



HAL
open science

L'illusion apolitique : adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite

Laurent Bonnefoy

► **To cite this version:**

Laurent Bonnefoy. L'illusion apolitique : adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite. Qu'est ce que le salafisme ? sous la direction de Bernard Rougier, Presses Universitaires de France, pp.137-159, 2008, 9782130557982. halshs-00372161

HAL Id: halshs-00372161

<https://shs.hal.science/halshs-00372161>

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.

L'illusion apolitique : adaptations, évolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite – version 1

Laurent Bonnefoy : doctorant en science politique à l'IEP de Paris, rattaché au Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa.

Le regard « orientaliste » a longtemps mésestimé un courant fondamental du paysage islamiste contemporain. En effet, les nombreuses recherches en sciences sociales sur l'islamisme se sont essentiellement concentrées sur les groupes politisés, pas nécessairement violents, qui font de la prise du pouvoir leur objectif principal et ont ainsi largement ignoré les composantes quiétistes ou apolitiques. Or le courant réformiste musulman apparu dès le XVIII^e siècle autour de Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb ou Muhammad al-Shawkânî¹ et plus tard autour de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abdû et Hasan al-Banna a donné naissance à deux catégories idéal-typiques islamistes qui fondent leur distinction sur un rapport au politique divergent. Pour la première, incarnée en particulier par les Frères musulmans, la priorité de l'action est la quête d'une certaine justice sociale à travers la réforme de la société, ce qui l'amène à valoriser l'intervention dans la sphère politique. Pour la seconde, représentée par certaines composantes salafies dites quiétistes, l'accent est mis sur la pratique cultuelle (*'ibâda*) et donc à une prise de distance par rapport au monde social et politique qui n'apporte que corruption et division.

Comme toutes catégories idéal-typiques, ces deux composantes ne peuvent être considérées comme exclusives l'une de l'autre ou étanches, elles se recoupent en effet fréquemment et se nourrissent mutuellement jusque dans les courants dits « jihadistes » adeptes de l'action armée. L'avènement du courant oppositionnel de la *sahwa*² à partir des années 1980 en Arabie Saoudite incarne par exemple un phénomène de rapprochement entre les deux catégories idéal-typiques : cette nouvelle génération de militants emmenée notamment par Salmân al-'Awda ou 'Awadh al-Qarnî, dépasse largement la distinction entre ces deux catégories. En effet, sa double socialisation par l'enseignement traditionnel de l'institution officielle dite « wahhabite » mais également par l'arrivée en Arabie Saoudite à partir des années 1960 d'opposants islamistes, proches des Frères musulmans, venus de Syrie, d'Egypte, d'Algérie, du Soudan ou du Yémen notamment, en fait un héritier des deux idéaux-types.

Il n'en reste pas moins que cette distinction entre mouvements politiques et quiétistes structure des comportements bien différents dans la sphère politique et polarise le champ islamiste contemporain. Pour les continuateurs de la pensée de Frères musulmans, l'action politique sous ses différentes formes qui va de l'élection démocratique à l'action armée selon la place laissée par le pouvoir en place aux dynamiques oppositionnelles,

¹ Pour une analyse des apports de Muhammad al-Shawkânî, voir Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, 267 p.

² Sur le mouvement de la *sahwa* en Arabie Saoudite, voir chapitre de Stéphane Lacroix dans ce volume.

doit permettre de corriger les différentes injustices de la société que celles-ci soient liées à la mauvaise répartition des richesses ou à l'oppression des musulmans par leurs gouvernements ou « l'Occident ». Pour les salafis adeptes d'une approche quiétiste, l'intervention dans la sphère politique que ce soit à travers la formation de partis politiques, la participation aux élections, manifestations ou à la révolte armée est responsable de la division (*tafrîq* ou *fitna*) parmi les croyants et est donc proscrite.

C'est sur la base de ces éléments que nous adoptons une définition restreinte du salafisme en tant que courant islamique sunnite à vocation universelle, c'est-à-dire ayant pour volonté de dépasser les écoles sunnites, récusant par principe l'investissement dans la sphère politique et considérant comme prioritaire la pratique d'un culte débarrassé de ses différentes particularités locales, innovations (*bid'a*) et intercessions humaines. Le salafisme se caractérise également par une certaine propension à la stigmatisation des courants religieux qui ne semblent pas adhérer à sa conception du culte musulman. Ces éléments de définition, de même que la distinction opérée plus haut entre courant quiétiste et politique, ne présagent nullement du rapport à la violence qui ne doit pas être sur-idéologisée. Ainsi, il est entendu que la tendance dite « jihadiste » a la capacité de se développer et de se légitimer, bien qu'avec des arguments différents, tant dans le terreau salafi que dans celui des Frères musulmans en fonctions de variables politiques, sociologiques, économiques, voire psychologiques.

Pour les salafis il convient de se focaliser sur la pratique religieuse au sens strict, c'est-à-dire le culte, l'*irshâd* (l'orientation religieuse) et les cinq piliers de l'islam et de respecter le pouvoir temporel du dirigeant (*walî al-amr*) quand bien même il serait injuste et oppresseur. Dans son principe, le salafisme ambitionne de revenir aux sources de la religion, vise le dépassement des écoles juridiques sunnites (*madhâhib*) et se perçoit ainsi comme universel et atemporel.

Ces prétentions à l'apolitisme et à l'universalisme apparaissent toutefois rapidement comme des leurres. A partir de l'exemple du courant salafi contemporain au Yémen qui s'auto-désigne par le nom d'*ahl al-sunna* (gens de la Tradition), notre contribution entend analyser les processus d'adaptation, les dynamiques internes et les phénomènes d'instrumentalisation qui malgré tout placent le salafisme au cœur du champ politique et fondent ce qui peut être appelé une illusion apolitique. Dépassant la monographie du salafisme yéménite, cette étude vise à favoriser la compréhension, par delà les a priori, de l'insertion politique d'un courant « apolitique » qui ne saurait être limitée à sa composante violente dite « jihadiste ».

L'étude de cas yéménite se révèle instructive à plus d'un titre. Le haut degré d'intégration des différentes composantes du paysage politique dans les structures de pouvoir ainsi que la faiblesse de la répression à l'encontre de l'opposition islamiste caractérisent le système politique de ce pays et en fondent les spécificités. Au nord, la révolution républicaine du 26 septembre

1962 qui dépose l'imamat zaydite³ ayant régné sur tout ou partie du Yémen pendant plus de mille ans, n'est parvenue à s'imposer après huit années de guerre civile qu'au prix d'un compromis entre républicains et royalistes. Ce compromis tacite impliquait la réintégration dans les structures étatiques des élites zaydites, assimilées à l'ancien régime, mais a également donné lieu depuis plus de quarante ans à la participation au pouvoir des différentes forces politiques légitimes, islamistes y compris. C'est ainsi qu'entre 1993 et 1997, le gouvernement yéménite comporte des ministres appartenant au parti *al-islâh* regroupant des hommes de tribus et des islamistes proches des Frères musulmans. Depuis 1993, c'est avec les voix du parti au pouvoir que le shaykh 'Abd Allâh al-Ahmar, leader du parti *al-islâh* et de la principale confédération tribale (Hâshid), est élu président du Parlement. L'existence d'une « société civile en armes » s'appuyant essentiellement sur les tribus et capable de contrer (parfois par la violence) les tentations autoritaires des dirigeants a largement permis de faire l'économie de la répression étatique à l'encontre des islamistes. Cet état de fait, resté pour l'essentiel inchangé, y compris après l'attentat d'octobre 2000 contre le bâtiment de guerre américain USS Cole dans le port d'Aden et les événements du 11 septembre 2001, a donné la possibilité aux différentes composantes islamistes de se développer sans pour autant entrer dans la spirale néfaste de violence/contre-violence que connaissent les autres pays de la région. Depuis ces événements, grâce à la technique, très médiatisée, du dialogue du juge Hamûd al-Hitâr avec les « extrémistes » ou, plus vraisemblablement, grâce à certains compromis, en particulier sous forme financière, passés avec le pouvoir (dont les Arabes-afghans ont été les principaux bénéficiaires au cours des années 1990), la société yéménite est largement parvenue à faire l'économie de la violence politique opposant le pouvoir et les islamistes. Ainsi, malgré l'insistance du gouvernement américain, le gouvernement refusait par exemple de livrer à la justice 'Abd al-Majîd al-Zindânî, membre éminent d'*al-islâh*, directeur de l'université religieuse *al-Imân* et accusé par les Etats-Unis de soutenir al-Qaida. Après l'unification du 21 mai 1990 entre la République démocratique et populaire du Yémen (Sud) et la République arabe du Yémen (Nord), la répression menée par le gouvernement d'Ali Abd Allâh Sâlih, au pouvoir depuis 1978, a largement épargné l'opposition islamiste et essentiellement visé les catégories des « perdants de l'histoire », à savoir en 1994 au moment de la guerre civile : les élites socialistes⁴, et depuis l'été 2004 dans la cadre de « l'affaire al-Hûthî »⁵, certains groupes zaydites conservateurs.

³ Le zaydisme est une branche du chiisme né en 740 autour de Zayd bin 'Alî al-Husayn. Cette secte majoritaire sur les hautes terres du Yémen est au fondement de la doctrine de l'imamat qui règne sur tout ou partie du pays jusqu'en 1962 pendant plus d'un millénaire. Accordant une place prépondérante aux descendants du Prophète Muhammad (*sayyid - sâda*), le zaydisme connaît aujourd'hui d'importantes évolutions théologiques et sociales. Sur ce thème, voir : Laurent Bonnefoy, « Les identités religieuses au Yémen : convergences, résistances et instrumentalisation », *REMMM*, (à paraître) ou Samy Dorlian, *Les filières islamistes zaydites au Yémen: La construction endogène d'un universel politique*, Mémoire de master, IEP d'Aix-en-Provence, 2005, 91 p.

⁴ Bernard Rougier, « Yémen 1990-1994 : la logique du pacte politique mise en échec » in Rémy Leveau, Franck Mermier, Udo Steinbach (dir.), *Le Yémen contemporain*, Paris : Karthala, 1999, p. 101 – 140

⁵ Dans l'indifférence internationale, la région de Sa'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

I / : Le salafisme au Yémen

Figures et principes du salafisme muqbilien

Au Yémen, le salafisme, en tant que courant structuré sur le plan idéologique et organisé en réseaux de centres, de librairies, de figures intellectuelles et de références, émerge à partir des années 1980 essentiellement autour de la personne de shaykh Muqbil bin Hâdî al-Wâdî⁶ et de son institut situé à 250 km au nord de la capitale Sanaa. Proche du courant de la *jâmiyya* (du nom de Muhammad Amân al-Jâmî) et de Rabî` al-Madkhalî et assimilé au salafisme scientifique également appelé « cheikhiste⁷ », shaykh Muqbil incarne un salafisme intransigeant sur le plan de la doctrine et des pratiques mais caractérisé par certaines spécificités liées au contexte yéménite.

Les rapports de shaykh Muqbil et de tout le courant salafi yéménite avec l'Arabie Saoudite (surnommée « la terre des deux sanctuaires (*ardh al-haramayn*) » en référence à La Mecque et Médine) bien que nombreux ne sont pas dénués d'ambiguïtés. Il se rend dans les années 1950 dans le Hedjaz pour y travailler en tant que gardien d'immeuble et, selon son autobiographie, y découvre les erreurs théologiques des zaydites, secte chiite à laquelle il appartient et qui domine les hauts plateaux du Yémen du nord. Après un retour à Sa`da, d'où il est originaire, il se réfugie dans l'étude de la grammaire afin de pouvoir échapper au « lavage de cerveaux » que veulent lui imposer les religieux zaydites de la mosquée al-Hâdî⁸. Il repart dans les années 1970 étudier à l'université islamique de Médine, assiste aux enseignements et prêches de Nasr al-Dîn al-Albânî et d'`Abd al-`Azîz bin Bâz et fait la connaissance de Rabî` al-Madkhalî duquel il restera proche tout au long de sa vie. Peu de temps avant le soulèvement de la Mecque de novembre 1979, il est arrêté par les autorités saoudiennes, emprisonné quelques semaines puis expulsé accusé d'être l'un des mentors de Juhaymân al-`Utaybî, qui prendra quelques semaines plus tard la tête des insurgés. De

de morts. Sous le prétexte de la lutte anti-terroriste, l'armée nationale yéménite a lancé cette offensive contre un groupe zaydite, « La Jeunesse Croyante » (*al-shabâb al-Mu`min*) emmené par l'ancien député Husayn Badr al-Dîn al-Hûthî. La durée des combats et la brutalité de l'armée ont permis à ceux que le pouvoir nommait « les partisans d'al-Hûthî » de rassembler, sur des bases oppositionnelles davantage que confessionnelles, au-delà de l'appartenance zaydite.

⁶ Pour une étude du courant salafi yéménite voir : François Burgat, Mohamed Sbitli, « Les salafis au Yémen ou ... la modernisation malgré tout », *Chroniques Yéménites*, n°10, 2003, p. 123-152 ou Bernard Haykel, « The Salafis in Yemen at a Crossroads: an obituary of Shaykh Muqbil al-Wadi`i of Dammaj », *Jemen Report*, n°2, October 2002, p. 28 - 31

⁷ Gilles Kepel, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2000, 452 p.

⁸ Cassettes audio de shaykh Muqbil intitulées « *As`ila `an hayâ al-shaykh Muqbil al-Wadi`i* (Questions sur la vie de shaykh Muqbil al-Wâdî`i) », sans date. Un biographie complète du fondateur du courant salafi yéménite est également disponible : Muqbil bin Hâdî al-Wâdî`i (dir.), *Tarjama Abî `Abd al-Rahmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdî`i* (Biographie du Père d'`Abd al-Rahmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdî`i), Sanaa: Maktaba San`â al-athariyya, 1999, 224 p. et son ouvrage le plus diffusé revient largement sur son expérience saoudienne : Muqbil bin Hâdî al-Wâdî`i, *Al-makhraj min al-fitna* (La sortie de la dissension), Sanaa: Maktaba al-athariyya, 2002 (3e édition), 214 p.

cette expérience, il tire une grande rancune à l'encontre du pouvoir saoudien qu'il exprimera dans de nombreux prêches et ouvrages.

A son retour au Yémen, il fonde le centre d'enseignement *dâr al-hadîth* à Dammâj dans sa région d'origine. *Dâr al-hadîth* se développe et prospère, notamment grâce à des financements provenant de riches commerçants saoudiens d'origine yéménite et d'organismes de bienfaisances proches du gouvernement saoudien tels *al-Haramayn*. Au cours des années 1990, ce sont les anciens étudiants de shaykh Muqbil, parmi lesquels Muhammad al-Imâm, Yahya al-Hajûrî, Muhammad al-Wisâbî, `Abd al-`Azîz al-Bur`î, Abû al-Hasan al-Maribî et `Aqîl al-Maqta`rî qui créent leurs propres centres à travers le Yémen, à Sanaa, Ma`bar, Mafraq Hubaysh, Marib, Hodeïda ou Lahj. L'hostilité de shaykh Muqbil à l'encontre du pouvoir saoudien est telle que ce n'est qu'en 2000, à la fin de sa vie, qu'il retourne en Arabie Saoudite afin de se faire soigner d'un cancer. Après une réconciliation de dernière minute avec le pouvoir saoudien organisée par le Prince Nayaf bin `Abd al-`Azîz, ministre de l'Intérieur, il meurt le 21 juillet 2001 à La Mecque où il est enterré à côté des grands oulémas `Abd al-`Azîz bin Bâz et Muhammad al-`Uthaymîn.

Bien que difficilement quantifiable, en particulier dans sa dimension féminine, le phénomène salafi a progressivement pris une certaine ampleur au Yémen, si bien qu'il en vient à concurrencer dans certaines régions les pratiques traditionnelles de l'islam. Dans un petit ouvrage polémique intitulé *Sa`da pourquoi ?* (*Sa`da limâdhâ*) et publié sous pseudonyme, un ex-responsable du parti zaydite traditionaliste *al-haqq*, s'interroge sur les raisons de « l'offensive des wahhabites » incarnée par le centre *dâr al-hadîth* dans un bastion zaydite. A la fin des années 1990, le centre de Dammâj accueille simultanément jusqu'à près d'un millier d'étudiants, qu'il loge et nourrit gratuitement. Les vacances d'été, ainsi que l'année obligatoire intercalée entre le lycée et l'université, donnent l'occasion aux étudiants de séjourner pour quelques mois ou quelques semaines dans le réseau d'instituts qui bénéficie de la bienveillance discrète du pouvoir central yéménite. Depuis la mort de shaykh Muqbil, le centre de Ma`bar, autour de la figure charismatique de Muhammad al-Imâm, supplante progressivement celui de Dammâj à la position géographique excentrée. Le développement du salafisme s'accompagne dès le début des années 1990 de crises, dissensions et scissions qui prennent de l'importance avec la disparition de shaykh Muqbil.

En 1990, l'unification des deux Yémen et la chute du régime socialiste offrent de nouvelles perspectives de développement. De fait, le Sud devient pour les mouvements religieux un territoire à reconquérir ou même à réislamiser. Le succès de la guerre de 1994, à laquelle des milices islamistes participent du côté du gouvernement face aux sécessionnistes emmenés par des socialistes et certaines élites du Hadramaout, notamment proches des soufis, renforce ces perspectives. Après le zaydisme au nord, c'est donc le soufisme, en même temps que le socialisme, qui sert de repoussoir au salafisme dans les régions de l'ex-République populaire et démocratique du Yémen. Paradoxalement, c'est en l'absence de centre important ou de figure prééminente au sud que ce mouvement se développe, tout

particulièrement au sein de la jeunesse. La réaction au socialisme qui a marqué la génération de leurs pères et une certaine quête identitaire contribuent à affirmer l'assise du salafisme muqbilien chez certains jeunes des régions du sud. Par ailleurs, la raréfaction des perspectives d'émigration vers l'Arabie Saoudite consécutive à la guerre du Golfe de 1990-1991 amène certains à épouser le « *Saudi way of life* » à travers ce qu'ils perçoivent être la pratique religieuse saoudienne faite de pouvoir l'approcher par la réussite économique.

Les liens intenses, y compris financiers, que shaykh Muqbil et ses descendants entretiennent avec l'Arabie Saoudite, de même que l'importance des sources et références originaires de ce pays dans l'enseignement des instituts et dans les librairies salafies, ne doit pas nous amener à considérer le salafisme comme un produit purement importé. En effet, certains éléments de 'saoudisation' de la pratique religieuse au Yémen sont bien réels et repérables. Chez les salafis, la tenue vestimentaire est largement inspirée de l'habit traditionnel *najdî* qui s'est répandu sur l'actuel territoire saoudien avec la construction de l'Etat des al-Sa'ûd : *shmagh* sans *'iqâl* et *thawb* blanc porté à mi-mollet par exemple. La diffusion de la *'abaya*, du *balto* et du *niqâb* à partir des années 1980 au nord et son développement rapide au sud après l'unité ont souvent été décrits comme le résultat de la 'saoudisation' des pratiques sociales et religieuses. Ce processus serait alors la conséquence d'une politique volontariste saoudienne et du rapatriement brutal d'Arabie Saoudite d'environ 800 000 travailleurs yéménites en représailles à la position jugée pro-iraquienne de leur gouvernement pendant la guerre du Golfe de 1990-1991. Ainsi, les discours d'acteurs, en particulier zaydites⁹, véhiculent une conception mécanique de « l'importation » du salafisme au Yémen censée favoriser, à travers la division du Yémen, un intérêt national saoudien supposé. Parfois repris par le champ académique¹⁰, ces discours ou *narratives* de l'importation insistent sur le rôle qu'ont pu jouer les travailleurs yéménites, expulsés d'Arabie Saoudite en 1990 ainsi que le réseau d'enseignement des « instituts scientifiques » contrôlés par les Frères musulmans et financés par le gouvernement saoudien dans la « wahhabisation » de l'islam yéménite. Or cette idée d'une importation mécanique répondant à l'intérêt du gouvernement saoudien doit être nuancée. Le salafisme yéménite entretient des relations particulièrement ambiguës, parfois conflictuelles, avec le voisin saoudien et connaît depuis le début des années 1990 un processus d'adaptation et de prise d'indépendance qui sera analysé plus bas. Au niveau individuel, l'adhésion à la pratique salafie répond à des considérations qui dépassent largement la question d'intérêts géopolitiques ou d'allégeances à un modèle saoudien au

⁹ Voir par exemple : Muhammad al-Su'îdî, *Sa'da limadhâ ?* (Sa'da pourquoi ?), Beyrouth : dâr al-basâ'ir, Sans date, 19 p. ou encore Amin Abû Zayd, *Al-wahhâbiyya wa khataruha 'alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsi* (Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique), Mu'assasat al-basâ'ir lil-tibâ'a wa-l-nashr wa-l-tawzî', sans lieu : 1991, 71 p.

¹⁰ A titre d'exemple consulter : Shelagh Weir, "A Clash of fundamentalisms. Wahhabism in Yemen", *Middle East Report*, July-September 1997, p. 22-26

dépend de la République yéménite. La mise en lumière de réseaux de financement de mosquées et d'instituts ne suffit pas à expliquer les raisons qui amènent un individu à souhaiter amender et transformer la pratique religieuse de sa société. Ainsi, est-il fondamental pour la compréhension du phénomène salafi de s'intéresser aux parcours individuels et d'adopter une démarche micro-sociologique qui tient compte des éléments de contexte et de la multitude des recompositions sociales.

La prétention à l'apolitisme

En entraînant un resserrement des sources de jurisprudences, le réformisme salafi a favorisé une focalisation sur les *hadith* (dits et actions du Prophète Muhammad). L'étude minutieuse de ces *hadith* est une occupation centrale dans les instituts salafis. Il revient à chaque pratiquant d'appliquer l'islam tel que les premières générations de musulmans sont supposées l'avoir pratiqué. Cette volonté d'imiter revient à privilégier la lettre davantage que l'esprit et fonde un ensemble particulièrement cohérent où chaque interrogation trouve une réponse irréfutable parce que décontextualisée et procédurière. Critiquant la politisation du courant salafi fondé par Muhammad bin Surûr au début des années 1990 en Arabie Saoudite, shaykh Muqbil écrit : « les partisans de Surûr invitent à se référer aux salafis qui comprennent la situation, par exemple dans le cas du Yémen, il prétendent qu'il faut revenir aux salafis en prise avec la situation (ie : c'est-à-dire qui sont Yéménites) ». Shaykh Muqbil réfute une telle approche en expliquant que « les références des *ahl al-sunna* sont le Livre et la Tradition¹¹ » et que celles-ci s'appliquent partout quel que soit le contexte. Une telle position fait directement écho à celle défendue par certains oulémas saoudiens parmi lesquels Muhammad al-'Uthaymîn, 'Abd al-'Azîz âl al-Shaykh et Abû Bakr al-Jazâ'irî, dans un florilège audio intitulé « Paroles des oulémas sur le travail partisan » et diffusé dans les librairies salafies au Yémen. Répondant à un jeune militant yéménite qui l'interroge sur le parti al-islâh et sur le fait que les membres des partis « disent que les shaykh saoudiens ne comprennent pas la situation du Yémen », un ouléma saoudien, vraisemblablement al-'Uthaymîn, répond : « Notre réponse est que les partis ne sont pas conformes avec l'islam car Dieu a dit qu'il n'existe qu'un seul parti : le parti des croyants. (...) Il est vrai que je ne suis pas Yéménite et que je n'ai jamais visité ce pays mais je sais que la maladie de la communauté musulmane est la même partout. (...) Il n'y a pas de différence entre ici, la Syrie, l'Algérie, la Tunisie, la Libye et le Maroc, tous sont éloignés de la méthode salafie. Al-islâh n'est pas bâti sur le Livre, la Tradition ou la méthode salafie. (...) il ne peut donc être considéré comme islamique car il ne s'appuie pas sur la loi islamique mais sur le pacte national yéménite. »

Le salafisme initié par shaykh Muqbil se caractérise également par un certain nombre de comportements mineurs spécifiques (salutations, remerciements, habillement etc.) et de refus caractérisés : les assurances, la

¹¹ Cassettes audio de shaykh Muqbil, « *Hadhihi al-surûriyya faihdharuhâ* (Ceci est le surûrisme alors faites-y attention) », enregistrée en 1995.

musique y compris les *nashîd* (psalmodies religieuses), la télévision, les photographies et toutes représentations humaines sont considérés comme interdits (*lâ yajûz*) ou même illicites (*harâm*). De même, toute médiation entre Dieu et les croyants, telle que pratiquée par les soufis, présents surtout dans le Hadramaout, à Aden et dans la Tihama est proscrite. Considérant la place centrale qu'occupe le qat¹² dans la société yéménite, son rejet est un trait saillant de l'appartenance salafie. Shaykh Muqbil considère comme « une grande calamité » et assimile ceux qui en consomment à des « vaches¹³ ». De fait, le refus du qat favorise l'exclusion (souvent volontaire) des salafis de la principale forme de socialisation qui a aujourd'hui cours au Yémen. Cette forme d'auto-exclusion à travers le rejet du qat et la stigmatisation de ceux qui en consomment incarne une volonté d'échapper à une société corrompue (*mufsid*). De ce fait, la ville est souvent décrite comme le lieu de toutes les débauches et les instituts salafis sont fréquemment installés hors des centres urbains.

La focalisation sur le culte (*'ibâda*) et la volonté de s'extraire des différentes mondanités favorisent théoriquement la décontextualisation du salafisme, sa transnationalisation et son apolitisme. En effet, ces caractéristiques induisent une volonté de dépasser les Etats en tant qu'expressions de nations et de territoires limités. Si les décisions du gouvernement doivent être respectées afin de préserver l'unité des croyants, l'Etat reste largement ignoré. Ainsi les salafis réprouvent les taxes et droits de douanes. Au cours d'une conférence intitulée « *Les conséquences de l'oppression ('awâqib al-dhulm)* » Muhammad al-Imâm assimile les taxes à « une oppression de notre époque » et considère que l'impôt religieux, la *zakât*, devrait suffire au fonctionnement de l'Etat. Dans ce contexte, les salafis ne semblent rien attendre de la part de ce dernier si ce n'est qu'il les laisse libres de poursuivre leurs activités. Les expulsions d'étudiants étrangers décidées par le gouvernement yéménite, notamment après le 11 septembre 2001, donnent ainsi lieu à des protestations de la part des leaders salafis qui rappellent leur caractère inoffensif pour le gouvernement tant que celui-ci les laisse vaquer à leurs occupations. Au cours d'une conférence enregistrée en 1995 shaykh Muqbil affirme : « Si on me bayonne, il y aura des réactions forte comme cela s'est passé avec al-Mis'ari l'insolent (*saffih*) qui offense l'Arabie Saoudite, l'Etat et le cheikh bin Bâz. C'est pour cela que je conseille au gouvernement et particulier à vous 'Alî 'Abd Allâh Sâlih de ne pas le faire. Vous qui étiez courageux quand de l'extérieur on vous a accusé d'abriter des terroristes et avez répondu « Non, nous n'avons que des oulémas qui enseignent le Livre et la Tradition. » (...) Mes frères, je vous dis, si le gouvernement était intelligent, il nous laisserait tranquille¹⁴. » Plus clairement

¹² Le qat est un léger narcotique mastiqué quotidiennement et collectivement l'après midi par une large proportion de la population yéménite. La diffusion du qat, consommé frais, sur l'ensemble du territoire grâce au développement des infrastructures routières en fait aujourd'hui un élément important de l'identité nationale yéménite.

¹³ Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'î, *Ijâba al-ssâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* (Réponse à ceux qui demandent au sujet des thèmes importants), Sanaa : Maktaba San'â' al-athariyya, 2004, p. 297

¹⁴ Casette audio de shaykh Muqbil, « *Hadhihi al sururiyya* », Op. Cit.

encore, son interprétation de « l'affaire du sanctuaire », c'est-à-dire du soulèvement de Juhaymân al-'Utaybî et de ses compagnons en novembre 1979, exprime sa conscience des effets néfastes de la répression. Entretenant un rapport ambigu au sujet de cet événement, il explique à propos de Juhaymân : « c'est un étudiant que je connais et qui a étudié chez nous mais il n'était pas l'un des meilleurs et n'avait qu'une compréhension limitée. » et se refuse à le condamner clairement. En dernière instance, pour le leader salafî yéménite, c'est bien le gouvernement saoudien qui est responsable car c'est parce que Juhaymân est pourchassé et réprimé qu'il commence à écrire ses lettres et est encouragé dans sa radicalisation¹⁵. Ce faisant, shaykh Muqbil se dédouane et entend démontrer qu'il est préférable pour les gouvernements de ne pas entrer dans la spirale de la répression.

De ce rapport à l'Etat découle un certain dédain à l'égard du pouvoir politique dans la mesure où celui-ci ne peut agir que sur les mondanités et se révèle souvent inefficace. Shaykh Muqbil explique ainsi « La victoire de l'islam aujourd'hui se fait dans les mosquées¹⁶. » Plus loin, il remarque que l'Amérique et la Russie ont davantage peur de « ceux qui sont engagés dans leur religion, des hommes de la *sahwa* islamique » que « des leaders (*zu'ama*) et des rois (...) Ils n'ont pas peur de nos tanks, de nos avions et de notre défense. Ils ont peur de l'islam et de ceux qui sont engagés dans l'islam¹⁷. » Justifiant sa prétention à l'universel et à l'apolitisme, il s'adresse à ses disciples, les *ahl al-sunna*, et déclare : « Votre doctrine est claire, les responsables politiques savent que vous ne voulez pas des postes (*karasî*) et n'accordez pas d'importance aux mondanités, que vous ne préconisez pas la révolte (*khurûj*) contre eux car votre doctrine ne vous invite pas à désobéir au gouvernant musulman. Ainsi, je paye les droits de douane de ma voiture alors même que je pense que ces taxes sont illicites (*harâm*) mais la fixation de ces droits et de la responsabilité de l'Etat, pas de la mienne¹⁸. »

Par soucis d'échapper aux mondanités qui divisent les musulmans mais aussi d'appliquer pleinement l'idée d'égalité entre ces derniers, le salafisme yéménite se caractérise par un rejet du tribalisme et de la prééminence des *sâda* (descendants du Prophète Muhammad), élite religieuse qui a dominé le pays jusqu'à la révolution de 1962. Si la réfutation de la prétention des *sâda* au pouvoir est partagée par l'idéologie des révolutionnaires qui fonde l'Etat moderne, tel n'est pas le cas du tribalisme qui joue encore un grand rôle dans les structures étatiques. Dans certaines régions, en particulier dans le Hadramaout, la chute du socialisme en 1990 puis en 1994 a favorisé un retour des descendants du Prophète. Ces éléments démontrent la volonté de l'idéologie salafie, telle que fondée par shaykh Muqbil, de dépasser les nombreuses contingences et spécificités qui caractérisent la société yéménite et donc de s'inscrire dans un espace décontextualisé. Dans ce cadre, il est légitime de s'interroger sur le succès d'une telle entreprise de

¹⁵ Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'î, *Ijâba al-ssâ'îl*, Op. Cit., p. 398

¹⁶ Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'î, *Ijâba al-ssâ'îl*, Op. Cit., p. 223

¹⁷ Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'î, *Ijâba al-ssâ'îl*, Op. Cit., p. 225

¹⁸ Cassettes audio de shaykh Muqbil, « *al-madhhâb al-zaydî* (l'école zaydite) », sans date

rupture : le salafisme yéménite parvient-il en pratique à s'extraire des mondanités ?

II / : Contextualisations et instrumentalisations comme marques de l'échec de l'apolitisme

Une analyse fine du rapport au politique du salafisme yéménite ne saurait se limiter à une simple reprise des prêches et publications des principales figures de ce courant. Il convient ainsi de s'intéresser aux pratiques sociales des acteurs salafis et à leur inscription dans le contexte yéménite. Sans pour autant chercher à « débusquer » un quelconque double discours, nous entendons confronter principes apolitiques et pratiques d'acteurs. Par ce biais, l'idée d'un salafisme importé d'Arabie Saoudite, débarrassé des spécificités locales et déconnecté des réalités yéménites car universel et atemporel, se voit grandement nuancée. En effet, le salafisme est marqué par un phénomène d'adaptation souple qui correspond à un processus de « yéménisation ».

Caractère structurant du refus de la *hizbiyya*

L'échec de l'apolitisme du courant salafi yéménite emmené par shaykh Muqbil réside paradoxalement dans l'affirmation de son rejet de toute participation politique. En effet, ce rejet constitue en tant que tel une entrée en politique. L'apolitisme affiché apparaît alors d'une part comme le résultat du contexte yéménite républicain et d'autre part son énonciation fait justement jouer aux acteurs salafis un rôle important au sein du champ politique. L'expression de l'ambition apolitique des salafis découle alors directement de leur inscription dans le contexte yéménite. En conséquence, par le biais d'adaptations, d'évolutions internes et d'instrumentalisations, le salafisme se trouve intégré dans le jeu politique malgré (ou plutôt à cause de) son apolitisme de principe.

Plus que dans d'autres contextes nationaux, la dénonciation de la participation politique occupe une grande place dans la rhétorique des salafis yéménites. De nombreuses publications dénoncent ainsi l'innovation (*bid'a*) du travail partisan, appelé *hizbiyya*, ainsi que la démocratie et les élections. Pour Muhammad al-Imâm¹⁹, la *hizbiyya* est « illicite », elle incarne « une maladie », « l'une des plus grandes calamités » et « ses effets sont parmi les plus horribles que les musulmans peuvent trouver parmi eux. ». Les élections quant à elles « déchirent le pays et les croyants ». Dans un prêche de 1996 explicitement intitulé « L'illicéité des élections (*hurma al-intikhâbât*) », shaykh Muqbil déclare : « Pourquoi interdisons nous les élections ? Nous les interdisons car elles donnent au mécréant yéménite les mêmes droits qu'au musulman. » La démocratie est par principe récusée dans la mesure où elle

¹⁹ Voir par exemple son prêche enregistré « khatir al-tahazzub (le danger du partisme) », sans date ou son pamphlet *Tanwîr al-dhulumât bi-kashf mafâsid wa shubuhât al-intikhâbât* (Eclairage des ténèbres à travers la révélation des ravages et des incertitudes des élections), sans lieu, sans date, 252 p.

« implique que le pouvoir est à la majorité et non à Dieu. » Enfin, `Abd al-`Azîz al-Bur²⁰ qui dirige le centre salafi de Mafrâq Hubaysh près de la ville d'Ibb, voit dans les élections, « une perte de temps et d'argent qui pourrait être mis à profit pour diffuser le message des *ahl al-sunna*. »

La focalisation autour du refus de la participation politique apparaît comme directement liée à l'inscription des salafis yéménites dans leur contexte. Ce tropisme apolitique et anti-*hizbiyya* peut dans une certaine limite apparaître comme lié au fait que le concept de *hizb* (parti) possède une connotation négative dans l'ensemble de la société yéménite. C'est notamment pour cette raison que les deux principales formations politiques, le Rassemblement yéménite pour la réforme (*al-tajamu' al-yamanî lil-islâh* ou *al-islâh*) et le Congrès populaire général (*al-mu'tammar al-sha'abî al-'âm*), ne se désignent pas en tant que partis. Plus encore, la focalisation sur cette question de la *hizbiyya* résulte du contexte républicain et du processus de démocratisation amorcé dès la fin des années 1980 au Yémen du nord et accéléré au moment de l'unification en 1990. Le développement du salafisme s'est donc produit en parallèle avec l'organisation des premières élections et l'apparition du multipartisme. Les difficultés liées à la période que François Burgat désigne par la formule de « pluralisme armé²¹ », c'est à dire la phase transitoire de partage du pouvoir entre élites du nord et socialistes du sud entre 1990 et 1994, ont sans doute marqué les perceptions des acteurs salafis. Cette période marquée par la rivalité entre les élites, les assassinats politiques, les coups bas et une intense activité partisane débouchera sur la guerre de l'été 1994. Par conséquent, ce contexte n'est sans doute pas étranger au fait que la question de la participation politique occupe une telle place dans la rhétorique des salafis yéménites. Ainsi, c'est parce que les salafis évoluent dans un système politique qui tente de construire sa légitimité sur des élections, que le rejet de la *hizbiyya* devient structurant. Dans le contexte saoudien, l'absence d'élections (jusqu'en 2004) et de repoussoir socialiste, baathiste ou nassérien liés à l'interdiction des partis politiques favorisent une certaine dépolitisation de la société et, dans une certaine mesure, relèguent au second plan la question de la participation politique, des élections et des partis.

L'opposant islamiste saoudien Sa`ad al-Faqîh consacre dans l'ouvrage collectif *La crise de la démocratie dans les pays arabes* (*Azma al-dîmûqrâtiyya fî al-buldân al-'arabiyya*) une contribution sur le thème des rapports entre salafisme et démocratie²². En détaillant les objections à l'encontre du système démocratique, il rappelle que ce rejet, avec quelques nuances, traverse l'ensemble des composantes du champ salafi, qui pour al-Faqîh sont au nombre de sept. Les courants identifiés par cet auteur, sur la

²⁰ Cassette audio, `Abd al-`Azîz al-Bur`î, « tahdhîr min al-fitan (mise en garde contre les dissensions) », sans date

²¹ François Burgat, « Les élections présidentielles de septembre 1999 au Yémen : du « pluralisme armé » au retour à la « norme arabe » », *Maghreb Machrek*, n°168, 2000, p. 67 - 75

²² Sa`d al-Faqîh, « *I'tiradhât al-salaḥiyyin 'alâ al-dîmûqrâtiyya* (Les objections des salafis à la démocratie) » in `Alî AL-KUWARI (dir.), *Azma al-dîmûqrâtiyya fî al-buldân al-'arabiyya* (La crise de la démocratie dans les pays arabes), Beyrouth : Dâr al-Sâqî, 2004, p. 67 - 93

base de leur rapport à la démocratie, à la participation politique et à l'Etat, vont du courant de la *jâmiyya* incarné notamment par Rabî` al-Madkhalî, au salafisme cheikhiste incarné par bin Bâz et shaykh Muqbil en passant par le salafisme surûrî et le salafisme d'action jihadiste (qu'il distingue de la pensée jihadiste). La classification d'al-Faqîh se révèle toutefois peu pertinente en ce qui concerne le Yémen. En effet, si shaykh Muqbil et ses partisans, en dépit leur proximité avec Rabî` al-Madkhalî, sont assimilés par l'auteur au salafisme cheikhiste, ils se distinguent simultanément de ces deux courants, essentiellement présents en Arabie Saoudite, par une plus grande indépendance vis-à-vis du pouvoir politique. Cette indépendance, qui semble de prime abord contradictoire avec certains principes énoncés ailleurs, apparaît précisément comme le résultat de l'inscription du salafisme yéménite dans son contexte. Contrairement au cas saoudien qui a longtemps offert la dissidence politique comme unique alternative à la loyauté au pouvoir monarchique, le champ politique yéménite, parce qu'il permet une certaine liberté d'expression autorise davantage de nuances. Sans pour autant rompre avec le gouvernement ou être des opposants acharnés au pouvoir d'`Alî `Abd Allâh Sâlih, ni même éveiller les critiques des oulémas saoudiens, les salafis yéménites de la tendance muqbilienne font usage de cette liberté. Ainsi, le principe de respect des décisions du *walî al-amr* (gouvernant) se révèle être à géométrie variable. Par exemple Muhammad al-Imâm dans un enregistrement consacré à la démocratie critique ouvertement les fondements du régime politique yéménite : « J'ai lu la constitution démocratique (du Yémen) et elle n'est pas islamique. L'article 4 après révision affirme que la souveraineté appartient au peuple. (...) Nous disons que Dieu est propriétaire de la souveraineté, de notre vie, de nos actions et de notre économie. Rien de ceci n'est dans la constitution. (...) Je considère que la constitution du Yémen est une constitution impie (*kufri*), je le déclare et le revendiquerai jusqu'à ma mort²³. »

Si comme le démontre Sa`ad al-Faqîh, la question de la *hizbiyya* est importante dans d'autres contextes nationaux, elle se révèle réellement structurante au Yémen. C'est sur cette question que se fonde l'essentiel du désaccord entre salafis et Frères musulmans (*ikhwân al-muslimîn*), surnommés Frères ruinés (*ikhwân al-muflisîn*). C'est par ailleurs essentiellement autour de l'interdiction de fonder des associations et de participer aux élections que se polarise le champ salafi yéménite et qu'ont eu lieu différents débats vigoureux qui ont débouché sur plusieurs scissions internes. En 1991, la création de l'association *al-hikma* par d'anciens étudiants de shaykh Muqbil dont `Aqîl al-Maqtarî, Muhammad al-Mahdî et `Abd al-Majîd al-Raymî, s'inscrit dans le cadre de l'entrée en dissidence du courant surûrî en Arabie Saoudite. L'association *al-Hikma*, dont le nom fait explicitement référence à un *hadith* du Prophète qui affirme « la foi est yéménite et la sagesse est yéménite (*al-imân yamân wa al-hikma yamâniyya*)», légitime l'institutionnalisation du courant salafi, tente de faire le pont entre certains Frères musulmans tels `Abd al-Majîd al-Zindânî et certaines références du

²³ Casette audio, Muhammad al-Imâm, « al-Dimuqrâtiyya (la démocratie) », sans date

salafisme cheikhiste, et va même jusqu'à présenter en 1997 des candidats aux élections législatives. En 2002, suite à la mort de shaykh Muqbil, la mise à l'écart d'Abû al-Hasan al-Maribî, l'un de ses héritiers désignés, accusé d'avoir fondé une association, entraîne une deuxième *fitna* (dissension) qui structure le champ salafi en pôles concurrents. La lutte entre les différents héritiers désignés par shaykh Muqbil dans son testament entraîne un raidissement des positions à l'égard de la question du droit de créer des associations. Abû al-Hasan, fondateur de l'association *al-birr wa al-tawqâ* dont la création à la fin des années 1990 n'avait pourtant pas soulevé de réprobation particulière de la part de shaykh Muqbil, s'attire les foudres de ses anciens compagnons, en particulier de Yahyâ al-Hajûrî qui dirige le centre *dâr al-hadîth* à Dammâj depuis la disparition de Muqbil. Débute alors un vif échange qui se traduit par la diffusion à travers le pays de dizaines de tracts, de pamphlets et de cassettes audio. Chaque partie (ou « parti » ?) essaye de prouver son bon droit en faisant référence à shaykh Muqbil. Les opposants à Abû al-Hasan se réfèrent également à des oulémas saoudiens, en particulier Rabî` al-Madkhalî qui s'investit personnellement dans le débat en publiant différents fascicules stigmatisant la *fitna* d'Abû al-Hasan et insistant sur ses rapports avec la pensée « takfiriste » fondée par Sayyid Qutb²⁴. Cette controverse prend alors l'allure d'un véritable débat politique qui confronte des visions opposées ainsi que des projets et egos concurrents.

L'ensemble de ces scissions s'inscrit dans une évolution plus large présente à l'échelle du monde musulman, toutefois, elle démontre également les limites de l'apolitisme dans le contexte républicain yéménite et le rapprochement de certains courants salafis avec la doctrine des Frères musulmans. Par ce biais, elle illustre le dépassement des deux catégories idéales-typiques présentées dans l'introduction et l'importance de leurs recoupements. Par ailleurs, derrière le débat sur la *hizbiyya* se joue dans une certaine mesure la question de la prise d'indépendance face au modèle saoudien et à ses références. Si Shaykh Muqbil peut dans ses textes se montrer critique à l'égard de certaines fatwas²⁵ énoncées par des grands oulémas saoudiens, son approche décontextualisée n'implique pas que celles-ci, à cause de leur origine étrangère, soient perçues comme inadaptées au Yémen. Pour Abû al-Hasan en revanche les décès de Bin Bâz, al-Albânî, al-'Uthaymîn et Muqbil ont entraîné une crise qui a laissé les musulmans sans référence. Dans ce nouveau contexte, Abû al-Hasan refuse d'adopter comme source Rabî` al-Madkhalî et considère que plus aucun ouléma n'a la compétence de transcender les contextes nationaux. Caricaturant une telle approche, un salafi du Hadramaout, gérant d'une librairie, déclarait : « Pour

²⁴ Voir par exemple, Rabî` bin Hâdî al-Madhkalî, *Intiqâd 'aqdî wa minhajî likitâb « al-sirâj al-wahâj fî bayân al-minhâj »* (Désapprobation contractuelle et méthodologique du livre « La lumière flamboyante de la déclaration de méthode »), Sanaa : Dâr al-athâr, 2002, 48 p.

²⁵ Voir par exemple dans le recueil de fatwas de shaykh Muqbil, *Tuhfa al-mujîb 'ala as'ila al-hâdhar wa al-gharîb* (La perle de celui qui répond aux questions du présent et de l'absent) », Sanaa: Dâr al-athâr, 2005, p. 313 - 316

Abû al-Hasan, le Yémen n'a aucun ouléma, pas même l'Arabie Saoudite ! Il va chercher ses références je ne sais où, peut-être en Chine²⁶ ! »

Fonctionnalité de l'apolitisme et instrumentalisations

L'apolitisme revendiqué par les salafis est également politique du fait de son caractère fonctionnel. En effet, le rejet de toute participation à la sphère politique se révèle fonctionnel dans la mesure où il permet d'échapper aux responsabilités qu'impliquent l'exercice du pouvoir, y compris au niveau local. Par conséquent, en se retirant, au moins formellement du champ politique, les salafis n'utilisent pas leur capacité mobilisatrice. A cet égard, Bertrand Badie écrit : « La prolifération des acteurs non étatiques nuit-elle à la prétention monopolistique des Etats sans susciter pour autant des lieux nouveaux de production d'autorité : travaillant à cultiver leur autonomie et à la renforcer, les nouveaux acteurs veillent de toute évidence à ne pas tomber dans le piège de l'exercice du pouvoir. Cherchant à se doter d'une clientèle, ils se complaisent dans les rôles les plus divers sans viser pour autant à reconstituer à leur profit un rôle de puissance. (...) Qu'ils choisissent une stratégie de tribun, de témoin ou d'investigateur, ils évitent soigneusement de renouer avec une conception de l'action publique qui leur assignerait des obligations gouvernementales ou diplomatiques susceptibles d'éroder leur propre performance²⁷. » Cette description de l'attitude de certains acteurs non étatiques éclaire l'insistance des salafis yéménites à se déclarer inintéressés par le pouvoir et les postes (*kursî*).

Dans son étude sur le salafisme en Jordanie, Quintan Wiktorowicz voit dans l'apolitisme et le refus de l'institutionnalisation, une stratégie oppositionnelle qui permet d'échapper au contrôle de l'Etat. Il explique ainsi qu'en Jordanie, le refus des salafis de s'organiser politiquement et le fait qu'ils déclarent illicites les organisations politiques sont le résultat de l'expérience de répression acquise en Syrie sous le pouvoir baathiste. De manière explicite, Wiktorowicz écrit : « Les conditions de la participation dans des organisations formelles et à des stratégies de contrôle de l'Etat imposent certaines concessions aux mouvements sociaux qui doivent alors limiter leurs objectifs. L'impératif idéologique qui guide le mouvement salafi est tel qu'il est difficile pour les salafis d'abandonner le caractère dogmatique de leurs croyances au profit d'un pragmatisme. Ils considèrent qu'agir dans le cadre d'une organisation formelle revient à abdiquer en faveur du contrôle de l'Etat et à trahir leur intégrité religieuse. (...) Les évaluations par les salafis de l'efficacité tactique des organisations formelles les ont amenés à s'appuyer sur des réseaux informels (...) Cette structure en réseaux offre aux salafis les ressources institutionnelles qui les rendent plus difficiles à réprimer du fait de

²⁶ Entretien de l'auteur à Sayûn, avril 2005

²⁷ Bertrand Badie, *L'impuissance de la puissance*, Paris : Fayard, p. 192-193

leur fluidité et de leur caractère informel²⁸. » Cette idée ne rend que partiellement compte de la centralité du refus de la *hizbiyya* et néglige sa légitimation religieuse. En effet, ce n'est pas la répression, quasiment absente au Yémen, qui est à la source la revendication d'apolitisme et le rejet de l'institutionnalisation mais bien certains principes idéologiques. L'étude de cas yéménite démontre d'une part que la place que le refus de la *hizbiyya* va prendre et son caractère structurant ou non vont alors dépendre du contexte dans lequel ils évoluent ; d'autre part, il illustre l'échec de l'apolitisme et de la décontextualisation.

Par ailleurs, l'explication fournie par Wiktorowicz ne nous permet pas de comprendre l'instrumentalisation des salafis par les gouvernements. En effet, dans le cas yéménite, la revendication de leur apolitisme et leur refus de s'organiser formellement n'empêchent pas les manipulations de la part de l'Etat. Ainsi les salafis yéménites en viennent-ils à jouer un rôle politique dans la mesure où ils sont instrumentalisés par le pouvoir en place, essentiellement afin de saper la capacité mobilisatrice de l'opposition islamiste emmenée par les Frères musulmans. Au niveau local, l'abstention électorale des salafis, motivée religieusement, favorise largement les candidats du parti au pouvoir au dépend des candidats d'al-*islah*. Une telle fonction du salafisme apparaissait par exemple au cours des élections étudiantes organisées au printemps 2002 dans une petite faculté d'éducation de la région du Yâfi' (situé à environ 150 km au nord-est d'Aden) où les salafis représentaient environ un tiers des étudiants. Il y avait alors une forte corrélation entre l'élection de représentants membres du Congrès Populaire Général et la présence de salafis, repérable du fait de la tenue vestimentaire de ces derniers et constatée au cours d'entretiens, dans certaines sections, en particulier la section « islamique ». En revanche, la section « sciences sociales » voyait la victoire des candidats étiquetés al-*islah*. Dans ce cadre, le pouvoir d'Alî `Abd Allâh Sâlih peut avoir intérêt à favoriser un certain salafisme perçu comme apolitique. C'est ainsi que l'institut *dâr al-hadîth* fondé par shaykh Muqbil bénéficie d'une forme d'indifférence complice de la part du gouvernement au cours des années 1980 et 1990 en vue de faire contrepoids aux mouvements zaydites présents dans la région de Sa`da. Les zaydites, sans être ouvertement considérés comme impies sont directement assimilés aux *rawafidh* (de *rafadha*, refuser), nom employé pour désigner les chiites duodécimains. Répondant à ceux qui affirment que le zaydisme est une école chiite très proche du sunnisme, shaykh Muqbil déclare « entre le zaydisme et le chaféisme, il existe la même différence qu'entre la terre et le ciel²⁹. » Parallèlement, le pouvoir joue un temps un double jeu en instrumentalisant et soutenant, la « Jeunesse croyante », scission du parti zaydite conservateur al-*haqq*, afin de lutter contre la « wahhabisation » de la société que sont supposés incarner les salafis. Au cours de l'été 2004, puis du printemps 2005, c'est contre ce groupe de la « Jeunesse croyante » emmené un temps par Husayn Badr al-Dîn al-Hûthî puis par le père de celui-ci, que

²⁸ Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany: State University of New York, 2001, p. 132-133

²⁹ Muqbil bin Hâdi al-Wâdi'î, *Ijâba al-ssâ'il*, Op. Cit., p. 438

l'armée yéménite se retourne. La campagne militaire contre les « partisans d'al-Hûthî » fait plusieurs milliers de morts parmi les combattants, les militaires et les civils et entraîne le bombardement de nombreux villages autour de Sa'da. Au sud, l'apolitisme salafi est instrumentalisé au moment de l'unification afin de lutter contre les socialistes mais aussi contre certains courants soufis du Hadramaout et d'Aden qui en 1994 prennent parti pour les sécessionnistes.

Aujourd'hui, les salafis yéménites héritiers de shaykh Muqbil sont en quête de respectabilité et, avec un certain succès, jouent largement la carte du pouvoir et du légalisme. François Burgat et Mohammed Sbitli écrivent à propos du cas yéménite : « La collaboration du régime avec les salafis a été une constante. Au début des années 2000, alors que les rivalités s'aiguisent entre le régime et le parti al-islâh des Frères musulmans, c'est elle qui semble en fait être plus que jamais à l'ordre du jour³⁰. » Dans le contexte post-11 septembre, la volonté affichée par le gouvernement yéménite de contrôler les instituts religieux privés se focalise sur les instituts zaydites davantage que ceux du courant salafi. Au printemps 2005, la presse officielle affirme, avec une grande exagération, avoir fermé plusieurs « milliers » de centres sans que les instituts salafis soient inquiétés. Les grandes figures du salafisme cessent alors toute critique à l'encontre du pouvoir. Muhammad al-Imâm, qui quelques années plus tôt déclarait la constitution yéménite impie, offre en janvier 2006 une *fatwa* au gouvernement légitimant une campagne de traitement anti-polio. Dans une cassette intitulée *Vers le jihad... mais ! (hay 'alâ al-jihâd... lâkin)* et enregistrée en avril 2003, il affirme qu'un Yéménite ne peut partir combattre en Iraq qu'à la condition où son gouvernement déclare explicitement le *jihâd*, ce qu'il n'a pas fait et ne fera sans doute pas étant donné ses engagements dans le cadre de la « lutte contre le terrorisme » et sa quête de respectabilité internationale. Cette position légaliste défendue par les héritiers de shaykh Muqbil, revient à illégitimer un combat que la majeure partie du champ politique yéménite assimile pourtant à une résistance juste et nécessaire.

Nationalisme et individualisation :

Outre dans les effets de la focalisation sur la *hizbiyya*, l'illusion apolitique du salafisme au Yémen réside dans un processus d'adaptation ou d'endogénéisation et dans la souplesse des pratiques individuelles. Par conséquent, les principes apolitiques et la volonté de s'extraire des différentes mondanités, contingences ou spécificités locales ne résistent pas à une certaine « yéménisation » et à l'individualisation des pratiques.

L'implantation du salafisme dans le contexte yéménite entraîne de fait un certain nombre de concessions. L'idéal-type apolitique se trouve par exemple bousculé par ce qui apparaît bel et bien comme une forme de nationalisme se fondant essentiellement sur une ancienne rivalité saoudo-yéménite et le mauvais souvenir laissé par la présence militaire égyptienne de

³⁰ François Burgat, Mohammed Sbitli, « Les salafis au Yémen... », Op. Cit., p. 142

1962 à 1967. La fierté d'être Yéménite se manifeste notamment par la répétition des différents hadiths mentionnant la « sagesse » des Yéménites ou encore du fait que ce peuple s'est converti collectivement à l'islam en un jour. De manière plus significative encore, répondant à la question d'un journaliste allemand, qu'il accusera ensuite d'être un espion, shaykh Muqbil déclare : « Sur la terre des deux sanctuaires et dans le Najd (ie c'est-à-dire en Arabie Saoudite) on trouve des gens pieux et impliqués dans le Bien et la *da'wa* (propagation de la religion) (...) mais le mouvement islamique au Yémen n'a pas d'équivalent » (tuhfa p. 219) Au moment de la guerre de 1994, il diffusera même une série d'enregistrements mettant en garde les dirigeants saoudiens coupables d'ingérences et d'intrusions dans le territoire yéménite et, via leur soutien aux socialistes sécessionnistes, de favoriser la discorde au Yémen. Il se montre alors particulièrement critique à l'égard de la monarchie saoudienne, il insulte le roi Fahd et traite son entourage d'hypocrites. L'expulsion des travailleurs yéménites en 1990 fait écho à celle subie par shaykh Muqbil en 1979. Par ce biais, il flatte un certain « anti-saoudisme » populaire et s'inscrit pleinement dans le contexte national. De même, dans le cadre de la controverse entre les héritiers de Muqbil et les partisans d'Abû al-Hasan, les premiers faisaient fréquemment usage de l'origine égyptienne de ce dernier qui n'a obtenu la nationalité yéménite qu'en 1996 pour le discréditer.

Les égards portés à la tribu de shaykh Muqbil, al-Wâda'a, tranchent également avec les critiques faites au système tribal et renforce cette illusion apolitique. Force est de constater que les salafis se sont intégrés dans ce système et ont pu en tirer profit, en le critiquant seulement de manière abstraite et en termes généraux. Ainsi dans son autobiographie shaykh Muqbil remercie vivement sa tribu, notamment pour lui avoir offert quinze voitures et de l'avoir protégé des attaques menées par les zaydites de Sa'da, et livre une liste complète des membres d'al-Wada'a ayant fréquenté le centre de Dammâj. Dans une conférence enregistrée dans le contexte de la guerre de 1994 dans laquelle il critique sévèrement la position du gouvernement saoudien, il affirme : « Le tribalisme, mes frères, est un barrage posé devant les ennemis de l'islam³¹. »

Le processus d'endogénéisation du salafisme passe aussi par la valorisation et l'appropriation de certaines références religieuses locales. Citant `Aqîl al-Maqtarî, figure de l'association *al-hikma* et ancien étudiant à Dammâj, Bernard Haykel rappelle que la filiation établie entre le salafisme de Muqbil et le réformisme de Muhammad al-Shawkânî, juge du XVIIIe siècle au service d'imams zaydites ayant favorisé un certain processus de « sunnisation » du zaydisme, répond à une stratégie de « yéménisation »³². Al-Shawkânî apparaît comme un théologien endogène qui traverse les différentes appartenances sectaires. Alors que peu d'oulémas trouvent grâce aux yeux de shaykh Muqbil, Shawkânî n'est critiqué que sur un point mineur : l'autorisation dans certaines conditions de la masturbation masculine. Par

³¹ Casette audio shaykh Muqbil, « *Nasihati lil-shabâb al-sa'ûdî* (Mon conseil à la jeunesse saoudienne) », sans date

³² Bernard Haykel, « The Salafis in Yemen at the crossroads », Op. Cit.

conséquent, ses ouvrages sont enseignés dans le centre *dâr al-hâdîth*. La lutte pour l'endogénéité s'inscrit dans une rivalité plus large autour de la question de l'authenticité des différents groupes sociaux et religieux. La quête de « yéménisation » du salafisme renvoie à la rivalité entre les hommes de tribu, descendants de Qahtân, ancêtre mythique des Arabes du sud et les descendants du Prophète Muhammad, catégorie à laquelle appartenaient les imams du Yémen, dont l'origine mythique remonte à `Adnân, ancêtre des Arabes du nord.

Par ailleurs, notre étude nous permet d'appréhender les faiblesses d'une analyse s'appuyant uniquement sur une prétendue idéologie salafie perçue comme monolithique et figée. En effet, l'adaptation au contexte yéménite se fait également au niveau individuel. Les discours des grandes figures du champ salafi ne s'incarnent pas systématiquement en pratiques et ils ne reflètent pas toujours la pluralité et la souplesse des interprétations produites par les militants. La multiplication de l'offre religieuse à travers les nombreuses mosquées, les chaînes télévisées spécialisées telles *al-Majd*, *lqrâ* ou *al-Manâr*, les réseaux de distribution d'enregistrements sonores d'oulémas, l'internet ou « l'importation » d'idéologies fonde un marché politico-religieux. 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. Paradoxalement, cette individualisation, qui favorise la diffusion du salafisme muqbilien, conduit à un dépassement de cette même forme de salafisme. En effet, l'individualisation et la marchandisation vont de paire avec la notion de carrière. Chaque individu forge donc son propre rapport à la religion et à la politique et le fait sans cesse évoluer en intégrant de sources qui peuvent paraître contradictoires et en s'adaptant à ses propres contraintes personnelles. La pratique salafie au niveau individuel ne se limite donc pas aux injonctions, recommandations et interdictions formulées dans les prêches, ouvrages et recueils des grandes figures du salafisme. Pour un professeur en études islamiques originaire du Yâfi`, le fait de prendre sa carte électorale afin d'éventuellement voter aux élections législatives si « un bon candidat se présente. Peu importe qu'il soit d'*al-islâh*, du Congrès (le parti au pouvoir fondé en 1982 par `Alî `Abd Allâh Sâlih), socialiste ou indépendant, l'important est qu'il soit honnête³³ », ne semble pas contradictoire avec son adhésion au courant de Muqbil, sa critique virulente de la *hizbiyya*, des élections et de la *fitna* d'Abû al-Hasan. Un autre jeune salafi, travaillant loin de sa famille, trompe son ennui en regardant la télévision, pourtant interdite par les canons du salafisme, « mais seulement les matchs de football et certains films d'action américains³⁴ ! »

Conclusion :

³³ Entretien de l'auteur à Lab'ûs, avril 2005

³⁴ Entretien de l'auteur à Lab'ûs, mai 2005

La souplesse des pratiques illustrée au cours de cette étude apparaît comme l'une des principales caractéristiques du salafisme. Les contraintes d'une démarche décontextualisée et apolitique que préconisent les textes des grandes figures du salafisme yéménite ne résistent ainsi pas aux processus d'adaptation et d'individualisation. Contraint par le système politique, par certains groupes politico-religieux qui le considèrent comme importé d'Arabie Saoudite mais également par des pratiques et ambitions individuelles, le salafisme s'adapte et s'intègre dans le champ politique. Par conséquent, nous serions tentés d'écrire à propos des salafis au Yémen : « chassez le politique, il revient au galop ! » L'étude de ce courant nous amène finalement à considérer l'importance du contexte par rapport au texte. Ce dernier n'existe qu'en rapport avec certaines pratiques infiniment plus complexes et souples que la simple lecture de manifestes salafis pourrait nous le faire croire. Malgré les apparences, par leurs ambiguïtés, retournements, accommodements, scissions et instrumentalisations, les salafis « scientifiques » ou « cheikhistes » yéménites dépassent les deux formes idéaltypiques énoncées en introduction. Celles-ci deviennent finalement des points de départ doctrinaux de carrières individuelles ou collectives variées et en évolution constante. Par ce biais, les salafis, soumis aux contingences du monde, n'en deviennent que plus banals.