



Ahmad Muhammad Nu‘mân et la construction d’une identité nationale yéménite

François Burgat

► To cite this version:

François Burgat. Ahmad Muhammad Nu‘mân et la construction d’une identité nationale yéménite.
Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2007, 121-122, pp.185-200. halshs-00180747

HAL Id: halshs-00180747

<https://shs.hal.science/halshs-00180747>

Submitted on 20 Oct 2007

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.

François BURGAT, *Ahmad Muhammad Nu'mân et la construction d'une identité nationale yéménite*

Résumé : Le témoignage du co-fondateur des Libres nourrit deux itinéraires de connaissance. Il éclaire tout d'abord les grandes causes de l'arriération politique du Yémen au cours de la première moitié du XXème siècle : pauvreté et analphabétisme sont entretenus par un système d'enseignement suranné mais également par le traditionalisme religieux et l'exploitation des divisions confessionnelles à laquelle recourt l'imam pour assurer son pouvoir. Nu'mân permet également de prendre la mesure du rôle paradoxal de l'accoucheur égyptien de la modernisation républicaine : en appuyant massivement la révolution de 1962, Nasser a certes donné à la jeune République yéménite les moyens de sa victoire militaire « par le haut ». Mais en substituant ses agents aux leaders historiques du mouvement de modernisation, il a obéré le caractère endogène de la dynamique modernisatrice, la privant probablement, de ce fait, d'une partie de ses ressources propres. Et en se contentant d'inverser, au lieu de le dépasser, le mécanisme de la stigmatisation sectaire (sunnite chiite), l'influence égyptienne a sans doute interféré jusqu'à nos jours avec le processus de construction de l'identité nationale.

Abstract : The testimony of Ahmed Num'an, co-founder of the Free Yemeni Movement addresses two different issues. First, it highlights the causes of the political backwardness of the Yemen of the first half of the XXth century: poverty and illiteracy are upheld by an archaic educational system on the one hand as well as by the religious traditionalism and the exploitation of sectarian divisions (sunni/chia) to which the Imam resorts to ensure its authority. Nu'man also makes it possible to understand the paradoxical character of the role played by the Egyptians in the process of modernisation. By strongly supporting the 1962 republican revolution, Nasser did give to the young Yemeni Republic the means of his military victory "by the top". But by evicting Nu'man and the founders of the main modernisation movement, in favour of his own agents, he has distressed the endogenous character of the dynamics of modernisation, depriving it probably, of part of its own resources. By reversing only, instead of ending the mechanism of sectarian stigmatization (sunni vs shia), the Egyptian influence undoubtedly interfered until nowadays, with the process of building a national identity.

A/hmad Muhammad Nu'mân (1909-1996) est le co-fondateur du « Mouvement des Libres Yéménites », le plus emblématique des mouvements réformistes du Yémen du Nord (Douglas, 1987). Il a été à ce titre l'un des principaux acteurs des événements qui ont conduit à l'instauration d'un régime républicain au Yémen à partir de 1962. En 1969, alors qu'il se trouvait en exil dans la capitale libanaise, en même temps qu'un important fonds d'archives personnelles, il a confié à la *Jafet Library* de l'Université américaine de Beyrouth un long récit oral des épisodes les plus marquants de sa vie personnelle et publique, publié récemment sous le titre *Mudhakkirât A/hmad Nu'mân*¹. La présente contribution vise tout d'abord à faire bénéficier le lecteur francophone de l'essentiel de ces *Mémoires* et à inscrire cet apport dans la perspective plus large d'une réflexion sur les itinéraires de la modernisation et de la construction de l'identité politique au Yémen². L'assise sociale, les ressources idéologiques et la formule politique du régime qui prend la succession de l'Imamat après 1962 prennent forme au cours de cette période fondatrice qui s'étend des années 1930 aux années 1960. Dans le témoignage d'A/hmad Mu/hammad Nu'mân, nous ne sélectionnerons ici que quelques-uns des éclairages offerts sur l'originalité de la trajectoire de la modernisation politique. Nu'mân y apporte notamment des éléments de réponse à la lancinante question posée par Ma/hmûd al-Zubayrî, le co-fondateur des « Libres », à la veille de sa disparition tragique en 1965 : pourquoi les révolutionnaires yéménites ont-ils, en 1948 puis en 1962, échoué par deux fois ?

La problématique qui transparaît en filigrane se déploie sur deux terrains distincts. Sur la scène intérieure, le témoignage du « professeur » souligne le prix de l'isolement du Yémen du Nord pendant la première moitié du xx^e siècle : pauvreté et analphabétisme, système d'enseignement suranné, traditionalisme religieux et exploitation des divisions confessionnelles sont à l'origine d'une arriération POLITIQUE plus marquée que dans le reste du monde arabe. Très vite, Nu'mân inventorie et hiérarchise les priorités de l'action réformiste : il estime nécessaire de lutter en premier lieu contre les carences d'un enseignement qui entretient les divisions sectaires (entre sunnites chaféites et chiites zaydites) ou socio-professionnelles (entre l'aristocratie juridique et religieuse des descendants du Prophète, *sâda*, et des juges, *qu/dât*, et le monde des tribus ou du commerce), permettant ainsi à l'Imamat de perpétuer sa domination (Leveau *et alii* 1999 ; Dresch 2000 ; Haykel 2003). À l'extérieur, Nu'mân montre le rôle paradoxal de l'accoucheur égyptien de la modernisation républicaine : l'Égypte de Nasser, en déclenchant et en appuyant par la force la Révolution de 1962, a certes donné à la jeune République yéménite les moyens de sa victoire militaire « par le haut ». En écartant les initiateurs historiques de la dynamique de modernisation au profit de ses propres agents, elle a obéré le caractère endogène de la dynamique modernisatrice elle l'a probablement,

¹ La retranscription de cet entretien donné à un universitaire syrien en 1969 a été coéditée en langue arabe par le CEFAS et le *Middle East Centre for Arab and Middle Eastern Studies* de l'AUB, et publiée par la maison d'édition Madbûlî en 2003. Les archives de la famille Nu'mân n'ont été pour l'heure que très partiellement explorées. Le dépôt de la Jafet Library comprend notamment une quinzaine de microfilms encore inédits.

² Ces pages s'inscrivent dans le prolongement d'approches esquissées dans les *Chroniques yéménites* (Burgat et Camberlin, 2001, 2002) ou dans l'ouvrage *Iconographie du Yémen contemporain : le Yémen vers la République* (Burgat, 2004) publié par le CEFAS dans le cadre d'un programme sur « Les fondements des appartenances politiques dans le Yémen contemporain ».

de ce fait, privée d'une partie de ses ressources propres. Et en se contentant par ailleurs d'inverser le mécanisme de la stigmatisation sectaire (sunnite chiite), au lieu de le dépasser, elle a sans doute affecté de façon durable le processus de construction d'une identité nationale.

Du *faqîh* au *maktab* et à l'université : l'échec répété de l'appareil d'enseignement

A/hmad Mu/hammad Nu'mân est né le 26 avril 1909 dans la région de la /Hujariyya, au sud de la ville de Ta'izz, dans le village de Dhub/hân, non loin de la falaise rocheuse qui plonge sur les premiers confins adenis. Il est le dernier des six garçons d'une famille « conservatrice et pratiquante », qui appartenait à l'aristocratie tribale et religieuse locale « des *shuyûkh* et des *qu/dât* ». Son oncle A/hmad Nu'mân était même entré au service de l'administration ottomane en tant que *qâ'im maqâm*, c'est-à-dire représentant du gouverneur de la région de la /Hujariyya, avec le droit de porter le titre de Bey. Cette position officielle finit toutefois par se retourner contre la famille, dont plusieurs membres sont emprisonnés après la victoire de l'imam Ya/hyâ sur les Ottomans (Farah, 2002).

L'engagement politique de Nu'mân s'est toutefois d'abord nourri de sa révolte contre l'indigence du système d'enseignement, puis de la prise de conscience de l'impact négatif des clivages sectaires (dont sa famille était victime), ces deux combats lui étant apparus comme les points de passage obligés de toute lutte contre sa cible politique ultime, le despotisme de l'imam. Le marqueur de son style politique ambitieux sera donc d'abord éducatif. Très lentement, il prend conscience des effets néfastes d'une imprégnation religieuse passive et irraisonnée, qui cautionne plus qu'elle n'aide à dépasser les vices du système et masque la réalité des défis aussi bien technologiques que politiques. Dans une région où l'analphabétisme sévit chez 95 % de la population, son bilan critique s'est nourri de trois expériences successives qui ont généré une identique frustration. Si la *mi'lama* du village (l'équivalent du *kuttâb* égyptien), lieu de l'enseignement coranique classique, est la première à être dénoncée, la seconde déception est venue de l'enseignement du *khûja* turc dans le *maktab*, type d'école importé par l'administration ottomane. La troisième est née dans les collèges religieux de la prestigieuse ville universitaire de Zabîd.

Dans la *mi'lama*, « le faqîh est assis sur une estrade nue », dans une pièce non meublée « où les enfants sont assis par terre comme des animaux ». Sur des tablettes de bois, avec le charbon qui tient lieu d'encre, ils reproduisent les sourates coraniques. L'enseignement du texte sacré est particulièrement sommaire. Le maître « ne connaît peut être pas lui-même le sens des mots qu'il enseignait (...) et nous n'en comprenions pas le sens et ne demandions pas à le comprendre ». Outre la manifeste déficience pédagogique, c'est le recours systématique aux châtiments corporels qui révolte Nu'mân. « Lorsque nous nous chamaillions, le faqîh nous attrapait par les oreilles ou bien y plaçait son bâton derrière et pinçait jusqu'au sang (...) : « Au nom de notre éducation, (...) [c'était] des coups de poings et des pincements lorsque nous étions près de lui, des coups de bâtons lorsque nous étions trop loin. (...) De retour à la maison, les mères remarquaient bien les traces de coup et parlaient aux pères de nos corps frappés et meurtris. Mais ils répondaient que pour eux « rien ne compte que les entrailles et le muscle. La chair et la peau

appartiennent bien au faqîh ». Et de conclure : « C'est ainsi que l'on fabriquait un enfant, à base de torture et de terreur ». Certes, concède Nu'mân, c'est bien la volonté d'échapper aux coups du faqîh qui l'a poussé à faire partie du tout petit nombre de ceux qui ont appris le Coran en trois ans. Mais d'autres, terrorisés, « s'enfuyaient et mettaient fin à leurs études pour cette seule raison : ils restaient analphabètes par peur du faqîh ».

L'argument religieux, énoncé sur le registre de l'autorité, est au cœur de la légitimation de tous les abus : *« Parfois, le faqîh attrapait l'élève par les bords de son habit et il lui racontait que « Lorsque Dieu envoya l'ange Gabriel au Prophète pour lui révéler le Coran, il lui ordonna : Lis ! - Je ne sais pas lire, répondit le Prophète. Il répéta alors une seconde fois : Lis ! ». C'était donc là la preuve qu'aucun enseignement ne pouvait se passer de punitions. Il fallait être puni pour apprendre puisque même le Prophète n'avait appris que par la répétition et la contrainte. »* À l'extérieur de l'univers scolaire, dans un climat d'extrême austérité, sévit une même religiosité, plus contraignante que structurante. La religion, pourtant teintée de mystique soufie, se vit sur le registre frustrant d'une véritable « bataille de la prière ». De sa prime enfance familiale, Nu'mân retient donc surtout la pauvreté d'une éducation répétitive et passive, donnée à des enfants souffrants de la malnutrition, du froid et de l'absence d'hygiène : *« Il fallait faire nos ablutions avec de l'eau glacée. Nos mains et nos pieds se gerçaient. Nous devions nous laver tous au même bassin. Tous, y compris ceux qui se mouchaient, crachaient ou rinçaient leurs poux. L'important était de vénérer Dieu. Puis nous pénétrions dans la mosquée et tout au long de la prière du maghrib, nous somnolions. Le sommeil nous gagnait car nous étions des enfants. Alors les pères nous pinçaient, eux qui étaient en état d'extase mystique, répétant inlassablement « Allâh... Allâh... Allâh » car l'esprit du soufisme était présent. (...) D'abord assis, ils haussaient peu à peu le ton et se redressaient. (...) Leurs voix s'élevaient jusqu'à ce qu'ils arrivent à ne plus prononcer le mot Allâh mais seulement Ah... Ah... Ah... (...) jusqu'à perdre haleine. Lorsque nous en avions fini avec cela, nous faisons la prière de 'ishâ'. Puis nous rentrions dans le noir et attendions le repas du soir. »* Tout comme les châtiments corporels, c'est la religion qui pare de toutes les vertus cette extrême frugalité : *« L'enseignement religieux attestait que le croyant n'avait besoin, pour manger, que d'un seul intestin alors qu'il en fallait sept au mécréant. Le Prophète, disait-on, restait assis deux mois dans sa maison, en ne se nourrissant que de dattes et d'eau. Cet enseignement a inculqué aux hommes l'ascétisme et la passivité : c'est pour cela que les organismes étaient affaiblis au lieu d'être soignés et résistants ».*

La seconde expérience de Nu'mân au sein du *maktab* n'est pas plus fructueuse. Le *maktab*, type d'école importé par l'occupant ottoman, accueillait ceux qui poursuivaient leur apprentissage au-delà de l'enseignement coranique classique. Le faqîh n'ayant dans le meilleur des cas enseigné que la lecture, c'est dans ce lieu réservé à l'élite villageoise que Nu'mân a appris à écrire et à compter mais pas beaucoup plus, le droit musulman bornant là encore l'horizon des programmes scolaires : *« En plus de ses terribles coups, le Khûja Effendi m'a tout de même appris à écrire. Je savais compter. (...) Les Turcs enseignaient au moins cela. À part ça, je ne savais pas grand chose. Je connaissais les ablutions avec ou sans eau, la « madéfaction » des sandales³, les toilettes conformes à la sunna. C'était cela la*

³ Purification par un toilettage de la main.

culture dominante ». La violence demeure en fait aussi répandue que la pédagogie reste primaire. Les pratiques du Khûja A/hmad Muqbil sont même, sur ce terrain, plus terribles encore que celles du faqîh. « *La première chose que j'ai apprise à écrire c'est : « Dieu aide et il n'opprime pas. Dieu fait le Bien et c'est à lui que nous demandons de l'aide* ». C'est la première ligne qu'il a écrite pour nous de sa belle écriture. On s'est assis et (...) nous avons recopié la ligne. Comme le résultat différait de son écriture, il nous a demandé d'ouvrir la main et s'est mis à taper dessus. Pour nos corps, il a pris la place du faqîh. Le Khûja nous tapait sur les mains tant qu'il voulait avec une planche arrachée à un coffre. Si on résistait, il doublait la ration de coups. En cas de retard, la punition s'appelait la falaqa. La falaqa n'existait pas chez le faqîh. (...) C'est la civilisation turque qui nous a apporté la falaqa ! (...) On attache l'élève au sol. On lui place un bâton derrière les genoux et on les attache en arrière, interdisant tout mouvement, en direction du plafond. Puis le maître frappe avec son bâton sous la plante des pieds. »

L'enseignement du Khûja était complété par des oulémas de passage à Dhub/hân , dont les méthodes n'innovaient toutefois en rien « *Les oulémas (...) habitaient deux mois chez le cheikh. Ils buvaient et mangeaient, visitaient leurs proches (...). Chacun (...) lisait un livre : [le livre d']Abû Shujâ⁴ ou Al-ghâya wa-l-taqrîb⁵ qui exposait les modalités de la prière et les conditions de sa validité, les 'ibadât aussi bien que les mu'âmalât (...). Tel faqîh à peine parti, il en arrivait un second et on reprenait le même livre... depuis le début. J'ai passé ainsi deux ans sur le même d'Abû Shujâ'. (...) Mon père, qui n'était pas suffisamment éduqué, me demandait : « Qu'as-tu lu dans tel livre ? ». Je disais : « Les ablutions ». - Quelle est la première ? - Laver le visage. - La seconde ? - Frotter les deux mains. - La troisième ? - Frotter la tête. Et la quatrième comme ci et la cinquième comme ça etc...Que Dieu t'« améliore », me disait-il alors. Au bout de deux mois, il me redemandait : « Lis-tu ? » Je répondais : - Oui ! - Qu'as tu retenu ? Je lui disais : la façon de dépoussiérer les deux chaussures⁶. Alors il me disait : « Qu'est ce que c'est ? » Et je répondais : « Le dépoussiérage des chaussures est permis à trois conditions, celle-ci et celle-ci et celle là. - Qu'a tu appris par cœur ? - Les trois chapitres sur les ablutions totales. » Alors, il me posait la question en public, je récitais et les gens s'exclamaient : « Mon Dieu ! Que cet enfant là est intelligent, cheikh Mu/hammad ! »*

À l'âge de 14 ans, alors qu'il vient d'être marié à l'une de ses cousines, il s'enfuit à Zabîd. Autant que pour satisfaire sa soif de connaissance, il entend avant tout « *fuir les coups de ses frères et ceux de son père* » et « *les tourments qui lui sont tombés dessus* ». Il fait la moitié des cinq jours du trajet nécessaire avant d'informer son père. Nu'mân sait néanmoins que son père souhaite voir ses fils étudier dans cette ville de savoir prestigieuse qu'est encore Zabîd. Il va y suivre, d'abord avec deux de ses frères, puis seul pendant sept ans, le long cursus des collèges islamiques. La troisième ville sainte de la péninsule Arabique est alors le « phare de la science et des savants ». Jusqu'à la création de l'Université de /San'â', elle demeurera le premier centre de l'enseignement du droit chaféite et hanafite⁷. Les différents

⁴ Ouvrage de *fiqh* chaféite.

⁵ Idem.

⁶ Littéralement, chaussures montantes des bédouins qu'il est légal de conserver aux pieds pour prier sous certaines conditions.

⁷ Cf. notamment Bonnenfant, 2004, p. 47 : « Jusqu'à la révolution yéménite de 1962, la ville recevait des étudiants venant d'Arabie Saoudite,

collèges – Ribâ/t al-Ahdâl, Ribâ/t al-Batâ/h, l'antique mosquée d'al-Ashâ'ira ou la grande mosquée – y rivalisent dans l'enseignement du droit et de la langue arabe. Le niveau des maîtres de l'époque se révèle toutefois très inégal et leurs méthodes ne rompent aucunement avec celles de l'enseignement primaire : là aussi, « *l'étudiant lit sans que le cheikh lui explique ne fût-ce qu'un mot* ». Il lit un ouvrage devant un maître impassible qui n'intervient jamais, ni pour corriger ni pour établir la moindre forme d'échange ou de débat. « *L'étudiant apprenait dans la journée et il (...) étudiait les commentaires avec ses camarades. Il ne venait voir le cheikh que pour prendre son diplôme* ». La valeur de ces « licences », que les étudiants grappillent auprès de chacun de leurs enseignants, est très relative. Elle leur donne pourtant le droit d'enseigner non seulement le contenu des livres qu'ils ont su lire devant un cheikh impassible mais également tout le *ma'qûl wa-manqûl*, soit l'ensemble des disciplines rationnelles et traditionnelles. Celui qui n'obtient pas la licence de tel cheikh se contente souvent d'aller au pèlerinage la réclamer à un autre, « *qu'il soit irakien, marocain ou indien* », obtenant ainsi un droit illimité à enseigner. « *Même le fœtus, dans le ventre de sa mère* » ironise Nu'mân « *pouvait (ainsi) obtenir une licence !* ». En 1931, à l'âge de 21 ans, Nu'mân rentre dans sa province natale avec le titre de « *savant* », 'âlim, « *revêtu du turban (imâma), de la robe (qamî/s) à larges manches et la canne à la main* ». L'enseignement des maîtres de Zabîd ne résiste pas longtemps aux sollicitations modernisatrices que la proximité d'Adan lui permet peu à peu d'entrevoir. Au miroir des savoirs importés sous influence britannique, le caractère doctrinaire et répétitif de l'enseignement religieux s'impose progressivement à ses yeux et va nourrir un (lent) passage à l'action politique.

La lente affirmation d'un réformisme

C'est sans aucun doute au début des années 1930 que s'opère dans la pensée de Nu'mân la jonction entre la question de l'enseignement et celle de l'autoritarisme répressif du régime ou de ses contre-performances militaires sur la scène régionale. Au cours de l'année 1931, le pouvoir de l'Imam subit en effet, dans le Nord contre les Saoudiens aussi bien que dans le Sud contre les Britanniques, une série de revers militaires qui culmineront avec la défaite de 1934 devant les troupes du futur roi saoudien Fay/sal. Cette révélation de la fragilité militaire du « *représentant de Dieu sur terre* » constitue un véritable électrochoc pour l'intelligentsia urbaine qui découvre de surcroît à cette occasion l'état de dénuement extrême de la société rurale. Sur la frontière sud, les terrifiants bombardements aériens britanniques soulignent le dénuement technologique du pays. L'Imam, ironise Nu'mân, « *ne peut opposer aux bombardiers que la sourate coranique de l'Éléphant*⁸ ». Il ajoute : « *Un peu comme Nasser après sa défaite contre Israël, la défaite contre les Saoudiens (...) fit perdre son prestige à l'Imam.* »

Le réformisme de Nu'mân s'affirma d'abord sur un plan religieux : « *Alors que je commençais à me poser des questions sur les raisons de cette défaite, un ouvrage*

d'Ethiopie, de l'Est africain, de Madagascar et des îles Comores et même, autrefois, dit-on, de l'Inde musulmane ».

⁸ Coran, sourate 105 : « *N'a-tu pas vu comment ton Seigneur a agi envers les gens de l'éléphant. N'a-t-Il pas rendu leur ruse complètement vaine ? et envoyé sur eux des oiseaux par volées ?* ». Pour riposter aux bombardiers britanniques, l'Imam ne pouvait compter que sur la réédition du miracle divin de l'envoi d'oiseaux lâchant des pierres sur les profanateurs des Lieux saints.

de Mu/hammad Abû Zayd intitulé *Hidâyat Allâh*⁹ m'est tombé sous la main. Dans l'introduction, il disait : « Que faisons-nous dans nos écoles ? Et que font les mécréants, ennemis du miséricordieux, dans les leurs ? Pendant que nous débattons à l'infini de la peau des animaux morts et des ablutions post-mortem (...) eux font entrer ces cuirs dans des fabriques et dans des usines. (...) Nous creusons la question des menstrues ou des relevailles des femmes en couches pendant qu'ils creusent sous les mers. Et après, notre prédicateur du haut de son minbâr, vient nous expliquer que « celui qui jeûne trois jours, Dieu lui pardonnera ses fautes ». Ces idées agirent sur moi comme une allumette. Je traversais en effet une période de crise. J'avais passé sept années à lire des ouvrages de *fiqh*, sept années à ressasser les mêmes chapitres des mêmes ouvrages. » Ce processus d'ouverture est toutefois très progressif. Nu'mân, décidé à dépasser l'horizon du *fiqh*, est loin de rompre avec la pensée religieuse. « Lorsque j'ai commencé à adopter ces nouvelles idées, ce fut le début de mon refus de me limiter aux ouvrages du *fiqh* pour vouloir englober des ouvrages de la Sunna du prophète ».

Dans un premier temps, il est en fait tout aussi déconcerté qu'une écrasante majorité de ses co-religionnaires par certaines des idées et des pratiques importées. Lorsque l'un de ses frères fait venir de 'Adan des journaux illustrés, il partage la réticence de ses proches devant le principe même de la reproduction photographique, pour ne rien dire du contenu des publicités britanniques. « Dieu n'a-t-il pas dit aux amateurs d'images qu'au jour du Jugement dernier, il leur appartiendrait de ressusciter ceux qu'ils avaient ainsi reproduit ? ». Lorsque son frère aîné embauche un jeune instituteur yéménite du nom d'A/hmad /Haydara formé à 'Adan, plusieurs aspects du personnage le choquent, à commencer par son vêtement, qui en fait un vulgaire *sûqî* (boutiquier) plus qu'un *'âlim* (savant). À l'instar des expressions artistiques, plastiques ou musicales, la symbolique vestimentaire a (banalement) été en effet, au Yémen comme ailleurs, l'un des terrains d'expression des résistances au changement¹⁰. À cela s'ajoute un autre motif de reproche : le nouvel instituteur joue du luth (*'ûd*), l'une des formes d'expression musicales spécifiquement dénoncées par l'orthodoxie religieuse. Associé à la musique égyptienne que les premiers gramophones contribuent à diffuser, le *'ûd* est supposé aller de pair avec une licence morale inacceptable¹¹.

⁹ L'auteur de l'ouvrage *Zâd al-ma'âd fî hidâyat khayr al-'ibâd*, (« Le viatique de l'au-delà au sujet de la guidance du meilleur des serviteurs ») préfacé par Mu/hammad Abû Zayd, est Ibn Qayyim al-Jawziyya.

¹⁰ Depuis la lutte contre les Ottomans, le port du pantalon, ce « vêtement des Francs » (réservé au Yémen à un usage strictement féminin !) a été considéré comme une concession coupable à l'univers symbolique de la chrétienté. L'imam A/hmad y trouvera en son temps (l')un (des) prétexte(s) pour refuser l'aide d'une mission d'experts égyptiens pressentie pour moderniser son armée. Le même argument servira à discréditer les troupes de Nasser pendant la guerre civile.

¹¹ Plusieurs formes musicales sont tolérées. C'est le cas des groupes populaires de *muzayyîn* animant les mariages : dès 1935, l'imam a même encouragé l'anthropologue allemand Helfritz à les enregistrer. Les hymnes religieux (*anashîd*) sont également une pratique courante, ainsi qu'au moins une forme musicale importée : celle des cliques militaires introduites par les Ottomans et nommées, après leur départ, en référence au nom du dernier sultan, musique « /Hamîdiyya ». Au cœur du dispositif symbolique du pouvoir, une telle fanfare joue chaque vendredi lors des parades que préside l'Imam et où se tiennent notamment les exécutions publiques. Nu'mân lui-même, lors de son incarcération dans les geôles de /Hajja, entend avec

Le réformiste Nu'mân est donc dans un premier temps partisan de chasser ce dévergondé qui aggrave encore son cas en affirmant que la terre est ronde et tourne autour du soleil, fait faire aux élèves du sport au lieu d'aller à la mosquée et leur apprend les premiers refrains nationalistes arabes au lieu des traditionnels cantiques. Les pères retirent leurs élèves de l'école où les soldats les ramènent de force dans un premier temps. En 1935, le gouverneur al-Wazîr, prévenu de la fronde des parents qui ne veulent pas d'un « joueur de luth », cède à la pression populaire. De crainte que Dhub/hân ne devienne « comme le Liban », il obtient de l'Imam de faire renvoyer /Haydara à Aden. Mais pour Nu'mân, rien ne sera plus comme avant. Sans oser d'abord s'opposer de front à ses compatriotes, il s'est lentement convaincu de la pertinence des méthodes de /Haydara. Après les ouvrages de la Sunna du prophète, il s'intéresse au cadre plus large de la « pensée islamique » que l'association yéménite qu'il a créée importe d'Égypte. Progressivement, il abandonne ceux des ouvrages qu'il juge « *corrompus par les superstitions* ». Après Mu/hammad Abû Zayd, c'est surtout 'Abd al-Ra/hmân al-Kawâkibî et son célèbre */Tabâ'i' al-istibdâd*¹² qui le fait entrer « dans le monde du pouvoir et de la politique », dans celui de « l'oppresseur et de l'opprimé ». L'oppression n'est pas l'imposition de la religion pour affirmer un pouvoir mais le fait au contraire de priver l'opprimé des ressources (libératrices) que cette religion lui donne. L'oppresseur est, selon les mots de Nu'mân « *celui qui veut poser son pied sur la bouche de la multitude* » et voir l'Umma être aussi passive et insouciant qu'« *une vache vivant au paradis* ». L'oppresseur « *ne veut pas que le peuple connaisse la parole 'Il n'y a de Dieu que Dieu' pour pouvoir le soumettre tout entier à sa seule volonté.* » En partant, A/hmad /Haydara avait laissé derrière lui de nombreux ouvrages. Nu'mân va y puiser sa connaissance de la condition du monde musulman et de ce monde occidental dont Mu/hammad Kurd 'Alî décrit les curiosités¹³. Il décide alors de faire revenir /Haydara, de lui restituer ses enseignements et commence lui-même à étudier la langue arabe « d'une manière moderne ».

Nu'mân crée alors sa propre école. On pratique désormais à Dhub/hân l'éducation physique. On y enseigne plus seulement les sciences religieuses mais la géographie et l'histoire, le calcul et l'orthographe. « *Restant convaincu par la religion mais passant dans une autre étape, plus juste* », Nu'mân va se heurter à une nouvelle vague de résistances, religieuses et sociales avant de devenir politiques, le régime craignant qu'un tel enseignement marginalise l'étude de la doctrine zaydite qui fonde son pouvoir. « *Lorsque les cheikhs apprirent que nous avions commencé à vouloir nous écarter de leur méthode, que nous avions commencé à lire, à commenter, à dépasser toutes les superstitions et tout le dogmatisme de nos lectures, ils se dirent que celui-là avait été affecté par le diable. Ils me convoquèrent à Zabîd et me dirent « Qu'est-ce qu'il te prend ? ». Je restai là à argumenter avec eux, pour leur expliquer que j'avais adopté de nouveaux principes. Ils me répondirent qu'ils liraient le Coran pour mon salut car, assurément, j'avais été frappé par le démon. Ils disaient aussi qu'une autre communauté m'avait séparé de ma religion et qu'il fallait mobiliser Dieu contre ceux-là.* »

effroi ces aubades sinistres qui invitent la population au spectacle des décapitations.

¹² Sur al-Kawâkibî et les Libres, voir notamment Burgat et Sbitli, 2003.

¹³ *Gharâ'ib al-gharb* de Mu/hammad Kurd 'Alî.

L'expérience emporte progressivement l'adhésion des élites locales mais elle se heurte bientôt à l'opposition du gouverneur de Ta'izz 'Alî ibn 'Abdallâh al-Wazîr. Le prince héritier A/hmad, en partie peut être parce qu'al-Wazîr est son rival politique, encourage d'abord Nu'mân à persévérer. Mais en 1937, le ministre de l'Enseignement Sayf al-Islâm Qâsim s'émeut à son tour des nouvelles méthodes et convainc l'Imam d'envoyer à Dhub/hân un 'âlim zaydite chargé de veiller à la conformité de l'enseignement et au respect des intérêts de la maison /Hamîd al-Dîn. Gagné par le doute, l'Imam décide de fermer l'école. Par la porte de la réforme scolaire, Nu'mân vient ainsi insensiblement d'entrer non seulement en politique mais également en opposition. Sous prétexte de faire le pèlerinage à La Mecque, et grâce à l'aide de l'ambassadeur d'Irak (qui se porte caution auprès de l'ambassade d'Égypte d'un passeport que Nu'mân avait trouvé plus simple de rédiger de sa propre main), il gagne Le Caire. L'enseignement d'al-Azhar ne le tente pas car il sait qu'il a toutes les chances d'être aussi limité que celui du Yémen. Il n'y rentrera que parce qu'il ne dispose pas de diplômes lui permettant de s'inscrire dans les universités techniques telle *Dâr al 'Ulûm* où al-Zubayrî s'inscrira plus tard en auditeur libre. Plus encore que la science des universités, Nu'mân cherche alors au Caire à rencontrer un personnage mythique aux yeux de nombreux yéménites : le Palestinien Abû /Hasan, alias Mu/hammad 'Alî /Tahar, directeur de la revue *Al-Shûrâ*¹⁴, « *la seule revue qui circulait alors dans tout le monde arabe* ». Il gagne très vite la confiance de son héros et, aux côtés des grands réformistes de l'époque (Shakîb Arslân, Amîn /Husaynî, Sa'd Allâh Jabarî), il saisit l'occasion d'y développer sa lecture des problèmes du Yémen de l'Imam.

Le dépassement des divisions sectaires et la résistance à la modernisation égyptienne « par le haut »

Nu'mân a vite compris que le combat politique ne se limite pas à la contestation du titulaire ou du mode d'exercice du pouvoir mais doit viser à transformer les cadres sociaux et les mentalités qui en rendent possible la reproduction : au sein de la société yéménite, ce sont notamment les clivages socio-professionnels, confessionnels et régionaux qui les aggravent : « *Au temps de l'arriération, l'homme considérait celui qui ne suivait pas la même école que lui comme un athée, un peu comme le communiste regarde aujourd'hui le religieux pratiquant et réciproquement. (...) Celui qui ne suivait pas le même rite, ne méritait aucune place sur terre. L'intolérance était très forte. Les différences de nature religieuse entre zaydisme et chaféisme étaient minimes mais on faisait toute une affaire de chacune des appartenances comme on le ferait aujourd'hui pour des partis politiques. Le pouvoir était aux mains des zaydites et ils firent de ce confessionnalisme un élément de ce pouvoir : en tant que zaydites, ils avaient le droit de détenir le pouvoir ou d'y participer. Mais il n'en allait pas de même pour les chaféites, qui avaient seulement le droit de demeurer agriculteurs, de trimer et se fatiguer et à donner au gouvernement zaydite* ».

Les méthodes d'extorsion de l'impôt étaient l'un des principaux instruments de cette confessionnalisation de la domination politique : « *Le pouvoir n'avait pas de ressources. Où pouvait-il les prendre ? Le paysan qui cultive sa terre devait payer un*

¹⁴ Fondée à Jaffa en 1924 et transférée au Caire après 1948.

dixième de ses récoltes. En réalité, il reversait très souvent tout ce qu'il récoltait et parfois même plus encore : il lui fallait vendre ses biens pour pouvoir satisfaire les exigences de l'État ». À défaut, « les soldats de l'Imam, qui se considéraient comme en terre de jihâd chez les mécréants, s'installaient au domicile des débiteurs et se faisaient nourrir avec ces volailles et ces œufs que le paysan pauvre ne pouvait lui-même s'offrir qu'une fois l'an ». De leur côté, les chaféites nourrissaient la défiance réciproque en refusant de reconnaître la légitimité du zaydisme. « Ils prenaient notamment prétexte que la Ka'ba n'avait que quatre côtés, un pour chaque école. Et les zaydites leur répondaient : « le zaydisme, c'est le toit de la Kaaba ! ».

Une partie des citoyens de rite chaféite a donc très vite pris conscience d'être une double victime d'un système dont l'autoritarisme était amplifié à l'égard de ceux qui ne suivaient pas le rite zaydite de l'imam. Leurs attentes réformistes puis révolutionnaires étaient d'autant plus naturelles que vaincre l'imamat zaydite équivalait pour eux à s'affranchir d'un système qui non seulement les accusait d'être les alliés des envahisseurs étrangers mais qui niait leur égalité politique en leur refusant toute possibilité d'accès au pouvoir suprême. Ils avaient ainsi moins de réticence à l'égard d'un changement révolutionnaire qui équivalait pour les sâda zaydites à une sorte de hara kiri politique, puisqu'il mettait un terme à une doctrine fondant leur accès privilégié au pouvoir (Bruck, 1999). Le clivage religieux persiste pendant toute la résistance, y compris dans les rangs du mouvement des Libres qu'il manque à plusieurs reprises de faire éclater. Il se maintient après la Révolution au sein des appartenances politiques « modernes », y compris celles de la gauche pourtant réputée « laïque ». « Les chaféites tout comme les zaydites étaient souvent baathistes », note Nu'mân. Mais les zaydites disaient des chaféites qu'ils étaient « communistes ». « Les chaféites étaient-ils armés ? » Quand bien même l'auraient-ils été, souligne Nu'mân qu'« ils n'étaient pas entraînés au combat car il ne disposait d'aucun gouvernement chaféite pour lequel se battre ». Symboliquement, l'alliance nouée entre Nu'mân le « sunnite chaféite » du bas Yémen et le qâ/dî Ma/hmûd al-Zubayrî, « chiite zaydite » des hauts plateaux à partir de 1941 scelle donc un premier dépassement de ces clivages hérités¹⁵.

Dans un premier temps, Nu'mân et al-Zubayrî explorent la possibilité de soutenir le prince héritier A/hmad à qui ses promesses réformistes ont valu la confiance des milieux intellectuels. Cette collaboration tourne court : en mars 1944, en leur présence, A/hmad durcit le ton et « demande » publiquement « à Dieu, de (lui) prêter vie jusqu'à ce que le sang des modernistes rougis (son) épée ». En compagnie d'al-Zubayrî, Nu'mân entre alors dans l'opposition et s'enfuit à 'Adan. Grâce au soutien financier de la communauté émigrée, il acquiert une imprimerie et lance la revue /Sawt al-Yaman. Les événements vont néanmoins se précipiter en février 1948, avec l'assassinat de l'imam Y/ahyâ, l'instauration d'un imamat constitutionnel s'appuyant sur la « Charte sacrée » élaborée par l'envoyé de /Hassan al Banna, l'Algérien Fu/dayl al-Wartilânî (Al-Ahnaf, 1999). Nu'mân est arrêté à Dhamâr alors que le prince héritier A/hmad réprime le mouvement depuis la ville fortifiée de /Hajja.

¹⁵ Rentré au Yémen en 1941, Sayf al-Islâm A/hmad, devenu gouverneur de Ta'izz, et qui ne désespère pas de rallier certains opposants de son père, nomme Nu'mân responsable régional de l'enseignement. C'est là que le rejoint le Qâ/dî Ma/hmûd al-Zubayrî, qui venait de purger une peine de prison pour avoir proposé à l'Imam un programme jugé excessivement réformiste. Al-Zubayrî, dont Nu'mân connaît son père (il a reproduit des manuscrits pour lui au cours de sa scolarité à Zabîd), a aussi fait partie de la délégation qui a visité son école pilote.

Nu'mân va pendant deux longues années y attendre sous les fers cette décapitation publique à laquelle, à un rythme lent, particulièrement éprouvant pour ceux qui sont dans l'attente de connaître leur sort, une trentaine des révolutionnaires ont été condamnés.

Significativement, la vocation d'enseignant qui avait initialement exposé Nu'mân au courroux du pouvoir va l'aider alors à y échapper. L'imam A/hmad accède d'abord à sa demande (transmise par le télégraphe) d'alléger ses fers. Il lui propose peu après de prendre, tout en demeurant prisonnier, la responsabilité de l'école où étudient les enfants des notables de /Hajja. C'est ainsi que « le professeur » Nu'mân regagne la faveur du régime. Libéré en 1955, il se range du côté de l'imam A/hmad lors du coup d'État avorté du Lieutenant Colonel Thulâya. Ce choix judicieux lui vaut d'être nommé conseiller national à l'Éducation. En compagnie d'al-Zubayrî, il fraternise une nouvelle fois au Caire où les deux hommes sont allés remercier Nasser de son soutien, avec le prince héritier al-Badr. Mais l'espoir d'une réconciliation réelle avec le régime est de courte durée : les déclarations réformistes conjointes de Nu'mân et d'al-Badr au Caire leur valent, dès leur retour à Ta'izz, le courroux de l'Imam qui menace le prince héritier de lui couper la tête et rappelle à Nu'mân que « *l'épée est (sa) seule constitution* ». Nu'mân préfère donc une nouvelle fois, via La Mecque, s'exiler au Caire.

Dans la capitale égyptienne, il s'engage alors dans une lutte ouverte contre l'Imam. Toutefois, pour conjurer la menace yéménite d'adhérer au Pacte de Bagdad conclu contre l'Égypte, Nasser va céder aux pressions de l'Imam et interdire aux Libres de poursuivre leur activité. Manquant de docilité et suspectés de « baathisme » par le président égyptien et son conseiller Anouar al-Sadate, Nu'mân et les Libres exilés vont être totalement tenus à l'écart des préparatifs de la Révolution de septembre 1962. Par « Officiers libres » interposés, l'attaque ultime contre l'imamat apparaît en fait comme une initiative des Égyptiens. Elle va en tout état de cause se dérouler sous leur étroite supervision.

La centralité de cet apport étranger à la Révolution yéménite fait aujourd'hui l'objet de lectures divergentes. La plus couramment admise donne à Nasser crédit, malgré la violence de son intervention militaire, d'avoir permis la naissance d'une République qui, sans lui, aurait été, comme ce fut le cas en 1948, balayée par le traditionalisme des tribus. Cette thèse n'est toutefois pas celle de Nu'mân qui laisse entendre que le soutien militaire à la Révolution puis la longue tutelle du Caire sur la République naissante ont coûté autant à la crédibilité nationaliste et à l'enracinement social de la dynamique de modernisation qu'ils ne lui ont apporté. Sur ce versant caché de l'épopée républicaine, l'éclairage apporté par Nu'mân est donc tout particulièrement important. Il permet d'entrevoir que le second fondement de la dynamique qui a permis à la « première République de la péninsule Arabique » de voir le jour est infiniment plus exogène que ne l'a été la lutte pour la réforme de l'enseignement et le dépassement des clivages sectaires.

Au moment où les officiers de la garde royale tirent sur le palais de Dâr al-Bashâ'ir, le régime est certes aussi affaibli politiquement que l'était physiquement l'Imam A/hmad juste avant sa mort (Rouaud, 1984). Mais la relève assurée par le prince héritier al-Badr, réformiste convaincu bien mieux accepté par l'opposition moderniste, a brouillé les cartes. Face au sursaut de popularité des royalistes, les Officiers qui prennent le relais (ou, plus exactement, la place) des « Libres » craignent jusqu'à la dernière minute de connaître le sort des « Constitutionnalistes » de 1948. Ils ne se décident

donc à agir qu'après avoir reçu l'assurance d'un appui massif et quasi immédiat des troupes de Nasser. Les officiers égyptiens s'emploient d'ailleurs à les convaincre qu'« une seule salve suffira à faire tomber le régime ». Le courant des Libres modernisateurs est ainsi tenu insolemment à l'écart par Nasser et ses agents. Le premier d'entre eux est le vice-président 'Abd al-Ra/hmân al-Bay/dânî, que Nu'mân présente ironiquement comme « *né de mère égyptienne et de père inconnu* » et dont la volonté prime sur celle du nouveau chef de l'État républicain, 'Abd Allâh Sallâl, un militaire sans envergure, de « petite naissance » - son père était réputé avoir exercé le métier peu respecté de boucher - et dépourvu de toute assise tribale ou urbaine : « *Soudain, écrit Nu'mân, nous avons eu la surprise d'entendre al-Bay/dânî sur les ondes de /Sawt al-Arab (la radio de Nasser). Les Yéménites se sont alors demandés ce qu'il avait pu advenir de Nu'mân et d'al-Zubayrî qui n'avaient vécu que pour la libération et pour les Libres.* »

Le timing révolutionnaire et ses acteurs ne sont pas les seules fausses notes de la coopération avec le Caire. Le ton sectaire employé contre la famille royale et les élites zaydites heurte Nu'mân et marque clairement la frontière de son adhésion au discours républicain. Alors qu'il plaide pour un dépassement des clivages sectaires, il considère que la rhétorique agressive des républicains se contente de retourner les armes de la stigmatisation : « *Bay/dânî lança alors de virulentes attaques contre l'Imam et contre sa famille. Or, nous n'acceptons pas ce style là, qui entendait monter les Hachémites (descendants du Prophète) contre les Qa/htânî (descendants des tribus arabes du Sud), et les zaydites contre les chaféites. Les voilà donc qui passent à l'action sans notre participation. Nous demeurons à distance. /Sawt al-Arab commence à nous critiquer : nous sommes les Libres « anciens », ceux qui prônent la sagesse et la raison au détriment de l'enthousiasme ou de la témérité de la jeunesse. Nous prenons patience. Et puis vient la surprise de la révolution de 1962. Tous les « sentiments » et tous les acquis des Libres sont repris à son compte par Bay/dânî. Nasser accusait les baathistes d'avoir volé l'honneur de la lutte du combat arabe. Bay/dânî, lui, a kidnappé en une seule nuit le combat mené par les Libres et leurs sacrifices tout au long du règne de l'imam Ya/hyâ ».*

Le fruit de l'imamat va en tout état de cause se révéler loin d'être suffisamment mûr pour être cueilli par les révolutionnaires. Le combat fratricide qui commence en 1962 fait toutes sortes de victimes, à commencer par les populations bombardées assez indistinctement par une aviation égyptienne très approximative. Plus encore, une partie de la portée du processus révolutionnaire fait les frais du volontarisme de l'interventionnisme égyptien. Le déficit politique ultérieur de la République a en effet des racines plus profondes que celles des conditions qui ont nourri la longue guerre civile. Derrière le combat national conduit par l'imam Ya/hyâ contre les Ottomans, après le combat modernisateur des Libres contre la dérive autocratique et isolationniste des Imams, le dernier grand combat nationaliste du siècle est sans aucun doute celui que les Libres et les Républicains vont mener non seulement contre le camp royaliste mais aussi, fût-ce de façon moins explicite, contre la mainmise du Caire. Ce volet de la lutte nationale, rarement pris en compte comme tel, est au cœur de la longue transaction qui va permettre, après le retrait des troupes nassériennes en 1967, la réconciliation nationale et la naissance, durable cette fois, de la République. La capacité des Yéménites à desserrer la tutelle égyptienne au profit d'une troisième force, à mi-chemin entre les royalistes et Nasser, s'est en réalité avérée l'une des clefs de la survie du nouveau régime.

Nu'mân, est, au cours de cette période, le symbole même de cette affirmation nationaliste. Nommé dans le premier gouvernement républicain, il va y faire très vite de l'ombre aux recrues de Nasser, dont le chef de file, le président 'Abdallâh Sallâl, manque cruellement d'expérience. Négociateur malhabile, incapable de s'exprimer autrement qu'en arabe dialectal, Sallâl fait souvent appel à Nu'mân pour le seconder sur la scène diplomatique. C'est notamment parce qu'il est trop ouvertement inféodé à celui qui l'a fait « roi » que le chef de l'État, peine à asseoir la légitimité du pouvoir républicain. Sans surprise, l'intervention étrangère s'avère aussi coûteuse sur le terrain idéologique et politique qu'elle a été décisive sur le terrain militaire. Les attermoissements des révolutionnaires, la mainmise sur le pouvoir de l'« agent de Nasser », al-Bay/dânî sont à l'origine d'une hémorragie de ressources symboliques dont la Révolution et la République paient très vite le prix. Les tribus hésitent à rejoindre cette *Jumhûriyya* que les plus ignorants assimilent à « l'épouse de Nasser ». Le camp royaliste, certes soutenu lui aussi de l'extérieur par les Britanniques et les Saoudiens, bénéficie d'un ancrage social et idéologique infiniment plus fort.

Suspecté par Nasser d'infidélité politique, Nu'mân est peu à peu marginalisé. En 1964, en rupture avec le gouvernement, il part sillonner avec Zubayrî la région de /San'â' pour tenter de renouveler l'ancrage idéologique et les alliances politiques du camp républicain. Ils entendent le réconcilier avec les tribus au sein d'une troisième force, démarquée du Caire, qu'il choisissent très habilement de nommer le « parti de Dieu » (/Hizb Allâh). C'en est trop pour le régime et ses sponsors étrangers qui vont tenter de les faire tous deux éliminer. Nu'mân échappe de peu à l'attentat qui coûte la vie à Zubayrî. Pour calmer l'émoi suscité par l'assassinat d'un homme très populaire, le régime se voit obligé le 20 avril 1965 de confier à Nu'mân, son compagnon de route, la tête du gouvernement. Très vite, le 2 juillet, devant l'impossibilité de mettre en œuvre les réformes constitutionnelles et politiques décidées au congrès de Khamîr, le « Professeur » préfère, une nouvelle fois, démissionner. La tutelle égyptienne va alors culminer au cours d'un épisode qui n'a sans doute point d'équivalent dans l'histoire du xx^e siècle – y compris dans les recoins de l'histoire coloniale. Le 16 septembre 1966, Nasser, qui considère que le gouvernement formé à /San'â' à l'instigation de Nu'mân est « baathiste » et donc hostile au Caire, fait emprisonner toute la délégation ministérielle venue le consulter. Pendant une année et 22 jours, Nu'mân et la plupart de ses collègues sont maintenus dans la prison militaire d'Héliopolis, dans des conditions particulièrement dures. L'ancien chef du gouvernement républicain ne devra son élargissement qu'à la déroute égyptienne de juin 1967 dans la guerre des Six jours qui oblige Nasser à retirer ses troupes du Yémen et à hâter la recherche d'une solution négociée.

Membre du Conseil de la République, à la demande du qâ/dî al-Iryânî, Nu'mân prend pour la seconde fois la tête d'un bref gouvernement (4 mai – septembre 1971). En désaccord avec la ligne politique, il choisit cette fois de s'exiler à Damas puis au Liban et enfin à Genève, où, affaibli par une longue maladie qui le prive d'une partie de sa mémoire, il décède en 1996. Son alter ego Ma/hmûd al-Zubayrî ayant été assassiné, aucun de ces deux personnages majeurs n'a, à ce jour, véritablement trouvé sa place dans le panthéon des fondateurs du Yémen moderne. Grâce au témoignage de Nu'mân, les limites du processus de modernisation politique et le caractère dialectique des fondements de la République apparaissent plus clairement.

Outre la fragilité de son assise sociale, urbaine et élitiste, la Révolution a souffert du caractère massif de sa dette à l'égard de l'intervention nassérienne, perdant peut-être de ce fait une partie précieuse de l'efficace que lui conférait, en l'absence de toute présence coloniale étrangère, son caractère largement « endogène ». En dévoilant les carences structurelles du processus révolutionnaire, et, partant, le caractère inachevé du processus de modernisation politique, le témoignage de Nu'mân est une aide précieuse pour décrypter certaines des tensions qui traversent jusqu'à ce jour la scène politique du Yémen.

Bibliographie

- AL-AHNAF Mohamed, 1999, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères Musulmans dans la Révolution de 1948 », *Chroniques Yéménites* 6-7, p. 49-60.
- BONNENFANT Paul, 2004, *Zabid au Yémen, Archéologie du vivant*, Aix-en-Provence, Edisud.
- BRUCK Gabriele Vom, 1999, « Being a Zaydi in the absence of an imam: doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual » in Leveau R., Mermier F. et Steinbach U. (éds), *Le Yémen contemporain*, Paris, Karthala, p. 169-192.
- BURGAT François, 1999, « Mahmoud Zubeiri et la fondation du parti de Dieu » [Extrait de 'Abd al-Malik al-/Tayyib, *L'Histoire parle*, /San'â', s.e., s.d., p. 15, traduit de l'arabe et présenté], *Chroniques Yéménites* 6-7 p. 63-66.
- BURGAT François et CAMBERLIN Marie, 2001, « Révolution, mode d'emploi : Mu/hammad Ma/hmûd al-Zubayrî et les erreurs des Libres », *Chroniques yéménites*, p. 107-116.
- Idem 2002, « Yémen : aux sources de la révolution républicaine », in *Les monarchies arabes*, Institut Français des Relations Internationales, Institut des Etudes Transrégionales, Université de Princeton, La Documentation Française, Paris, 2002, pp. 121-140.
- BURGAT François et SBITLI Mohammed, 2003, « Les Libres yéménites, le courant réformiste et les frères musulmans ; Premiers repères pour l'analyse », in Cherif (al) Maher et Kawakibi, Salam (éds), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de Cheikh Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, 31 mai-1er juin 2002, Damas, IFPO, p. 46-67.
- BURGAT François (dir.), 2004, *Le Yémen vers la République. Iconographie historique du Yémen (1900-1970)*, /San'â', CEFAS.
- DRESCH Paul, 2000, *A History of Modern Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DOUGLAS J. Leigh, 1987, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth, American University of Beyrouth.
- FARAH Caesar E, 2002, *The Sultan's Yemen: Nineteenth-Century Challenges to Ottoman Rule*, Londres NY, I.B. Tauris.
- HAYKEL Bernard, 2003, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVEAU Rémy, MERMIER Franck et STEINBACH Udo , 1999, *Le Yémen contemporain*, Paris, Karthala.
- NU'MAN A/hmad, 2003, *Mudhakkirât*, /San'â', CEFAS-Madbûlf.

ROUAULT Alain, 1984, « La double révolution Yéménite 1948-1970 », in Joseph Chelhod (dir) *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, tome 2 : *La société yéménite de l'Hégire aux ideologies modernes*, p. 141-168