



HAL
open science

Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations

Laurent Bonnefoy

► **To cite this version:**

Laurent Bonnefoy. Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2008, n°121-122, pp.201-215. halshs-00372152

HAL Id: halshs-00372152

<https://shs.hal.science/halshs-00372152>

Submitted on 31 Mar 2009

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.

Laurent Bonnefoy*

Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations

Abstract. *Contemporary Religious Identities in Yemen: Convergence, Resistance and Instrumentation*

It is generally assumed that contemporary religious identities in Yemen are more or less equally divided between two Islamic sects: Shiite Zaydism and Sunni Shafeism. Yet a number of transformations, encouraged and instrumented by the Republican state, question the relevance of such a divide. The opposition between these two identities has gradually led the way to a process of convergence, that can't be considered mere "sunnification". This convergence is mainly linked to the spread of Islamic Reform movements and the growing individualization and marketization of religious practices. The dominion of this "new" Yemeni religious identity is yet incomplete and has to face important resistance coming from certain Zaydi groups and Salafis, but also paradoxically from State actors.

Résumé. Lorsque l'on évoque la question des identités religieuses contemporaines au Yémen, il semble entendu que les Yéménites se répartissent à peu près équitablement selon deux écoles de l'islam : le zaydisme chiite et le chaféisme sunnite. Un certain nombre de mutations, plus ou moins captées et instrumentalisées par l'État républicain, réduisent toutefois la portée analytique de cette lecture. Le face à face entre identités religieuses a progressivement laissé la place à un processus de convergence ou de dépassement, qui ne saurait être réduit à une phénomène de « sunnisation » du zaydisme. Cette convergence est essentiellement le résultat de la diffusion du réformisme musulman, de l'islamisme et d'une individualisation et marchandisation croissantes de la pratique des acteurs. La domination de cette « nouvelle » identité religieuse yéménite n'est toutefois pas complète et entraîne, en réaction, d'importants phénomènes de résistance venant de certains courants zaydites et du salafisme mais aussi paradoxalement du pouvoir étatique.

* Doctorant en science politique, IEP Paris.

Lorsque l'on évoque la question des identités religieuses au Yémen, il semble entendu que les Yéménites (si l'on excepte les minorités juives, ismaéliennes et hanafites qui représentent tout au plus quelques dizaines de milliers de personnes) se répartissent à peu près équitablement selon deux branches de l'islam : le zaydisme¹ appartenant au chiisme et le chaféisme sunnite. Le sens commun a souvent tendance à considérer que l'opposition entre ces deux identités religieuses est structurante du paysage politique et social yéménite. De même, le regard dominant (guidé en cela par un certain surinvestissement des recherches anthropologiques dans les zones tribales zaydites des hauts plateaux) a largement élaboré son objet yéménite à partir de ses spécificités supposées parmi lesquelles le zaydisme. La prégnance du système tribal, qui continue à fasciner des générations de chercheurs, de voyageurs et de journalistes occidentaux, ne doit pas faire oublier qu'une large proportion des Yéménites (peut-être la majorité ?) n'est pas concernée par cette forme d'organisation politique, sociale et juridique. Considérer ce pays sous l'angle unique du tribalisme pose ainsi problème.

Par ailleurs, le fait d'opposer les identités religieuses au Yémen en se fondant sur une comparaison de textes nécessairement figés se révèle aujourd'hui inadapté. La répartition chiffrée entre zaydisme et chaféisme reste inconnue. Fournir des chiffres précis impliquerait en premier lieu de savoir ce qui distingue aujourd'hui une identité par rapport à l'autre, ce qui n'est pas aisé en dehors d'une approche strictement théologique ou juridique. En second lieu, il s'agirait de savoir si les Yéménites eux mêmes se revendiquent spontanément de ces catégories, ce qui n'est pas une évidence.

Les affrontements violents de Şa'da depuis 2004 entre l'armée yéménite et « les partisans d'al-Ĥūthi² » (Burgat, 2006, Bonnefoy et Detalle, 2007) et l'importante stigmatisation du zaydisme qui les ont accompagnés placent le questionnement sur les identités religieuses au cœur du débat. Si l'idée d'un cloisonnement entre ces deux identités a pu avoir une pertinence historique et géographique et se matérialiser avec le règne millénaire de l'imamat zaydite auquel la révolution républicaine de 1962 a mis fin, certaines évolutions internes au Yémen et au monde musulman plus généralement, remettent en cause la portée analytique de cette distinction.

Au regard de ces mutations, nous formulons l'hypothèse que les identités religieuses contemporaines au Yémen ne se structurent plus principalement ou prioritairement autour du face à face entre zaydisme et chaféisme. L'opposition

1. Le zaydisme est une branche du chiisme né en 740 autour de Zayd Bin 'Alī al-Ĥusayn puis institutionnalisé par al-Ĥādī ilā al-Ĥaqq Yahya Bin al-Ĥusayn (mort en 911). Cette secte musulmane présente dans certaines régions des hautes terres est au fondement de la doctrine de l'imamat qui règne sur tout ou partie du Yémen jusqu'en 1962.

2. Dans l'indifférence internationale, la région de Şa'da a connu au cours de l'été 2004, puis ponctuellement depuis, des affrontements d'une rare violence qui ont fait, selon des estimations convergentes, plusieurs milliers de morts. Sous le prétexte de la lutte anti-terroriste, l'armée nationale yéménite a lancé cette offensive contre un groupe politique se revendiquant de l'héritage zaydite, « La Jeunesse croyante » (*al-Shabāb al-Mu'min*) emmené par l'ancien député Ĥusayn Badr al-Dīn al-Ĥūthī.

a progressivement laissé place à un processus de dépassement ou de convergence qui implique un double mouvement, d'une part l'abandon de certaines spécificités de la doctrine zaydite et d'autre part l'absence de stigmatisation du zaydisme par les autres groupes politiques. La domination de cette « nouvelle » identité religieuse yéménite n'est toutefois pas complète et entraîne, en réaction, d'importants phénomènes de résistance.

Le processus de convergence : une « sunnisation » ?

Davantage que l'opposition entre zaydisme et chaféisme, la principale caractéristique des identités religieuses contemporaines au Yémen a trait au processus de convergence en matière de référence et de pratique. Si l'on considère qu'est zaydite celle ou celui qui se revendique comme tel(le), force est de constater que cette identité est aujourd'hui en déclin. En effet, la revendication d'une identité zaydite spécifique tend généralement à s'atténuer tant dans la production intellectuelle, théologique et politique que dans la construction des identités individuelles. Bien des Yéménites affirment volontiers une identité qualifiée de musulmane plutôt que propre à telle ou telle école ou secte.

Les migrations (internes et internationales) et l'urbanisation galopante ont brouillé les frontières géographiques et sociales traditionnellement admises et ont confronté les Yéménites à des formes d'altérité. La désignation de régions zaydites opposées à des zones chaféites ne fait donc plus réellement sens. Par delà cette confrontation au pluralisme, le renouveau religieux consécutif à la fin de la période socialiste au Sud (Cigar, 1990) s'est intégré pleinement dans la recomposition des identités religieuses et ne s'est pas accompagné d'une revendication spécifique d'une identité chaféite par les oulémas.

Interrogé sur les rapports entre le zaydisme et le sunnisme, un jeune militant d'origine zaydite se revendiquant des Frères musulmans répondait, oubliant opportunément l'école malékite et intégrant de fait sa secte d'origine dans le sunnisme majoritaire : « Le sunnisme est composée de quatre *madhhab* (écoles de jurisprudence) : le chaféisme, le zaydisme, le hanafisme et le hanbalisme ». Cette anecdote pourrait nous amener à réduire le phénomène de convergence à une « sunnisation du zaydisme ». Ce processus historique de « sunnisation », relevé par Michael Cook (2000) est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord.

La convergence du référent identitaire n'implique pas un syncrétisme ni même une uniformisation des pratiques sociales et un abandon des différents marqueurs identitaires. Pour le discours dominant, la distinction entre zaydisme et chaféisme se limite essentiellement à une position particulière pendant la prière (bras placés le long du corps) et à une formulation de l'appel à la prière différente (ajout de la strophe « *Hay 'alà khayr al-'amal* [Venez à l'œuvre de bien] »). Une telle minimisation des différences religieuses et politiques s'est faite progressivement au prix de l'abandon de certaines spécificités du zaydisme. Le rejet de la doctrine de

l'imamat prononcé formellement par différents juristes proches du parti zaydite conservateur *al-Ḥaqq* en 1990 n'était pas conçu comme un reniement complet de l'héritage zaydite dont la spécificité centrale est pourtant la prétention de l'imâm, descendant du Prophète, à détenir le pouvoir temporel et spirituel. La révolution républicaine de 1962, en mettant fin au régime de l'imamat aurait pu vider le zaydisme de toute essence (Vom Bruck, 2005). Mais tout en s'inscrivant dans le contexte républicain, les élites politiques, religieuses et intellectuelles se revendiquant aujourd'hui du zaydisme ne conçoivent pas forcément la convergence comme une uniformisation. À ce propos, Samy Dorlian écrit :

« Les filières zaydites affichent une volonté et un projet de réforme sans opter toutefois pour la « sunnisation ». Elles présentent le défi de se moderniser sans pour autant se supprimer. Dépasser une appartenance primaire ne signifie pas du même coup son élimination mais son intégration dans une appartenance plus large. » (Dorlian, 2005, 6).

Pour des raisons autant instrumentales et conjoncturelles que plus profondes, les spécificités historiques, politiques et théologiques du zaydisme se voient minorées par la majorité des individus d'origine zaydite comme par les chaféites. Ce phénomène est incarné au plus haut niveau par la personne du Président 'Alī 'Abd Allāh Ṣāliḥ qui est zaydite d'origine mais ne se revendique pas comme tel. Ainsi fait-il actuellement construire à grands frais à Ṣan'ā' une mosquée dont personne ne sait si l'appel à la prière se fera selon le rite zaydite et dont l'imam, selon différentes rumeurs, pourrait être al-Ḥabīb 'Alī al-Jiffrī, grande figure soufie du Hadramaout de la confrérie Bā 'Alawiyya. Le discours étatique dominant élude ainsi largement la question de la fracture religieuse et lorsqu'il la mentionne la construit comme largement marginale en l'associant à la réaction zaydite des « partisans d'al-Ḥūthī » ou à l'Iran duodécimain.

De ce fait et malgré la stigmatisation récente du zaydisme politique, le régime républicain reste le principal acteur de la convergence des identités religieuses. Le Mouvement des Libres (*ḥaraka al-ahḥar*), initiateur du processus qui mène à la révolution de 1962 se fonde sur le dépassement de la distinction zaydite/chaféite. Son caractère bicéphale avec à sa tête Muḥammad Maḥmūd al-Zubayrī le zaydite et Aḥmad Nu'mān le chaféite rappelle cette volonté de contourner les clivages confessionnels. Face au pouvoir de l'imâm fondé sur une doctrine religieuse qui exclut largement les élites chaféites, le nouveau régime doit se montrer capable d'intégrer l'ensemble des composantes politiques et religieuses de la société. Toutefois les révolutionnaires du 26 septembre 1962, emmenés par les Officiers Libres sont largement inspirés par l'idéologie laïque du nassérisme et bénéficient de l'aide militaire égyptienne. Leur maximalisme les confronte alors jusqu'en 1970 à une longue guerre civile et à la résistance du camp royaliste soutenu par l'Arabie Saoudite. La stratégie de rupture des révolutionnaires échoue : en décembre 1964, les figures historiques des Libres dénoncent la corruption du pouvoir militaire. Pour sortir de l'impasse un compromis, incarné par le *qāḍī* 'Abd al-Raḥmān al-Iriyānī, est élaboré dès 1967-1968 et vise à réintégrer dans les

institutions républicaines les tribus ainsi que nombre d'anciennes élites zaydites qui avaient pourtant servis l'imâm et les royalistes.

Ainsi, depuis la fin des années 1960, le pouvoir, pour des raisons d'unité nationale appuie, voire instrumentalise, le processus de nivellement des identités. Les manuels scolaires d'enseignement islamique publiés par le ministère de l'Éducation ignorent largement les différences qui peuvent exister sur le plan théologique entre chaféisme et zaydisme. Les cours de *fiqh* (droit islamique) et de *ḥadīth* (Tradition prophétique) privilégient les ouvrages classiques sunnites de Ibn Da'ūd, Ibn Kathīr, Bukhārī et Muslim. Plus que des manuels scolaires, l'orientation de l'enseignement public dépend du corps professoral. À cet égard, dans le contexte post-révolutionnaire, le Yémen républicain a « importé » de nombreux professeurs égyptiens, syriens et soudanais, souvent marqués par l'idéologie des Frères musulmans. Cette inclinaison idéologique des enseignants a sans nul doute favorisé les sources et interprétations sunnites. À partir du milieu des années 1970, le développement des Instituts scientifiques (*Ma'ābid 'ilmiyya*), forme de système scolaire parallèle financé par l'Arabie Saoudite et conçu initialement pour combattre l'offensive idéologique socialiste dans les régions frontalières avec le Yémen du Sud marxiste, accentue la prééminence du sunnisme dans l'enseignement. Ces instituts incarnent avec force le paradigme que Franck Mermier désigne par la formule « la Tradition contre les traditions » (Mermier, 1997) : en s'appuyant sur les sources sunnites, ces instituts favoriseraient un processus mettant particulièrement l'accent sur la Tradition prophétique, c'est-à-dire sur un islam largement décontextualisé, au dépend de certaines traditions populaires perçues comme plus authentiquement yéménites et exprimant une certaine diversité culturelle et religieuse. En 2001-2002, alors que se mettait en place, après une longue bataille législative, leur réintégration dans le système scolaire public, les instituts scientifiques accueillaient environ 600 000 élèves. Pour les défenseurs des Instituts scientifiques, leur fonction était toutefois « d'unifier les compréhensions dans la société et d'éloigner celle-ci des failles sectaires et d'écoles de jurisprudence » (F. al-Saqqāf, 2004 : 7). De fait, ils s'inscrivaient dans un mouvement historique profond : celui du réformisme.

Le processus de dépassement ne saurait toutefois être réduit uniquement à une « sunnisation » du zaydisme. Si les héritiers de cette appartenance religieuse ont dû abandonner certains aspects centraux de leur doctrine, en particulier ceux qui ont trait à l'imamat, les chaféites ont eux même participé au mouvement en évitant la stigmatisation de l'identité zaydite au lendemain de la révolution de 1962. Cette dimension de la convergence ne doit pas être occultée par les concessions zaydites dans la mesure où elle a joué un grand rôle dans la construction des identités religieuses contemporaines. Ainsi, à Ṣan'ā', l'appel à la prière spécifique des mosquées zaydites ne rebute pas les chaféites ; le choix d'un lieu de prière se fait avant tout en fonction d'affinités idéologiques avec le prêcheur ou plus simplement de la proximité géographique. De manière plus significative encore, le régime a conservé un certain nombre de traditions favorisant l'entreprise d'intégration républicaine. Ainsi, depuis 1969 (date à laquelle l'institution



Panneau annonçant la construction de la future mosquée « 'Ali 'Abd Allâh Şâlih » à Şan'a' (photo de l'auteur, 2005).

est créée), le mufti de la République est toujours d'origine zaydite, sans que cela soit toutefois inscrit dans la législation. Le premier et plus illustre d'entre eux, Aḥmad Muḥammad al-Zabâra (mort en 2000) était d'ailleurs gendre de l'imam zaydite Aḥmad (mort en 1962) et avait été l'enseignant d'al-Badr (héritier de la dynastie des Ḥamîd al-Dîn et leader des royalistes pendant la guerre civile).

Aux sources historiques et sociales de la convergence

La convergence des référents identitaires religieux dans la société yéménite contemporaine ne peut être uniquement imputée à l'acteur étatique et n'est pas forcément nouvelle. Comme le rappelle Franck Mermier : « Le processus d'uniformisation des croyances et des pratiques religieuses, accéléré par l'abolition de l'imamat et la disparition des sultanats, était cependant à l'œuvre bien avant ces bouleversements politiques [c'est-à-dire les révolutions de 1962 au Nord et de 1967 au Sud] » (Mermier, 1999 : 14). En effet, la transformation des référents identitaires religieux s'inscrit dans un contexte large, à la fois local, mais aussi régional ou global à l'échelle du monde musulman qui, par delà l'État et la confrontation quotidienne au pluralisme religieux (dans les villes notamment), a favorisé la revendication d'une identité musulmane plutôt que propre à tel ou tel courant. Deux types de reconfigurations sont à la source de ces transformations : la diffusion du réformisme musulman qui débouchera sur l'islamisme et le processus d'individualisation du religieux.

Dès le XV^e siècle se développe, à l'intérieur du zaydisme et autour de la personne d'Ibn al-Wazîr, puis d'Ibn al-Amîr, un courant réformiste qui remet en cause certains fondements de cette école. C'est avec Muhammad al-Shawkânî au début du XIX^e siècle que ce mouvement, que Bernard Haykel (2003) nomme « traditionniste³ », va prendre une réelle ampleur. Al-Shawkânî poursuit, alors qu'il est au service de l'imamat qasimide, cette rupture qui s'apparente à un rapprochement sur le plan théologique et juridique du zaydisme et de la tradition sunnite mais également à un dépassement de celle-ci à travers la référence aux premières générations de musulmans (*salaf al-ṣâliḥ*). Davantage qu'une « sunnisation », une telle démarche est symptomatique d'une préoccupation qui traverse alors le courant réformiste à l'échelle du monde musulman et qui marque nombre des mouvements islamistes aujourd'hui : le dépassement des écoles juridiques traditionnelles et le retour aux fondements de l'islam. Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, Muḥammad 'Abdû, Ḥasan al-Bannâ et bien d'autres penseurs de l'islamisme s'inscrivent dans ce mouvement qui joue un rôle fondamental dans la restructuration des appartenances dans le champ religieux.

La diffusion de ce réformisme et le développement des Frères musulmans en Égypte puis dans la péninsule Arabique à partir des années 1930 érigent ce retour aux sources en nouvelle norme. Ainsi, l'adhésion intellectuelle au projet de réforme dépasse largement les cercles intuitivement qualifiés d'islamistes ou affiliés à l'idéologie des Frères musulmans. La revendication d'une identité religieuse se fait alors en rapport (ou en réaction) avec ce réformisme qui a largement pénétré les sociétés musulmanes. Dans ce cadre, al-Shawkânî incarne une référence endogène yéménite qui fait quasiment l'unanimité (Sarâr, 2004), en dehors de certains cercles zaydites minoritaires (Dorlian, 2005). C'est ainsi que les différentes composantes du spectre politico-religieux trouvent une affinité avec al-Shawkânî. Sa participation à la lutte contre l'expansion territoriale du royaume saoudien et des « wahhabites » joue en sa faveur et lui offre un crédit nationaliste que le régime républicain ne manque pas de récupérer. Les salafis de cheikh Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'i (Burgat, Sbitli, 2003), aux yeux desquels peu de théologiens trouvent grâce, ne le critiquent que sur un sujet mineur : la masturbation qu'al-Shawkânî admet dans certaines circonstances⁴. A propos de cette grande figure du réformisme musulman, Bernard Haykel écrit :

« No one stands out more prominently in modern Yemeni religious veneration than the scholar-jurist Muḥammad b. 'Alî al-Shawkânî (d. 1834) whose ability to bridge the jurisprudential gap between Yemen's two main Muslim sects explains his importance both to republican Yemen as well as to the Imâms whom he served. » (Haykel, 1993 : 53).

3. Le concept de *Traditionist* fait référence à la valorisation par ce courant réformiste de la Tradition prophétique (les *ḥadīth*) que la doctrine zaydite hâdawî avait une certaine tendance à négliger dans la mesure où elle en faisait une sélection restrictive.

4. Voir à ce sujet le prêche de cheikh Muqbil enregistré sous le titre : *ṭabṛīm al-istimmâ' wa al-radd 'alâ al-Shawkânî* (L'interdiction de la masturbation et la réponse à al-Shawkânî), sans date.

Le processus de convergence des identités religieuses contemporaines au Yémen ne touche pas seulement les composantes zaydites. Il s'inscrit également dans un contexte global d'individualisation et de marchandisation du religieux qui affecte l'ensemble de la société au Yémen mais également dans d'autres espaces politiques et culturels. Au cours des dernières décennies, les sciences sociales ont permis de révéler d'importantes transformations. Évoquant pêle-mêle « le processus historique de dé-monopolisation » et l'apparition « d'un marché religieux » (Berger, Luckmann, 1967 : 120), la « fluidité des parcours individuels » (Hervieu-Léger, 1999 : 98) ou le développement « d'Églises-entreprises » (Colonomos, 2000 : 18), ces recherches ont profondément rénové la sociologie des religions.

L'application à la société yéménite musulmane de concepts forgés pour analyser les transformations dans la pratique religieuse chrétienne ne semble pas immédiatement pertinente. En effet, les représentations dominantes de l'islam considèrent, souvent implicitement, que les appartenances à cette religion sont figées, héritées et structurantes. Pourtant, la multiplication de l'offre religieuse à travers les nombreuses mosquées, les chaînes télévisées spécialisées telles *al-Majd*, *Iqrâ* ou *al-Manâr*, les réseaux de distribution d'enregistrements sonores d'oulémas, l'Internet ou « l'importation » d'idéologies placent la société yéménite, y compris dans les zones rurales, au cœur d'un processus de mondialisation et de marchandisation. En fonction du contexte politique, de l'environnement social ou de ses affinités, chaque individu se perçoit comme de plus en plus libre de construire sa propre carrière religieuse et donc de rompre avec les pratiques du passé. Les identités contemporaines sont ainsi caractérisées par une plasticité et une impressionnante capacité d'adaptation, sans doute facilitées par la faiblesse de l'institutionnalisation de ce marché religieux. Ce phénomène nous amène alors à insister sur les limites d'une étude des identités religieuses qui se bornerait à étudier la production théologique et politique d'oulémas ou d'entrepreneurs de mobilisation et qui ne prendrait pas en considération la souplesse de l'application « par le bas » des injonctions et principes préconisés.

Résistances et réactions : polarisations identitaires

Bien que massif et sans doute majoritaire, le processus de convergence des identités ne concerne à l'évidence pas l'ensemble du spectre religieux yéménite. En réaction à la diffusion du réformisme musulman et à son instrumentalisation par l'État républicain, un certain nombre de résistances se sont structurées. Prenant appui sur l'individualisation des parcours religieux, des individus ou organisations tentent de contrer ce qu'ils perçoivent comme une uniformisation, une « sunnisation » ou, quand ils appartiennent à certaines composantes du paysage islamiste, un lâche renoncement. Schématiquement, la résistance à la construction d'un « islam républicain » dépassant les clivages des appartenances primaires s'incarne dans trois attitudes : la mise en avant des spécificités du zay-

disme (ou même du chiisme), la stigmatisation de l'altérité religieuse incarnée essentiellement par le salafisme et paradoxalement les ambiguïtés du pouvoir étatique qui instrumentalise les identités religieuses.

Résistances zaydites

Depuis la chute de l'imamat en 1962, différents courants zaydites minoritaires expriment des réticences à l'égard du processus de convergence. La relative faiblesse de l'État républicain et son incapacité à assurer la présence de services publics et infrastructures dans certaines zones facilitent la persistance de bastions se revendiquant prioritairement du zaydisme et entretenant une certaine nostalgie pour l'ancien régime, en particulier dans les zones rurales. Depuis l'été 2004, dans ces régions où « les paysans se plaignent souvent de n'avoir connu de la République que les bombardements égyptiens de la guerre civile », le pouvoir yéménite est confronté à une opposition armée autant zaydite qu'anti-impérialiste. Les milliers de morts dans le gouvernorat de Şa'da et la violence de cette guerre s'inscrivent dans le contexte de résistance au processus de nivellement des identités qui est parfois conçu comme une uniformisation. Au plus fort des affrontements, Husayn Badr al-Dîn al-Ĥûthî (mort le 10 septembre 2004), leader de la « Jeunesse croyante » accuse le gouvernement yéménite d'être vendu aux intérêts américains de la lutte anti-terroriste et d'être soutenu par l'aviation saoudienne. Se faisant, tout en récusant les accusations de collusion avec l'Iran chiite telles que formulées par l'État yéménite, il souligne implicitement le caractère endogène et authentiquement yéménite du zaydisme. Il serait toutefois erroné, comme le fait trop souvent le pouvoir, de réduire la résistance à la convergence et donc l'affirmation de certaines spécificités zaydites à la violence armée.

Le succès de la révolution iranienne au début des années 1980 a favorisé un certain rapprochement, au moins symbolique et très minoritaire, avec le chiisme duodécimain. Tel est par exemple le cas pour la mosquée al-Nahrayn à Şan'â dirigée par le cheikh Ĥamûd 'Abbâs al-Mu'ayyad. Dans les rues de la capitale, des colporteurs continuent à vendre des fascicules de l'imam Muĥammad al-Shîrâzî, religieux chiite d'origine iraquienne et les librairies proches de la grande mosquée dans la vieille ville recèlent d'ouvrages et cassettes enregistrés en Iran, en Iraq ou au Liban. C'est ainsi que le portrait de l'ayatollah Khomeynî trônait encore en 2004 dans la maison d'une famille zaydite dans un village du gouvernorat de Ĥajja dont la source principale d'information était *al-Manâr*, la chaîne du Ĥizb Allâh libanais.

Dans le cadre zaydite, s'est développé depuis le début des années 1990, un courant modernisateur qui entend préserver les spécificités de cette identité religieuse mais aussi sociale. Ce courant, sans doute plus significatif que le rapprochement avec le chiisme duodécimain, est incarné au niveau national par différentes figures intellectuelles, instituts de formation (tels *al-Badr* ou *Ra'id*) ou petits partis politiques tels le Parti de la vérité (*Ĥizb al-ĥaqq*) et l'Union des forces populaires (*Ittiĥâd al-quwa al-sha'abiyya*). Après avoir abandonné

formellement la doctrine de l'imamat en relevant son caractère construit et historique, cette composante a trouvé de nouveaux chevaux de bataille : la lutte contre la « wahhabisation » (Abû Zayd, 1991) et la mise en avant de l'essence modernisatrice du zaydisme. En luttant contre « l'importation » du wahhabisme, ce courant insiste sur sa dimension endogène mais également nationaliste. Face à un sunnisme décrit comme sclérosé, le zaydisme, perçu par certains de ses partisans comme favorable à l'*ijtihâd*, permettrait de moderniser l'islam et la société yéménite avec. Mettant en avant la rationalité supposée du zaydisme à travers la formule : *al-'aql qabl al-naql* (la raison avant le texte, impliquant notamment que les *hadith* prophétiques ne sont retenus qu'à la condition où ils sont conformes à la raison telle que révélée dans le Coran), ces courants qui mettent en avant une opposition entre le sunnisme chaféite et le zaydisme restent toutefois marginaux. Bien qu'ils s'en défendent, leur capacité à mobiliser ne dépasse guère les cercles des descendants du Prophète.

Ce renouveau zaydite peut d'ailleurs être interprété comme une forme de revanche de ce groupe de statut qui, dans la modernisation, trouverait un moyen d'éviter le déclassement qu'a entraîné la révolution de 1962 et la modernisation du système politique⁵.

Stigmatisations salafies

Le salafisme, deuxième forme de résistance à la convergence des identités religieuses, se caractérise notamment par la stigmatisation de l'altérité religieuse et particulièrement de l'identité zaydite qu'il assimile sans détour à la *râfiḍa* des « hérétiques chiïtes ». Le courant salafi s'est développé essentiellement depuis le début des années 1980 autour de la personne de cheikh Muqbil bin Hâdî al-Wadî'î qui avait implanté son institut *Dâr al-ḥadîth* dans la région de Ṣa'da, berceau historique du zaydisme d'où il était originaire. À sa mort en 2001, le paysage salafi a connu d'importantes restructurations et scissions entre réformateurs (favorables à un rapprochement avec les Frères musulmans et donc à une participation à la sphère politique et sociale) et « légitimistes » qui se réclament de Muqbil (al-Daghshî, 2004, Burgat et Sbitli, 2003).

Fréquemment considéré comme « importé » d'Arabie Saoudite par le biais des émigrés (Bâ Ḥâj, 2002), des Instituts scientifiques ou de différentes associations prosélytes, le salafisme mobilise surtout les jeunes générations. L'adhésion au salafisme se caractérise en particulier par une interprétation rigide des textes, une pratique procédurière, un rejet de la participation politique, une soumission sans faille à l'État et au *walî al-amr* titulaire du pouvoir politique et une critique des autres courants politiques ou religieux : Frères musulmans, soufis, ismaéliens et zaydites.

5. À cet égard, le retour en force du soufisme dans le Ḥadramawt depuis le milieu des années 1990 (Knysh, 2001) cache sans doute une dynamique identique. Les dirigeants de *dâr al-Muṣṭafâ*, important centre de formation soufi à Tarîm, sont tous des hachémites qui, sous le régime socialiste de la République populaire et démocratique du Yémen, s'étaient exilés (al-Mashhûr, 2002).

S'il partage certaines racines communes avec le mouvement de convergence religieuse et peut dans certains cas constituer une référence reconnue par la majorité des Yéménites, le salafisme s'en distingue par le refus de toute concession à l'égard des autres identités. C'est ainsi que le processus de dépassement des identités primaires est assimilé implicitement à un lâche renoncement dans la mesure où, pour les salafis, les erreurs d'interprétation théologique de leurs adversaires du champ politico-religieux doivent être relevées, combattues et corrigées. Dans le contexte post-unité, le développement du salafisme s'est accompagné d'un certain nombre de phénomènes violents qui ne peuvent toutefois être considérés uniquement sous l'angle de l'idéologie salafie. Ce courant est aujourd'hui traversé par d'intenses débats internes et scissions, il serait ainsi inexact de le considérer comme fortement structuré et stable. Lié directement au phénomène d'individualisation et de marchandisation de la religion, l'adhésion à l'identité salafie correspond bien souvent à un moment précis et limité qui s'inscrit dans un parcours de foi et de pratique : les références sont multiples, yéménites, saoudiennes ou égyptiennes, parfois contradictoires et les individus trouvent au quotidien des accommodements avec des règles et procédures particulièrement contraignantes. Ce courant, ne saurait par ailleurs être assimilé à la violence « terroriste », clairement condamnée par les figures principales du salafisme yéménite (al-Ma'ribî, 2004, al-Madkhalî, 2003)⁶. Il reste pourtant que le développement du courant salafi au Yémen exprime une résistance face à la constitution d'une identité religieuse visant à dépasser les oppositions sectaires.

Ambiguïtés du pouvoir : un État anti-zaydite ou anti-Frères musulmans ?

Le rôle important que l'État républicain a pu jouer dans le processus de convergence ne doit pas nous tromper : le pouvoir entretient un rapport complexe et ambigu avec les identités religieuses. Parce qu'il ne saurait être considéré comme unitaire ou muni d'intentions, mais aussi parce qu'il a parfois eu intérêt à jouer d'une identité contre une autre afin de mieux diviser les différents groupes sociaux, le pouvoir n'a pas toujours misé sur le phénomène de dépassement analysé plus haut.

La stigmatisation violente des marqueurs identitaires zaydites induite par la guerre menée contre la « Jeunesse croyante » depuis juin 2004 est emblématique de l'attitude paradoxale du gouvernement d'Alî 'Abd Allâh Şâliḥ. Longtemps, le développement de ce groupe, fruit d'une scission interne au parti zaydite *al-Haqq*, a été appuyé par le pouvoir afin de faire contrepoids, dans la région de Şa'da, à l'émergence du salafisme de cheikh Muqbil. L'attitude anti-zaydite et anti-*sayyid* du gouvernement marque de fait une rupture avec le processus de

6. Voir par exemple les prêches enregistrés de Muḥammad al-Imâm « *Ḥay 'alâ al-jihâd... lakin* » (En route vers le jihâd... toutefois) et de Yahyâ al-Ḥajûrî, « *al-lân al-nakir 'alâ du'à al-taffîr* » (Annonce de désapprobation à l'encontre de ceux qui incitent à mener un attentat).

convergence des identités religieuses qui, rappelons-le, implique l'absence de stigmatisation de l'identité zaydite par les principales forces politiques républicaines y compris issues des rangs des Frères musulmans.

Poussée à son extrême et pervertie dans le cadre des affrontements armés autour de Şa'da, la logique historique amène le pouvoir à tenter d'éradiquer certaines manifestations d'un zaydisme traditionnel qu'il assimile trop rapidement au mouvement de contestation emmené par al-Ḥuthî. En janvier 2005, le gouvernement interdit ainsi la tenue du *ghadîr khumm*, fête également célébrée par les chiites duodécimains réduit sans détour au « festival des partisans d'al-Ḥuthî ». Sous la pression du ministère de l'Information, certains ouvrages zaydites sont également retirés des librairies tels les recueils de fatwas de Badr al-Dîn al-Ḥuthî (père de Ḥusayn) ou des ouvrages critiques à l'encontre de l'Arabie Saoudite et du « wahhabisme ». Au cours du printemps 2005, l'annonce de la fermeture de « milliers » d'instituts religieux dans le cadre de la lutte anti-terroriste⁷ ne vise en fait que les instituts zaydites. Malgré la rupture qu'elle crée avec le processus de convergence, la campagne gouvernementale brutale menée contre le zaydisme ne soulève pas la réprobation particulière de la majorité de la population. Si critique il y a, c'est contre l'usage excessif de la violence par l'armée, non contre la répression de certaines pratiques massivement perçues comme des *bid'a* (innovations) réprochées par le réformisme musulman dominant.

Paradoxalement, alors que les Frères musulmans ont joué un grand rôle dans la constitution de cette identité religieuse « yéménite », notamment à travers le système d'enseignement, l'État joue du processus de dépassement des identités primaires pour saper leurs soutiens et leur légitimité. D'acteurs du dépassement, les Frères musulmans représentés localement par le parti *al-Īslāh*, en sont devenus les destinataires en tant qu'incarnation de l'opposition au pouvoir. L'instrumentalisation des identités religieuses devient dès lors un moyen de lutter contre les différentes oppositions.

Le renouveau soufi au Ḥaḍramawt permet en quelque sorte au pouvoir de s'extraire de l'opposition zaydite/chaféite qui malgré tout possède encore une certaine pertinence. Depuis 2002, c'est al-Ḥabîb 'Umar bin Ḥafîz, directeur de *Dâr al-muṣṭafâ* à Tarîm, qui assure l'émission religieuse de la télévision nationale pendant le Ramadan. Les soufis yéménites, bien connectés sur le plan transnational (Korb, 2004), apportent du prestige religieux au pouvoir et sont une alternative à certaines figures des Frères musulmans tels 'Abd al-Majîd al-Zindânî ou Muhammad al-'Anissî qui, dans le contexte de lutte anti-terroriste, deviennent peu fréquentables. En avril 2005, le gouvernement yéménite encourage par ailleurs la première visite au Yémen du très populaire prêcheur égyptien 'Amrû Khâlid. Celui-ci, reçu par le président Şâliḥ, présente dans ses différentes cassettes ou émissions télévisées un islam largement dépolitisé, aux accents quasi-mystiques qui se veut universel et donc hors des spécificités locales (Haenni, 2005). Dans le contexte du phénomène de convergence, la diffusion de

7. Voir à ce sujet « al-Shaṭât al-ta'limi (Le désordre éducatif) », *al-Thawra*, 7 avril 2005.

cette forme de pratique religieuse sert notamment à saper les ressources des Frères musulmans, au profit de l'État. Symboliquement, dans le jeu politique yéménite contemporain, le parti *al-Īslāh* perd son monopole de la référence islamique : il devient légitimement possible d'être pieux sans adhérer au projet de l'islamisme. Le refus de la *hizbiyya* (« esprit de parti ») par les salafis (al-Imâm, 1996) et donc de toute participation aux élections remplit une fonction identique du point de vue du pouvoir. En effet, l'abstention électorale motivée sur le plan religieux fait fréquemment le jeu des candidats du parti gouvernemental. Ainsi, au cours de l'élection présidentielle de septembre 2006, différents oulémas salafis affirment qu'il est illégitime de voter contre le candidat de l'opposition unie, pourtant soutenu par *al-Īslāh*. Pressé par les enjeux de la lutte anti-terroriste, le pouvoir semble de plus en plus tenté d'abandonner le mouvement de convergence au profit d'une stratégie qui instrumentalise et stigmatise ses différents concurrents et partenaires religieux.

Conclusion

Dans le contexte de désordre international marqué par la prolifération d'acteurs et l'échec des théories de la fin de l'Histoire, la fin de la bipolarité et la chute de l'URSS en 1990 n'ont pas entraîné l'unipolarité. Nous serions tenté de dire la même chose à propos des identités religieuses contemporaines au Yémen. La fin de l'imamat zaydite, le mouvement qui apparaît de prime abord comme une « sunnisation » pas plus que la politique de stigmatisation de l'identité zaydite par l'État depuis 2004 n'ont entraîné la domination sans partage d'une nouvelle identité religieuse yéménite républicaine. En effet, la convergence massive entre le zaydisme et le chaféisme implique des phénomènes de résistance et de polarisations identitaires. Parallèlement, elle favorise le développement d'autres identités plus minoritaires. Le dépassement des identités primaires puis la diffusion d'un référent unique (l'appartenance à la catégorie de "musulman") et l'apparition de produits standardisés ne valent pas uniformisation et encore moins simplification du champ religieux yéménite. L'individualisation des pratiques et la marchandisation de l'offre religieuse produisent des identités mouvantes. À ce titre, le face à face entre les deux principales identités religieuses pourrait avoir cédé la place à la prolifération de bricolages que seul un travail minutieux de micro-sociologie à l'échelle des parcours personnels serait à même de saisir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABŪ ZAYD Amīn, 1991, *Al-wahhābiyya wa khataruha 'alā mustaqbal al-Yaman al-siyāsī* (Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique), Sans lieu, Mu'assasat al-basā'ir, 71 p.

- BĀ ḤĀJ 'Abd Allah Sa'īd, 2002, *Al-Yamaniyyūn fī al-Sa'ūdiyya khilāl rubu' qarn (1965-1990)* (Les Yéménites en Arabie Saoudite pendant un quart de siècle (1965-1990), al-Shariqa, Dār al thaqāfa al-'arabiyya, 53 p.
- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, 1967, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions* 23, 117-127.
- BONNEFOY Laurent et DETALLE Renaud, 2007, « The Security Paradox and Development in Unified Yemen (1990-2005) » in *Preventing Wars' Outbreak and Recurrence: Comparative Experiences in Linking Security and Development*, Boulder, Lynne Rienner (à paraître).
- BURGAT François, 2006, « Le Yémen après le 11 septembre 2001 : entre construction de l'État et rétrécissement du champ politique », *Critique internationale*, 32 : 11-21.
- BURGAT François et SBITLI Mohamed, 2003, « Les salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites* 10 : 123-152.
- CIGAR Norman, 1990, « Islam and the State in South Yemen: The Uneasy Co-Existence », *Middle Eastern Studies* 26-2: 185-203.
- COLONOMOS Ariel, 2000, *Églises en réseaux : trajectoires politiques en Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 315 p.
- COOK Michael, 2001, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 720 p.
- AL-DAGHSHĪ Aḥmad Muḥammad, 2004, *Al-taqrib bayn al-sunna wa al-shi'a : riwayya ukhrā. Al-Khilāf al-salafi al-salafi fī al-yaman* (Le rapprochement entre le sunnisme et le chiïsme : un autre récit. La dissension entre salafis au Yémen), Ṣan'ā' : Markaz 'Ubādī, 104 p.
- DETALLE Renaud, 1997, « Les islamistes yéménites et l'État : vers l'émancipation ? » in Basma KODMANI-DARWISH et May CHARTOUNI-DUBARRY (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, Ifri-Armand Colin, 318 p.
- DORLIAN Samy, 2005, « Les filières islamistes zaydites au Yémen : la construction endogène d'un universel politique », Mémoire de master, IEP d'Aix-en-Provence, 91 p.
- DRESCH Paul, 2000, *A History of Modern Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press, 285 p.
- HAENNI Patrick, 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 111 p.
- AL-ḤAKĪMĪ 'Abd al-Fatāḥ, 2003, *Al-islamiyyūn wa al-siyāsa : al-Ikhwān al-muslimūn namūdhajan* (Les islamistes et la politique : l'exemple des Frères musulmans), Ṣan'ā', al-Muntadā al-Jāmi'i, 133 p.
- HAYKEL Bernard, 2003, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge, Cambridge University Press, 267 p.
- 1993, « Al-Shawkānī and the Jurisprudential Unity of Yemen », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 67 : 53-65.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1999, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 289 p.
- AL-IMĀN Muḥammad bin 'Abd Allāh, 1996, *Tanwīr al-zalamāt bi-kashf mufāsīd wa shubahāt al-intikhābāt* (L'éclairage des ténèbres par le dévoilement des ravages et des incertitudes des élections), Sans lieu d'édition, 252 p.

- KNYSH Alexander, 2001, « The Tariqa on a Landcruiser: the Resurgence of Sufim in Yemen », *Middle East Journal* 3-3: 399-414.
- KOTB Amira, 2004, « La Tariqa Ba'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational », Mémoire de DEA, IEP d'Aix-en-Provence, 131 p.
- LEVEAU Rémy, MERMIER Franck et STEINBACH Udo (dir.), 1999, *Le Yémen contemporain*, Paris, Karthala, 459 p.
- AL-MADKHALI Zayd bin Muḥammad bin Hādī, 2003, *Al-Irbāb wa āthārabu al-saya'ala al-afīd wa al-umum* (Le terrorisme et ses effets négatifs sur les individus et les communautés), Le Caire, Dār al-Minhāj, 128 p.
- AL-MA'RIBI Abū al-Ḥasan Muṣtafā bin Isma'īl al-Sulaymānī, 2004, *Al-Taḥfīrāt wa al-Iḥtiyālāt : al-asbāb, al-āthār, al-'ilāj* (Les attentats et les assassinats : raisons, effets et remèdes), Riyāḍ, Dār al-ḥadīth, 295 p.
- AL-MASHHŪR Abū Bakr al-'Adanī, 2002, *Al-khurūj min al-dāira al-ḥamrā* (La sortie du cercle rouge), 'Adin, Ribāṭ al-tarbiyya al-islamiyya, 159 p.
- MERMIER Franck, 1997, « L'islam politique au Yémen ou la « Tradition » contre les traditions ? », *Maghreb-Machrek* 155 : 6-19.
- MONET Paul, 1995, « Réislamisation et conflit religieux à Aden. La structuration locale du champ islamique après l'échec de la sécession de 1994 », Mémoire de DEA, IEP de Paris, 67 p.
- AL-RASHEED Madawi et VITALIS Robert (dir.), 2004, *Counter-narratives: history, contemporary society, and politics in Saudi Arabia and Yemen*, New York, Palgrave, 272 p.
- SARĀR Ḥasan Nāsir, 2004, *Al-Shawkānī wa Sayyid Qutb* (Al-Shawkānī et Sayyid Qutb), Ṣan'ā', Wizarat al-Thaqafa, 583 p.
- AL-SAQQĀF Fāris, 2004, *Iḡhā' al-Ma'āhid al-'ilmiyya wa tawḥīd al-ta'alīm* (La fermeture des Instituts scientifiques et l'unification de l'enseignement), Ṣan'ā', Markaz dirasāt al-mustaqbal, 49 p.
- AL-SAYĀNĪ 'Abd Allāh Hāchim, 2002, *Al-ikhwān al-muslimūn wa al-salafiyyūn fī al-Yaman* (Les Frères musulmans et les salafis au Yémen), Ṣan'ā', Markaz al-rā'id, 144 p.
- VOM BRUCK Gabriele, 2005, *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*, Londres, Palgrave Macmillan, 368 p.
- AL-WĀDĪ'Ī Abū 'Abd al-Raḥmān Muqbil bin Hādī, 2002 (3^e édition), *Al-makhrāj min al-fitna* (La sortie de la dissension), Ṣan'ā', Maktaba al-athariyya, 214 p.
- AL-YĀDĪ'Ī Sālīḥ bin Muḥammad, 1993, *Al-mawāqif al-rāhina fī al-yaman min tatbiq kitāb Allāh wa sunna rasūlahu* (Les postures actuelles au Yémen sur l'application du Livre de Dieu et de la Tradition du Prophète), Riyāḍ, maktaba al-Mu'ayad, 163 p.