquette en passant par le linoléum.

La nouveauté de certains objets peut résider dans leur fonction ou, pour une bonne part, dans leur volume, leur encombrement. Destinés ou non à être contemplés, ils sont visibles, remarquables, retenant le regard de l’observateur étranger, au point qu’il leur prête souvent une importance excessive. Leur intégration semble parfois problématique pour leurs utilisateurs (une armoire condamne en partie une porte ou une fenêtre, un réfrigérateur gêne le passage...) et leur localisation, hésitante. Elle est d’autant plus significative. Plus significative encore est leur absence, systématique, de certains lieux.

Le réfrigérateur, que le thermos “prolonge”, ne passe pas la porte du *mafrağ*, il reste généralement cantonné dans la cuisine ou la *hiğra*. Les armoires (*dulāb*) de métal peint ou de stratifié imprimé ont tendance à se substituer aux coffres, eux-mêmes relayés par des cartons et des valises, et complètent les niches, étagères de plâtre ou resserres, *maḥzan*. Éléments modernes, eux-mêmes induits par la propagation de biens de consommation dont elles contiennent difficilement les débordements, lorsqu’elles prennent place dans un *mafrağ* ou un *dīwān*, que leur rôle soit strictement utilitaire ou qu’il soit symbolique (elles peuvent être mises en valeur pour elles-mêmes ou pour ce qu’elles renferment, par exemple les livres des bibliothèques dans les *dīwān* de certaines familles lettrées) c’est, comme les coffres, les piles de tapis, couvertures, matelas et coussins de réserve, dans le bas-bout, loin du *rās al-makān*.

La position du récepteur de télévision, avec ou sans magnétoscope, à la différence de celle des radio-cassettes que l’on trouve n’importe où dans n’importe quelle pièce, est d’une régularité encore plus grande. Il est considéré et traité pour ce qu’il est, un signe certes, mais, par destination, un objet de spectacle. Quel que soit le lieu, *makān* ordinaire, *dīwān* ou *mafrağ*, il est installé dans la zone subalterne à proximité de la porte, l’écran tourné vers le haut-bout, le fond. S’il paraît “trôner” comme certains observateurs sont tentés de dire, il ne prend jamais une bonne place, celle d’une personne hiérarchiquement supérieure. Offert aux regards de la majeure partie des participants d’une réunion (formelle ou non) il ressortit, sans doute en les recentrant, aux vues agréables qui sont offertes.

Le poste de téléphone n’est pas remarquable par son volume. Le mode de communication qu’il institue a été une innovation radicale. Il est posé dans la *hiğra* et très fréquemment dans le *dīwān* ou le *mafrağ*, soit, dans ce cas, près de la porte et, si besoin est, on le fait passer au maître des lieux, soit à la portée de sa main.

Ces biens “ parlent ” autant qu’ils “ agissent ”, et souvent avant même d’agir : ils sont l’expression d’un statut. Ils suscitent une compétition où sont engagés les hommes et les femmes. Un clivage entre deux types de comportement paraît se dessiner : d’une part, des pratiques et des relations qui privilégient les attitudes corporelles, les gestes des *personnes*, d’autre part, celles qui “ s’instrumentalisent ” en investissant plutôt des *objets*, indissociablement, signes sociaux et médiations entre individus.

Est-ce vraiment nouveau ? Selon Sh. Weir, ce qui l’est, plus que l’affirmation du rang et de la participation à la communauté par une consommation somptuaire et ostentatoire, que cet auteur tient pour un trait profond de la culture yéménite “ de toujours ”, c’est le fait que la richesse soit devenue accessible à un plus large éventail de la population et que les indices longtemps limités aux poignards, armes à feu, vêtements et bijoux se soient multipliés. Les différences sociales impliquent désormais de subtiles stratifications. Ceux qui vivent dans ce monde devenu instable sont inquiets. Cela expliquerait, au moins en partie, le développement considérable de l’usage du *qāt* ces dernières années : ostentatoire et somptuaire par excellence (le *qāt*, éphémère, est détruit, et avec lui la somme d’argent qu’il coûte, dans un “ potlatch personnel ”), il est une façon d’indiquer chaque jour les capacités financières qu’on prétend détenir (et les dépenses qu’il représente entrent en concurrence avec celles qu’appelle la consommation de biens durables)²⁴. L’entrée par vagues des objets dans la maison, leur prolifération, mais également leur obsolescence rapide procèderaient-elles de la même logique ?

Des objets qui, on l’a vu, en concourant à une spécialisation accrue des pièces dont fonctions et significations ont tendance à se fixer (par exemple la “ chambre à coucher ”) et en participant à une certaine individualisation (*infrād*) de la vie et des territoires quotidiens, sont à la fois des indices et des agents des recompositions de l’espace domestique.

Dans la maison, peu de lieux échappent complètement à la nouveauté. Certains cependant la polarisent plus, tandis que d’autres apparaissent comme des conservatoires ou du moins des foyers où une continuité est maintenue. Des refuges ? À Sanaa, le “ Yémen de toujours ” paraît se concentrer notamment dans les pièces destinées à la vie sociale masculine. Les altérations apportées à l’aspect du *dīwān* et du *mafraġ*, lorsqu’il en subit, sont moins notables, moins avancées, dirait-on. Si ailleurs murs et plafonds se colorent, le blanc, plâtre ou peinture, et ses variantes (blanc-crème...) y restent dominants. L’ameublement “ traditionnel ”, matelas par terre le long des parois, y prévaut. Pour s’y asseoir, près du sol, on préfère au pantalon la *fūta*. Toujours des objets et des signes éminemment symboliques y sont réunis témoignant de la légitimité et des qualités, religieuses en particulier, du maître des lieux. Ils sont disposés dans la zone où il se tient avec les hôtes de choix, voisinant éventuellement avec d’autres qui expriment son ouverture au monde “ moderne ”.

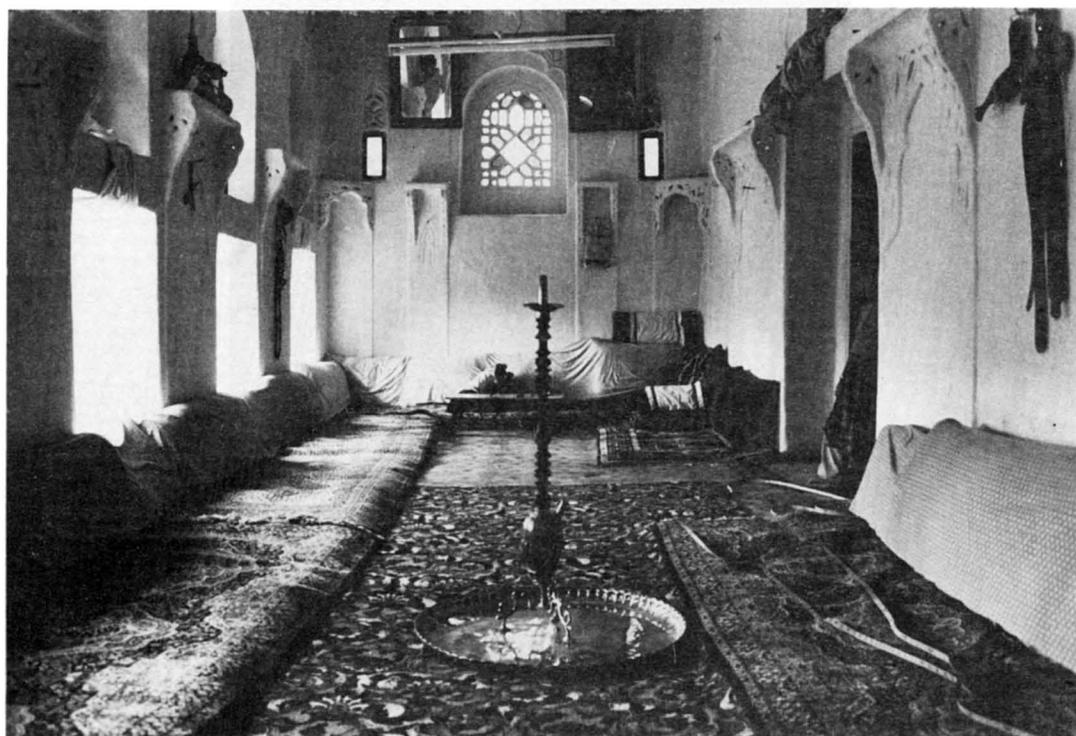
24. Cf. Sh. Weir, *ibid.*, p. 158.

RÉFÉRENCES

- al-Akwa' (I.b.A.), *al-amṭāl al-yamaniyya*, t. 1, Dār al-Ma'āref. Le Caire, 1968.
- Bonnenfant (G. et P.), *Les vitraux de Sanaa*. Paris, CNRS, 1981.
- — *Les maisons-tours de Sanaa*. Paris : CNRS, 1989.
- Depaule (J.-Ch.), “ Si on commence à tout changer dans la maison ”, *Peuples méditerranéens*, n° 46, janvier-mars, 1989.
- — “ Un objet technique dans l'espace domestique ”, in *Espaces maghrébins : pratiques et enjeux*. Oran, Enag/Editions, URASC, 1989.
- — “ Des territoires en formation. Jeunesse et urbanisation au Caire ”, *Égypte / Monde arabe* n° 1, 1990.
- Gerholm (T.), *Market, Mosque and Maḥraḡ, Social Inequality in a Yemeni Town*. Stockholm, Un. de Stockholm, 1977.
- Golvin (L.), “ Quelques aspects de l'architecture domestique en République arabe du Yémen ”, in Bonnenfant (P.), dir., *La péninsule arabique d'aujourd'hui II*. Paris, CNRS, 1982.
- — “ Contribution à l'étude de l'architecture de montagne en République arabe du Yémen ”, in Chelhod (J.), *L'Arabie du sud, histoire et civilisation, 3- Culture et institutions du Yémen*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.
- Lambert (J.), “ Le magyal : la séance de ḡāt ”, in Maréchaux (P.), dir., *Parcours d'une cité d'Arabie*. Paris, Institut du monde arabe, 1987.
- Mermier (F.), “ Patronyme et hiérarchie sociale à Sannaa (Yémen) ”, in *Peuples méditerranéens*, n° 33, octobre-décembre, 1985.
- — “ De l'usage d'un concept : la citoyenneté à Sanaa ”, *Peuples méditerranéens*, n° 46, janvier-mars, 1989.
- Naim-Sanbar (S.), “ L'habitat traditionnel à Ṣan'ā', sémantique de la maison ”, *Journal asiatique*, t. CCLXXV, fasc. 1-2, 1987.
- — “ Du heurtoir à l'antichambre : les noms de la porte à Ṣan'a ” *Maghreb-Machrek* n° 123, janvier-février-mars, 1989.
- Rodinson (M.), “ Esquisse d'une monographie du ḡāt ”, *Journal asiatique*, t. CCLXX, 1977, fasc. 1 et 2.
- Rossi (E.), *L'arabo parlato a Ṣan'ā' — grammatica, testi, lessico*. Rome, Istituto per l'Oriente, 1939.
- Swanson (J. C.), “ Histoire et conséquences de l'émigration hors de la République arabe du Yémen ”, in Bonnenfant (P.), dir. *La péninsule arabique d'aujourd'hui II*. Paris, CNRS, 1982.
- Serjeant (R.B.), et Lewcock (R.) (dir.) *Ṣan'ā', an Arabian Islamic City*. Londres, The World of Islam Festival Trust, 1983.
- Weir (S.), *Qāt in Yemen, Consumption and Social Change*. Londres, British Museum, 1985.



Diwān. Vue en direction du *rās al-makān*.



Vue depuis le *rās al-makān*.

Photo J.-Ch. Depaule



Décors du *rās al-makān*.



