



L'islam politique au Yémen ou la "Tradition" contre les traditions ?

Franck Mermier

► To cite this version:

Franck Mermier. L'islam politique au Yémen ou la "Tradition" contre les traditions?. Maghreb-Machrek, 1997. halshs-01946721

HAL Id: halshs-01946721

<https://shs.hal.science/halshs-01946721>

Submitted on 6 Dec 2018

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'islam politique au Yémen ou la "Tradition" contre les traditions ?

Depuis la proclamation de l'Unité le 22 mai 1990 et, plus encore, depuis la fin de la guerre inter-yéménite en 1994 (5 mai-7 juillet), le Yémen est engagé dans un processus d'intégration nationale qui, au-delà de ses dimensions politiques évidentes liées à l'extension du pouvoir de Sanaa et à la nouvelle donne du multipartisme, précipite ou remodèle certaines dynamiques du changement social. Dans un pays aussi morcelé que le Yémen où les identifications régionales et tribales restent fortes, il apparaît particulièrement opportun d'examiner l'influence de l'islam politique par référence à sa volonté d'imposer un modèle culturel réducteur des particularités locales alors même que sa principale tendance, le parti al-Islâh (Rassemblement Yéménite pour la Réforme), membre de la coalition au pouvoir, est dirigée par le cheikh suprême de la confédération tribale des Hâshid, Abdallah Husayn al-Ahmar, l'actuel président du Parlement. De fait, il apparaît totalement infondé d'affirmer comme le fait Olivier Roy que "le parti fondamentaliste Islah n'est que l'expression politique de la tribu des Hashed" (1) alors que ce parti rassemble des militants d'origines régionales et de tendances idéologiques très différentes allant "du rejet du parlementarisme au soutien du pluralisme constitutionnel"(2). Il serait donc tout autant incorrect de l'associer sociologiquement à l'espace des hauts-plateaux zaydites et de minimiser ainsi son emprise sur les régions chaféites.

A ce propos, la traditionnelle opposition entre chaféisme et zaydisme censée expliciter certains antagonismes contemporains du Yémen ne paraît pas entièrement fondée sauf à ne la saisir qu'en termes régionalistes plutôt que religieux et en y apportant encore beaucoup de nuances. Entre la région du Hadramaout et celle de Tihama, toutes deux sunnites, il y a aussi peu de relations, certes explicables par l'existence ancienne de frontières étatiques, et peut-être plus de différences sociales et culturelles qu'entre la région du Yâfi', sunnite et tribalisée, et les hauts-plateaux zaydites, domaine des confédérations tribales (largement symboliques) des Hâshid et Bakîl. Dans le seul domaine du dogme et de la jurisprudence, plusieurs savants religieux zaydites avaient déjà, bien avant le XIX^e siècle, entrepris de se référer aux sources du sunnisme. Muhammad Alî al-Shawkânî (décédé en 1834) qui occupa la fonction de juge suprême sous le règne de trois imams zaydites, représente l'une des figures majeures de cette tendance. De fait, son œuvre constitue, depuis

l'instauration de l'ex-République Arabe du Yémen, une source importante du droit yéménite (3). En outre, de nombreux opposants au régime de l'imamat et à sa doctrine politique, pratiquement hors la loi depuis 1962, se recrutaient largement dans l'élite intellectuelle zaydite ou refusaient même de se dire zaydites ou chaféites (4).

Il n'en reste pas moins qu'avant l'Unité, il était courant d'entendre des habitants chaféites de l'ex-Yémen du Nord se plaindre de la sous-représentation politique de leurs régions et du monopole qu'auraient conservé les zaydites sur le pouvoir. Il est vrai que, depuis l'époque de la dynastie Tahiride (1454-1538-9), aucun yéménite sunnite n'a gouverné le Yémen du Nord ou une partie de celui-ci depuis Sanaa. On pourrait même souligner au contraire que la guerre de 1994 a consacré la mainmise du pouvoir de Sanaa sur toutes les régions du pays et couronné un expansionnisme tribalo-zaydite qui remonte à l'installation du premier imamat zaydite en 898 à Saada. Si l'on examine la composition des gouvernements de l'ex-Yémen du Nord de 1968 à 1980 comme l'a fait John Peterson, l'on s'aperçoit que la proportion de zaydites par rapport aux chaféites n'a cessé d'augmenter, passant de 9 zaydites pour 8 chaféites en 1968 à 16 zaydites pour 8 chaféites en 1980 (5). Et si des Premiers ministres chaféites ont été nommés durant la même période dont l'insubmersible Abd al-Aziz Abd al-Ghânî (nommé de 1975 à 1980 puis de nouveau en 1983 et en 1994), le Président de la République est, lui, toujours resté zaydite. Dans le gouvernement issu de la coalition victorieuse contre les séparatistes d'Aden, c'est-à-dire, le CPG, l'Islâh et les unionistes du sud dont d'anciens partisans du Président sudiste Alî Nasser Mohammed, déchu en 1986, l'on constate en revanche que le poids des chaféites est prépondérant (17 sur 27). Cela reflète une volonté de représenter de manière souvent symbolique toutes les régions du pays mais ne détermine pas toujours une influence politique réelle du fait de la centralisation extrême du pouvoir dans le cercle restreint du Président et de son entourage (6). Dans les discours officiels des deux partis de la coalition le régionalisme est tabou, souvent nié et assimilé à une tendance séparatiste alors même qu'aussi bien Alî Abdallâh Sâlih et le cheikh al-Ahmar, leurs deux dirigeants, s'accordent pour reconnaître l'existence du tribalisme et à en retirer une source de fierté pour le peuple yéménite (7). Dès l'instauration de la République en 1962, la nécessité de capter les allégeances tribales pour lutter contre les forces royalistes s'est traduite par la mise en place, au sein du nouvel Etat,

d'une administration des affaires tribales dont la principale fonction est de verser des subsides aux cheikhs de tribus en échange de leur loyauté et des services rendus à la préservation du régime (8). Ce système de gouvernance s'est, depuis la fin de la guerre en 1994, propagé dans les provinces de l'ex-Yémen du Sud rétablissant et légitimant ainsi le vocabulaire et certaines formes d'organisation du tribalisme, principalement la reconnaissance des cheikhs de tribus et la résurgence des vendettas. Ainsi, un descendant du Sultan al-Fadlî, Târiq al-Fadlî, dirigeant de l'organisation du Jihâd responsable d'actes terroristes contre des personnalités du PSY et d'attentats à la bombe contre deux grands hôtels d'Aden en décembre 1992, a été nommé Cheikh suprême de la région d'Abyan après la guerre de 1994. Il en est de même pour le fils du Sultan des Awâliq al-Ulyâ, dans le Gouvernorat de Shabwa, Awad Muhammad al-Wazîr ou pour le fils du Sultan al-Abdalî. Quant au cheikh des Awâliq al-Suflâ, Muhammad Farîd al-Awlaqî, il se réinstalla dans sa région en mai 1995 et y reçut l'allégeance des tribus. Dans le même temps, on assiste dans ces régions à l'essor d'une identité de type régionaliste construite "sur les soit-disant décombres du tribalisme" (9).

Ce processus se conjugue parfois avec les efforts déployés par certains segments de la population pour s'organiser à l'échelle de la localité ou de la région afin de pallier les carences de l'Etat en terme de développement et de redistribution des ressources. La création d'associations d'entraide et de solidarité regroupant des habitants d'un même village ou d'une même région, telle que l'Association hadramie, peut être à la fois perçue comme l'expression de réactions identitaires face à la main-mise du pouvoir de Sanaa et comme une alternative pour peser sur la scène politique de la part de certaines catégories de l'élite sociale et économique exclues des cercles du pouvoir (10).

Il reste que la vision des conflits politiques et la formulation des critiques en termes régionalistes est aujourd'hui prépondérante dans l'ex-Yémen du Sud où une grande partie de la population se plaint de ne pas être traitée sur un pied d'égalité avec les citoyens du nord, régions chaféites comprises. L'accueil populaire enthousiaste réservé au dernier sultan Qu'ayti de retour au Hadramaout en septembre 1996 a semblé être un moyen d'exprimer ce ressentiment ainsi que les frustrations d'une population confrontée à l'arbitraire des forces de sécurité, souvent originaires des régions septentrionales de même que de nombreux

fonctionnaires occupant des postes de responsabilité dans l'ex-Yémen du Sud (11).

L'"islamisation" du système éducatif

Les particularités de l'islamisme politique au Yémen doivent donc être rapportées aussi bien au poids du système tribal et des différenciations régionales qu'à l'héritage politique des deux régimes d'avant l'Unité et cela, autant pour expliciter son action politique que pour saisir les modalités de mise en œuvre de son programme "d'islamisation" de la société.

En ce sens, si l'activisme social et politique de l'islam politique est tout entier tourné vers la disparition plus ou moins graduelle des différences sectaires et culturelles (12), force est de constater que ce programme évite, dans le contexte yéménite, de contrer la réalité sociale du tribalisme, notamment l'application du droit coutumier, ou, dans un autre registre, de prôner l'interdiction du *qât* (13). L'imposition de la charîa comme source unique de la Constitution après la guerre de 1994 - alors que dans la Constitution de 1991, elle en était la source principale - et la fermeture de la brasserie de bière d'Aden, à la même époque, constituent certes des éléments tangibles mais aussi largement symboliques de l'emprise de l'idéologie islamiste (14). L'alliance du courant islamiste au cheikh al-Ahmar (15), qui n'est pas que conjoncturelle même si la création du parti al-Islâh a été encouragée par l'Arabie Saoudite dont les liens avec le cheikh sont étroits, impose de préserver les fondements sociaux et économiques du système tribal actuel : la gestion autonome des affaires intra-tribales et le commerce du *qât*, source de revenus importante pour la population rurale des hauts plateaux zaydites mais aussi pour l'Etat. Dans le même temps, les efforts pour diffuser la *da'wa* ont depuis bien longtemps trouvé une traduction institutionnelle au sein même de l'Etat de l'ex-Yémen du Nord, notamment dans le secteur éducatif.

Une des singularités du mouvement islamiste dans l'ex-Yémen du Nord est d'avoir été partie prenante, de manière plus ou moins déclarée, au système de gouvernement mis en place par le régime républicain notamment à partir du coup d'Etat du 5 novembre 1967 qui signifia la fin de l'emprise égyptienne au Yémen. C'est en effet sous la présidence du *qâdî* Abd al-Rahmân al-Iryânî qui prit le pouvoir à cette date qu'un

des dirigeants des Frères musulmans yéménites, Abd al-Malik al-Tayyib, fut nommé ministre de l'Education. En 1968, fut fondée, au sein de ce ministère, "l'administration générale de l'éducation scientifique", l'adjectif de scientifique se référant aux sciences religieuses, qui administrait les "instituts scientifiques" en charge des niveaux élémentaire, primaire et secondaire, des écoles coraniques et de l'éducation islamique dans l'enseignement général. En 1974, sous la présidence d'Ibrâhîm al-Hamdî (1974-1977), fut créée "l'Organisation scientifique pédagogique" (*al-hay'at al-'ilmiyya al-tarbawiyya*), organisme indépendant du ministère de l'Education dont la fonction était de diffuser l'enseignement islamique et les préceptes religieux au sein de la population. Deux ans plus tard, cette institution revint sous le contrôle du ministère afin de brider les activités du mouvement islamiste dans ce domaine. En 1977, cependant, une "Direction des instituts scientifiques" vit le jour mais bien qu'affranchie sur les plans administratif et financier de la tutelle du ministère, elle se devait de coordonner avec celui-ci son action pédagogique. Elle conservait donc des prérogatives importantes puisque l'élaboration des méthodes éducatives, des livres scolaires et la formation des maîtres dans le domaine de l'éducation religieuse, y compris dans l'enseignement général, lui était dévolues. Il est à noter qu'un des dirigeants actuels les plus en vue du parti al-Islâh, Abd al-Majîd al-Zandânî rejoignait à la même date la Direction des instituts scientifiques après avoir été nommé, en 1975, responsable de l'Office de la guidance religieuse (*maktab al-irshâd al-dînî*) (16). Pour brider l'activisme clandestin des islamistes, le Président al-Hamdî avait préféré leur faire des concessions en les laissant agir dans le domaine de l'éducation tout en tentant par là-même de circonscrire et de contrôler leur influence en les laissant agir dans un cadre légal. Après la prise de pouvoir d'Ali Abdallah Sâlih en 1978 et après le bref intermède de la présidence d'al-Ghashmî, la montée en puissance de l'islam politique dans l'ex-Yémen du Nord, fut favorisée par l'alliance conclue entre le Président et le mouvement islamiste qui lança ses troupes, en 1980, aux côtés de l'armée gouvernementale contre la guérilla du Front National Démocratique, active dans les régions chaféites. C'est là-encore dans la sphère éducative, véritable cheval de Troie de leur activité de propagande, que des gages leur furent donnés en consécration de l'alliance politique qui avait été conclue. La même année, le président de "l'Organisation générale des instituts scientifiques", nouvelle

dénomination apparue alors, était élevé au rang de ministre et, en 1982, les objectifs de cet organisme étaient ainsi définis : " L'Organisation générale des instituts scientifiques a pour fonction de diffuser l'enseignement islamique en créant des instituts scientifiques sur tout le territoire de la république afin d'éduquer les générations en accordance avec les préceptes coraniques, de les rendre aptes à comprendre sûrement le dogme de l'islam, de former les cadres scientifiques susceptibles de répandre la conscience islamique et l'orientation religieuse dans la société, de produire des spécialistes dans les différentes sciences, dotés d'une culture islamique, pour servir la patrie dans tous les domaines..." (17). Avant l'Unité, un ancien partisan de l'imamat, le *qâdî* Yahyâ al-Fusayyil, était le Président de "l'Organisation générale des instituts scientifiques". Il s'était rendu tristement célèbre durant la guerre entre républicains et royalistes (1962-1970) en émettant une fatwâ (édit juridique) rendant licite l'incendie de Sanaa la républicaine, la mort de ses habitants impies et rendant nul le mariage de ses femmes avec ces derniers (18).

Depuis la création de la "Direction des instituts scientifiques" en 1977, le nombre de ces écoles n'a cessé d'augmenter, le développement de ce système scolaire faisant même partie des priorités du deuxième plan quinquennal de développement (1982-1986) de l'ex-Yémen du Nord tout en bénéficiant de financements saoudiens (19) :

- 1977/78, 37 instituts, 6000 élèves, 30 écoles coraniques, 5662 élèves,
- 1982/83, 515 instituts, 56 704 élèves (garçons et filles), 161 écoles coraniques, 10 662 élèves,
- 1989/90, 1140 instituts, 165 071 élèves, 656 écoles coraniques, 35 120 élèves,
- 1994/95 : 1381 instituts scientifiques (plus 129 instituts pour la formation des maîtres) avec pour l'enseignement primaire : 72 140 filles et 226 389 garçons, pour l'enseignement secondaire : 3814 filles et 24 141 garçons, pour la formation pédagogique : 3122 filles et 10 900 garçons. Nombre des élèves de l'enseignement primaire et secondaire : 326 484 (environ 13 %) sur un nombre total de scolarisés de 2 493 017 (dont 716 744 filles et 1 776 273 garçons) (20).

Ces instituts sont suspectés d'entraîner militairement les jeunes militants islamistes et de former les cadres du mouvement dont certains sont envoyés accomplir leurs études supérieures en Arabie Saoudite, notamment à l'Université Umm al-Qurâ. Leurs détracteurs accusent ces

écoles de propager le wahhabisme pour mieux stigmatiser les liens des instituts islamistes avec l'Arabie Saoudite. Leur enseignement de type néo-fondamentaliste (21) est, depuis l'Unité, relayé par des universités islamiques privées telles que la Faculté de technologie et de sciences et l'Université *al-Îmân* ("la foi") fondées en 1994, toutes deux liées au parti al-Islâh, la seconde étant même présidée par Abd al-Majîd al-Zandânî. Parmi les conditions d'entrée à cette université axée sur l'étude des sciences religieuses et destinée à former des prédicateurs ou, dans les termes de ses promoteurs, des "ulémas capables de pratiquer l'ijtihâd et l'effort de renouveau", il est demandé aux postulants de connaître par cœur cinq parties du Coran. Financée par des capitaux privés, elle dispose de quatre facultés : la Faculté de la foi, la Faculté de charîa, la Faculté des sciences humaines et sociales et la Faculté de la prédication et de l'information (22). Dans cette répartition des disciplines entre ces deux universités, on retrouve l'aspiration islamiste à la conjonction de la foi et de la science telle que l'exprime Hisham Sharabi : "Le fondamentalisme petit-bourgeois ne rejette pas pour autant en bloc tout ce qui est moderne et ce qu'il qualifie de "civilisation moderne", définie en termes neutres. Dans ce sens, il reconnaît la nécessité d'une forme particulière de modernité : celle des sciences et de la technologie. Il prend au sérieux le slogan "Science et Foi" - également manipulé pour leurs propres fins par les régimes conservateurs - et cherche à concilier les deux pratiques d'une manière adéquate" (23).

En parallèle, la part de l'éducation religieuse dans l'enseignement général a augmenté de manière significative et "en 1983, la tenue "islamique" a été imposée aux filles et à leurs enseignantes (ainsi qu'aux présentatrices de télévision), et en 1988, la prière dans les écoles a été rendue obligatoire" (24). Durant la même période, l'Université de Sanaa, fondée en 1970, passait peu à peu sous le contrôle du courant islamiste. En 1984, la matière intitulée "Culture islamique" fut rendue obligatoire pour les étudiants de toutes les facultés. D'orientation néo-fondamentaliste, l'ouvrage servant de livre de cours dénonce vigoureusement "l'invasion militaire et culturelle des croisés de l'Occident contemporain", s'en prenant notamment aux parlements occidentaux qui "discutent sans aucune pudeur ni honte de législations contraires aux règles de la morale, telles que la légalisation de la prostitution considérée comme une profession et comme une des libertés féminines, la légalisation de l'avortement ou le nudisme devenu un

phénomène ordinaire..." (25). Dans la section de l'ouvrage consacrée au dogme et au droit islamiques, on retrouve les références doctrinaires du réformisme orthodoxe et des idéologues islamistes contemporains : Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Muhammad Rashîd Ridâ. Un an plus tard, un professeur de sociologie, Hamûd al-Awdî, accusé d'être un apostat et un communiste par des islamistes, était obligé de se réfugier à Aden pour éviter une condamnation à mort. Il avait eu le tort d'écrire dans un de ses ouvrages que "les anciens Yéménites, en élevant des barrages et des terrasses, avaient réussi à dominer une nature hostile et en avaient fait leur œuvre. Selon les dires de Muhammad An'am Ghâlib, les terres agricoles du Yémen furent un don des hommes et non de la nature". Les plaignants considérèrent que l'auteur, dans ces lignes, attribuait aux actions des hommes ce qui ne devait être attribué qu'à Dieu, la création de la nature. Suite à plusieurs années d'exil, l'accusation fut levée et le professeur put retourner enseigner à l'Université après l'Unité (26).

Après la guerre de 1994, les négociations relatives à la répartition des portefeuilles ministériels entre le Parti al-Islâh et le Congrès Populaire Général, ont abouti à l'attribution au premier de 9 ministères dont celui de l'Education et celui des Waqfs et de la Guidance ; ce qui lui permet de contrôler les secteurs de l'enseignement et de la prédication, d'étendre ainsi le réseau des instituts scientifiques et sa main-mise sur les mosquées. Mais aussi de changer les contenus des programmes et d'empêcher le recrutement d'universitaires "mal-pensants". C'est ainsi que, de manière indirecte, l'enseignement de la philosophie dans le secondaire se trouve menacé à terme faute d'enseignants. De fait, les inscriptions au Département de Philosophie à l'Université de Sanaa ont été suspendues en 1996 et les Départements de Philosophie et de Sciences sociales des Facultés de sciences pédagogiques ont été fermés de manière définitive la même année.

Durant la première phase de l'Unité (1990-1994), le Parti socialiste alors au pouvoir avait fait des instituts scientifiques un de ses principaux thèmes de mobilisation contre les islamistes et s'était allié pour ce faire avec les formations de l'opposition unies contre "les instituts wahhabites", principalement le Parti al-Haqq (islamiste d'inspiration zaydite), l'Union des Forces Populaires (islamiste "modéré"), les partis nassériens et le Rassemblement Unioniste Yéménite (gauche laïque). La Loi sur l'éducation promulguée en 1992 et qui prévoit l'unification du système scolaire n'a jusqu'à ce jour pas été appliquée. La question des

"instituts scientifiques" demeure une pomme de discorde entre le Parti al-Islâh qui souhaite conserver leur autonomie et le Congrès Populaire Général, le Parti Socialiste et les partis d'opposition qui réclament leur disparition. Le Président yéménite a d'ailleurs déclaré sans ambiguïté que "L'orientation de l'Etat et celle du gouvernement de coalition est la dissolution des instituts scientifiques, leur transformation en écoles, et l'unification des méthodes scolaires..." (27). Un décret présidentiel, promulgué en septembre 1996, ordonna la fermeture des instituts scientifiques créés en lieu et place d'écoles gouvernementales, généralement dans les provinces méridionales (28). En associant le Parti al-Islâh, membre de la coalition, dans sa déclaration, le Président tente de lui interdire toute marge de manœuvre alors même que le ministre de l'Education, pourtant islamiste mais paradoxalement favorable à l'unification du système scolaire, était contraint à la démission par la politique d'obstruction des membres de son parti au sein de son ministère (septembre 1996). Le Conseil des ministres du 05/12/96, boycotté par les ministres d'al-Islâh, a suivi les directives présidentielles en décidant que le budget propre aux instituts scientifiques (5 milliards de riyals) sera fondu dans celui du ministère de l'Education en 1997 afin de respecter la nouvelle loi sur l'éducation qui prévoit la fermeture de ces instituts ainsi que les écoles pour nomades et celles du drapeau rouge contrôlées par le Parti Socialiste (29). Cette décision a coïncidé dans le temps avec celle prise par un cheikh du district d'al-Udayn (Gouvernorat de Ibb), membre du CPG, de transformer un "institut scientifique" en école dans le village de Banî Malîk. Il en est résulté un affrontement armé entre ses partisans et ceux d'al-Islâh, les forces gouvernementales étant venues prêter main forte aux opposants de l'institut (30). A l'issue de la deuxième session du Congrès de ce parti (20-21 novembre 1996), une résolution appelle ainsi à encourager le développement des instituts scientifiques et des écoles coraniques et à interdire toute mesure prise à l'encontre de leurs employés (31). Il apparaît donc que la question des "instituts scientifiques" donne lieu à un véritable bras de fer entre les deux partis au pouvoir, menaçant même l'existence de la coalition gouvernementale. Il est vrai qu'à l'approche des élections législatives d'avril 1997, le CPG brandit la menace de leur fermeture pour faire pression sur al-Islâh et l'amener à composer sur le problème des fraudes survenues lors des inscriptions électorales (août-

septembre 1996). Il entend peut-être aussi éliminer définitivement ces bases de propagande du mouvement islamiste.

L'implantation ancienne et étendue de ces instituts dans les provinces de l'ex-Yémen du Nord contraste avec leur nombre réduit et leur faible effectif dans les gouvernorats d'Aden et du Hadramaout. En 1994/95, il n'y avait dans le premier que 21 instituts (2815 élèves dont seulement 85 dans le secondaire) et 4 instituts dans le second (539 élèves dont aucun dans le secondaire). Ces chiffres ne prennent cependant pas en compte les nombreuses écoles gouvernementales transformées en instituts dans les gouvernorats de Lahej et d'Abyan après la guerre de 1994. L'opposition du Parti Socialiste avait en effet empêché l'extension de ce système scolaire dans les régions qu'il contrôlait. Face à la menace représentée par leur multiplication éventuelle dans des régions où la concurrence politique est forte, il semble que le Président ait décidé de neutraliser cet outil de propagande d'al-Islâh. Il semble en être de même dans le Hadramaout où la création de l'Université privée d'al-Ahqâf en 1995 avec les Facultés de charîa (Tarim), d'administration et d'ingénierie (Mukalla), destinée "à redonner au Hadramaout sa primauté scientifique" peut paraître s'inscrire dans une logique parallèle d'opposition à l'idéologie "wahhabite". Présidée dès sa fondation par Abdallâh al-Haddâd, l'ancien mufti du Hadramaout décédé en novembre 1996, cette université a été accusée par al-Islâh d'être liée à la confrérie soufie des Bânî 'Alawî regroupant principalement des descendants du Prophète du Hadramaout. De fait, elle est surtout soutenue par des commerçants hadramis qui souvent paient leur zakât, l'impôt islamique, en lui faisant des dons ou en s'engageant à payer la scolarité complète d'un ou de plusieurs étudiants, l'université en accueillant environ 300 et les frais de scolarité se montant à près de 18 000 FF par an. Le Président yéménite vient de lui octroyer (décembre 1996) un vaste terrain dans la ville de Mukalla, manifestant ainsi un soutien politique aux élites hadramies qui n'est pas sans arrière-pensées électorales à la veille des élections législatives d'avril 1997. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que des membres dirigeants du Congrès Populaire Général fassent partie des conseils d'administration de l'Université al-Ahqâf et de l'Université gouvernementale du Hadramaout récemment créée.

Islamisme et culte des saints

Après la victoire du régime de Sanaa en 1994, le phénomène du culte des saints (32), au-delà de ses aspects strictement spirituels, peut apparaître comme un indicateur particulièrement éclairant des enjeux et des conflits suscités par le processus d'intégration nationale. Représenté presque essentiellement dans les régions chaféites du pays, le culte des saints a été longtemps associé, notamment au Hadramaout, à la permanence d'un ordre social traditionnel dominé par les spécialistes du savoir religieux. Il peut être aujourd'hui perçu, dans le contexte d'un changement de domination politique et de renouvellement des élites, comme l'expression de certaines identités locales ou régionales alors même que leur expression politique reste embryonnaire sinon taboue et que ces pratiques focalisent l'opposition violente des islamistes radicaux.

L'abolition du régime de l'imamat en 1962 et l'indépendance du Yémen du Sud en 1967 avec plus tard l'instauration d'un régime de type marxiste, ont marqué la fin de la prééminence spirituelle, sociale et politique des descendants du Prophète (33). A la différence des *sayyid* des hauts plateaux zaydites, ceux du sud n'ont jamais créé d'Etat mais se sont contentés de servir de conseillers et de ministres aux différents pouvoirs qui morcelaient la région. Il n'en reste pas moins que leur rôle d'arbitres entre les tribus, la primauté qui leur était accordée en matière de religion et de direction spirituelle, bien que celle-ci fut disputée par d'autres spécialistes du savoir religieux, conjugués parfois à leur richesse économique, les avaient érigés au sommet de l'échelle hiérarchique. Ce statut supérieur partagé par leurs homologues du nord, zaydites ou chaféites, n'était pas sans alimenter une vive concurrence entre les différentes lignées familiales de *sayyid* qui disposaient de plus ou moins d'influence sur les tribus et dans les régions où elles étaient implantées. La fin de leur domination a ainsi contribué, notamment dans les provinces de l'ex-Yémen du Sud, à affaiblir certains particularismes religieux locaux liés au culte des saints, déjà battus en brèche par la politique agressive des imams zaydites envers ces pratiques.

Il est ainsi intéressant de constater que, confronté à la poussée militaire et idéologique des wahhabites au XIX^e siècle qui prirent sous leur contrôle une grande partie de la Tihama entre 1803 et 1818 et détruisirent de nombreux tombeaux, Muhammad Alî al-Shawkânî prit position dans une fatwâ contre le culte des saints sans prôner pour autant

la destruction des tombeaux. Il autorisa ainsi la pratique du *tawassul* (médiation) à travers les œuvres et les vertus des défunts (34). Dans le Hadramaout, les wahhabites détruisirent tous les dômes des tombeaux sacrés de la région y compris celui de Hûd en 1224/1809-1810 (35). Cependant, dans sa lutte pour étendre son pouvoir dans les régions chaféites, l'imam Yahya qui avait mis fin au règne des Ottomans en 1918, fit brûler les manuscrits et détruire les tombeaux des *dâ'î* (propagandistes) ismaéliens dans les régions du Haraz et de Najran ainsi que le tombeau du chaféite Musa al-Ujayl à Bayt al-Faqih en Tihama après la défaite de la tribu des Zaraniq. Son fils, l'imam Ahmad, entreprit de réprimer les activités de la confrérie du Cheikh Ahmad Alwân à Yafrous près de Taz et fit détruire les décorations de son tombeau. Il fit subir le même sort au tombeau du sulayhide Mûsâ Muhammad situé dans la mosquée al-Abbâs à Asnâf, village situé dans la région de Sanaa.

Dans les provinces de l'ex-Yémen du Sud et notamment au Hadramaout, l'opposition au culte des saints de la part des réformateurs religieux aux XIX^e et XX^e siècles, fut en partie relayée par le pouvoir socialiste de l'ex-Yémen du Sud à partir des années 70 (36). Dans les deux cas, l'opposition n'était pas strictement religieuse. Elle visait à saper les bases du pouvoir spirituel et politique des descendants du Prophète qui s'appuyaient sur ces pratiques pour renforcer la légitimité de leur domination.

Dans le Hadramaout particulièrement, les pèlerinages annuels aux tombeaux des saints permettaient, au-delà de leurs fonctions sociales et économiques telles que la tenue d'un marché ou la trêve entre tribus, d'affirmer la prééminence politique des descendants du Prophète ou des spécialistes du savoir religieux et de renouveler les alliances avec les tribus. Le pouvoir socialiste, après la destitution du Président Qahtân, al-Shaabî en 1969, érigea en "ennemi de classe" l'élite religieuse traditionnelle : "Dans la nouvelle phraséologie marxiste-léniniste, les milieux religieux traditionnels, dominés par les sayyid, étaient appelés *kahnûtî* (cléricaux) et le National Liberation Front s'attaqua de front à leur assise sociale. La réforme agraire, la confiscation des biens des exilés et la nationalisation des biens religieux (*awqâf*) les priva de l'essentiel de leurs terres. Le personnel religieux fut fonctionnarisé et le pouvoir s'assura un contrôle strict sur le champ religieux. L'organisation des Frères musulmans fut totalement démantelée et toute velléité de contestation de nature religieuse découragée par les intimidations,

l'emprisonnement ou les homicides qui frappèrent les opposants. La résistance vaine d'Ali Mohammed Bahamich et de Mohammed Salim al-Bayhani, les deux grands oulémas de l'époque, symbolise aujourd'hui cette période d'opposition violente entre le pouvoir et les religieux" (37).

Le régime s'efforça aussi de décourager les pratiques religieuses liées au culte des saints sans pour autant arriver à les éradiquer. Les pèlerinages aux petits sanctuaires continuèrent alors que les plus importants étaient progressivement interdits ou changeaient de nature. C'est ainsi que le pèlerinage annuel au tombeau de Sâlim Umar al-Attâs, le saint patron de la ville de Shihr, fut remplacé par la célébration officielle des sept martyrs qui avaient défendu la ville contre l'invasion portugaise (929/1523). Quant au pèlerinage aux tombeaux des saints de la famille al-Haddâr, à al-Qatn, il tomba totalement en désuétude et ce, jusqu'à nos jours. En parallèle, l'opposition parfois violente aux confréries soufies entraîna une régression généralisée de leurs pratiques et de leur enseignement. Un peu avant l'Unité, le régime changea d'attitude et tenta de se rapprocher de l'élite religieuse traditionnelle, plus encline au compromis avec les pouvoirs en place, pour contrer l'opposition des islamistes radicaux (38). L'hostilité déclarée de ces derniers à ces pratiques qui les associent à l'impiété (*kufr*) et à l'associationnisme (*shirk*) a fortement limité, après 1990, la résurgence du soufisme qui se restreint à quelques cercles de fidèles, notamment aux disciples d'al-Aydarous à Aden et à ceux de la confrérie des Bânî Alawî dans le Hadramaout.

Après la proclamation de l'Unité en 1990, on assista à une résurgence du culte des saints dans les gouvernorats du sud mais aussi aux premières attaques attribuées aux salafites contre ces sanctuaires. Ainsi, le tombeau de la reine Arwa à Jibla (région de Ibb) de la dynastie ismaélienne des Sulayhides, fut saccagé en 1993. Mais ce fut surtout après la guerre de 1994 que les agressions s'amplifièrent pour n'épargner aucune des régions chaféïtes.

Deux mois après l'entrée des forces unionistes à Aden, le 2 septembre 1995, des militants islamistes détruisirent les tombeaux d'al-Aydarous, d'al-Hâshimî et d'al-Khudayr, la mosquée d'al-Hâshimî étant même partiellement détruite par des tirs de bazooka. Ils avaient auparavant saccagé le tombeau du saint Umar Alî à Lahej (42). Quelques mois plus tard, en janvier 1995, des tombeaux de saints dans les régions du Hadramaout, de Lahej et de Ibb furent attaqués. En mars

1995, ce fut le tour des sanctuaires ismaéliens de la région du Harâz. En mars 1995, le tombeau du *dâ'î* ismaélien Idrîs al-Hasan Imâd al-Dîn al-Qirshî (décédé en 872/1467-68) situé dans le village de Shibam, région du Harâz, fut détruit. Le sanctuaire d'Al-Hutayb avait lui aussi été attaqué un mois auparavant (39). La même année, alors que se déroulait le pèlerinage annuel au sanctuaire ismaélien d'al-Hutayb en présence du dirigeant spirituel des Bohras résidant en Inde, des anathèmes furent lancés, dans les prêches du vendredi de certaines mosquées de Sanaa, contre les ismaéliens accusés d'être des impies, un pèlerin bohra venu d'Inde fut tué lors du pèlerinage (40). Le journal d'al-Islâh, l'hebdomadaire *al-Sahwa*, a accusé "les pèlerins Bohras d'avoir empêché les croyants de faire la prière dans la mosquée Alî à Sanaa du fait qu'ils ont fermé les portes de la mosquée. En outre, ils ont pratiqué une prière spéciale pour eux après celle d'*al-Ishâ* dans la Grande Mosquée de Sanaa qui a été visitée par le Sultan des Bohras, protégé par des militaires, et qui a reçu des marques de sainteté de la part de ses disciples, ceux-ci ayant même embrassé les endroits de la mosquée où il avait prié. Les services concernés ont refusé la demande des Bohras de construire trois centres ismaéliens dont l'un au sommet d'une montagne dans la région de Shibam" (41). Des militants islamistes firent aussi pression pour interdire des célébrations religieuses aussi bien dans le Hadramaout qu'à Bayt al-Faqih en Tihama où le pèlerinage annuel au tombeau d'al-Ujayl n'eut pas lieu en 1995.

Ces attaques ont été condamnées par le Président Sâlih qui s'est engagé à réparer la mosquée al-Aydarous sur les fonds de l'Etat. En 1995, dans un entretien donné à un journal yéménite et en réponse à la question de savoir pourquoi les agressions des extrémistes islamistes étaient concentrées sur les provinces du sud, le Président Sâlih répondit que "la présence des salafites dans les gouvernorats d'Aden, de Lahej, d'Abyan, de Shabwa, du Hadramaout et du Mahra est une réaction aux comportements des socialistes qui ont rasé la barbe (*sic*) des oulémas ... C'est une réaction aux slogans extrémistes marxistes, socialistes et nationalistes, c'est aussi une réaction naturelle aux souffrances endurées par nos gouvernorats du fait du régime totalitaire marxiste et des slogans impies qu'ils ont lancés durant 23 ans" (43) tout en affirmant que "les forces de sécurité poursuivront toute personne attentant à la loi" (44). Les dirigeants d'al-Islâh ont eux aussi condamné le recours à la violence tout en désapprouvant les pratiques religieuses liées au culte des saints.

Il est intéressant de constater que les deux partis zaydites dans l'opposition, al-Haqq et l'Union des Forces Populaires, dirigés par des descendants du Prophète zaydites ont eux aussi condamné ces attaques en les mettant sur le compte du wahhabisme, une idéologie importée, promue selon eux par le parti al-Islâh. Une alliance objective de fait s'est donc nouée entre des groupes de descendants du Prophète du nord et du sud unis contre al-Islâh et le courant wahhabite. Pour la population du sud notamment, le culte des saints est plus aujourd'hui l'expression d'identités locales et régionales que le signe de l'allégeance à l'ordre traditionnel. Dans le cas d'Aden, et dans les circonstances particulières de la prise de la ville en 1994, les personnages sacrés tels qu'al-Aydarous et al-Hâshimî, représentent symboliquement la ville, sorte de saints patrons de la cité, même aux yeux de nombreux habitants qui ne participent pas au rituel du culte des saints et qui parfois en condamnent certains aspects. C'est aussi le cas pour Sâlim Umar à Shihr dont le pèlerinage a repris et pour le pèlerinage de Qabr Hûd dans le Hadramaout, Hûd pouvant être considéré comme un saint à dimension régionale dans une province dont le particularisme reste très vivace et qui est aujourd'hui soumise au centralisme jugé excessif du gouvernement de Sanaa. Au Hadramaout, de nombreux incidents liés au culte des saints ont été signalés et des imams de mosquées ont condamné la célébration de la naissance du Prophète comme étant une innovation (*bid'a*) d'autres, accusés d'être des infidèles parce qu'appartenant à des confréries soufies, ont été expulsés de leurs mosquées et la prière sous leur direction a été déclarée nulle de la part des militants salafites (45). Parmi d'autres exemples, relevons que des "jeunes salafites" ont par ailleurs essayé d'interdire le vendredi 05/01/96 la célébration de *mi-sha'bân* qui se déroule annuellement dans la mosquée b. Ahmad à Shibam (Hadramaout). Il en est résulté des affrontements et l'arrestation de cinq protagonistes libérés deux jours après suite à l'intervention des responsables des Waqfs, des responsables d'al-Islâh, du CPG et du chef de la police de Seyoun (46). Plus récemment, en décembre 1996, une grenade a été lancée lors du pèlerinage annuel au tombeau d'Umar Sa'îd al-Kindî, situé dans le village d'al-Najda (région d'Abyan) (47).

Il reste à s'interroger sur un autre aspect du phénomène, à savoir les tentatives violentes des islamistes radicaux d'imposer leur vision de l'islam et de la pratique religieuse en s'attaquant notamment au culte des

saints. Le fait que ces attaques soient concentrées sur les provinces du sud, nouvelle terre de mission sinon de conquête, s'inscrit dans la course de vitesse engagée par les différentes forces politiques pour s'en assurer le contrôle après la défaite des socialistes. Cela tendrait aussi à exprimer l'émergence d'une nouvelle élite politique activiste de la jeune génération qui tente de s'opposer au retour des élites religieuses traditionnelles marginalisées sous l'ancien pouvoir socialiste.

Patrimoine islamique ou patrimoine yéménite ?

L'Association de Bienfaisance pour la Réforme sociale (*Jam'iyat al-islâh al-ijtimâ'î al-khayriyya*), fondée en mars 1990 et présidée par Târiq Abu Luhûm, fils d'un cheikh important de la "confédération" des Bakîl, peut être perçue comme un surgeon du parti al-Islâh dans le domaine de l'action caritative. Parmi ses œuvres de bienfaisance, l'organisation de mariages collectifs dans les grandes villes du pays (Sanaa, Aden, Taz, Hodeida), douze de 1993 à 1996 avec 718 mariages conclus, donne lieu à des mises en scène publiques qui sont tout à la fois la représentation en acte d'un modèle de vertu islamique qu'une forme de mobilisation et de propagande politiques. L'objectif affiché est de permettre à des jeunes gens issus de familles pauvres de se marier. L'Association prend en effet en charge le financement de ces grandes cérémonies qui peuvent réunir 250 mariés comme à Taz - soit 250 couples, les femmes ne participant pas à la cérémonie publique -, ce qui allège d'autant plus le montant de la dot versée au père de la mariée (48). Si les onze premiers mariages collectifs ont exclusivement concerné de jeunes défavorisés, le douzième qui s'est tenu à Sanaa le 18 juillet 1996 et a permis l'union de 100 couples, a aussi inclus des fils de notables dont ceux du cheikh al-Ahmar et de Târiq Abû Luhûm. Il s'agissait de montrer que ces mariages collectifs ne doivent plus être considérés comme des mariages de pauvres et refléter ainsi les divisions sociales (49). L'incitation au mariage précoce pour éviter aux jeunes les relations pré-conjugales et pour lutter contre la surenchère ostentatoire du prix de la mariée - un moyen de prestige social - manifeste une éthique qui, sur le plan du rituel, se traduit par le caractère collectif du mariage et l'élimination de certains de ses aspects festifs tels que les danses et les chants profanes.

En revanche, la consommation de *qât* y est autorisée et même encouragée puisque ce produit est offert aux invités par l'Association et qu'une partie des festivités se déroule dans une grande tente transformée en un immense salon de *qât* pouvant accueillir jusqu'à 2000 personnes. A Sanaa, ce genre de cérémonie a lieu dans le grand stade de la capitale. Durant la première phase du rituel, les mariés, les invités et les personnalités assistent sur les gradins à l'évolution de cavaliers sur la pelouse avant d'entendre les discours des dirigeants de l'Association. Un repas est ensuite offert avant que l'ensemble des participants ne se retrouvent sous la grande tente pour la partie de *qât*. Les mariés portent le costume traditionnel des hauts plateaux zaydites - longue robe blanche, *janbiyya* (poignard courbe) et turbans, la plupart portant aussi une épée de cérémonie, d'autres une mitraillette en bandoulière - et ne se différencient donc en rien, sur le plan vestimentaire, des autres mariés. De la même façon, la phase collective de cette cérémonie n'oblitére pas le déroulement des autres séquences traditionnelles du rituel qui se déroulent dans l'intimité familiale, notamment la *zaffa*, cette procession des hommes qui prélude à la nuit de noces. L'islamisation de la cérémonie, si l'on peut dire, a donc des limites, elle bute sur les modèles culturels d'une structure sociale qui ne peut être subvertie de manière directe et brutale sous peine de perdre le soutien de la base tribale d'al-Islâh. Dans ce rapport de force entre les tentatives d'imposer le modèle de l'*homo islamicus* et l'attachement aux "emblèmes" (50) de l'identité yéménite selon ses différentes versions régionales et tribales, se révèlent à la fois les contradictions d'al-Islâh, sa faiblesse et sa force. Alors même que se déroulait le dernier mariage collectif de l'Association à Sanaa, le ministère de la Culture organisait un festival des fêtes de mariage yéménites retransmis à la télévision. On pouvait voir se succéder, sur une scène de la Capitale, des groupes mixtes de musiciens et de danseurs censés représenter toutes les régions du pays. La présence de femmes, la vision des danses mixtes et débridées des régions du sud ont suscité des protestations de la part d'al-Islâh, un de ses journalistes qualifiant ce spectacle, de "festival yéménite de la honte" (51). En septembre 1996, la branche du CPG de Manâkha Banî Khatâb (Gouvernorat de Sanaa), organisa elle-aussi un mariage collectif, plus modeste puisqu'elle ne concerna que 10 couples, qui semblait surtout avoir pour visée de démontrer que ce parti ne délaissait pas l'action sociale. Plus important pour notre propos, c'est surtout la forte

représentation tribale et la mise en scène de sa symbolique festive avec danses "populaires" et poésie tribale qui méritent d'être soulignées comme si l'insistance sur les "traditions", en l'occurrence celles des tribus, permettait d'ériger le CPG en gardien d'une "authenticité" yéménite mise à mal par le modèle islamiste (52).

Si certains des militants radicaux d'al-Islâh récusent son pragmatisme et semblent même avoir participé à des actions violentes, notamment contre le culte des saints (53), il apparaît que la stratégie suivie pour imposer son modèle de société islamique se concentre sur l'établissement d'institutions parallèles insérées dans un cadre légal. Il en est ainsi du secteur de la propagande et de l'éducation, réseau de prédicateurs de mosquées et "instituts scientifiques" et, dans le secteur économique, de la fondation de banques islamiques (54). Les dirigeants d'al-Islâh ont ainsi dénié toute relation avec les militants islamistes qui ont, durant l'année 1995, commis des agressions contre des fêtes de mariage, principalement dans les régions chaféites du sud (Aden, Lahej, Abyan, mais aussi dans le massif du Rayma) (55). Là encore, les régions zaydites sont préservées même si les cérémonies de mariage qui s'y déroulent, possèdent un caractère festif aussi prononcé que dans les provinces chaféites. Cette discrimination dans la violence renforce le sentiment de certains habitants du sud d'être considérés comme des citoyens de seconde zone. Du fait de l'amalgame qui est souvent fait entre al-Islâh et les responsables de ces agressions, ce parti est menacé d'être identifié à un parti nordiste et de ne pouvoir ainsi capter à son profit le mécontentement populaire qui s'exprime dans les provinces méridionales.

Il serait difficile de voir à l'œuvre dans les formes d'intervention du courant majoritaire de l'islamisme au Yémen une tentative de "restauration d'un ordre symbolique déchu" ou de "réhabilitation des référents de la culture intuitive" (56). On aurait plutôt affaire à un processus d'"invention de la tradition" qui "est le remploi - instrumental ou inconscient - de fragments d'un passé plus ou moins fantasmatique au service de l'innovation sociale, culturelle ou politique" (57). Cette innovation, perceptible dans le cas des mariages collectifs, se heurte cependant à un habitus difficilement contournable, à moins de faire le choix d'une action radicale et donc d'une marginalisation politique. Elle se révèle beaucoup plus tangible, mais aussi désastreuse, dans le cas du patrimoine architectural des mosquées, menacé par les actions

intempestives du ministère des Waqfs qui semble parfois être guidé par le slogan, "du passé faisons table rase". C'est ainsi que les tentatives de "restauration" des anciennes mosquées (Grande Mosquée de Zabid, mosquée Alî et intérieur de la mosquée al-Abhâr à Sanaa...) aboutissent de manière quasi-systématique à l'élimination de témoins importants de l'art décoratif yéménite. On pourrait n'y voir qu'une forme d'incompétence architecturale si la destruction complète de vieilles mosquées, à Aden et à Shihr notamment, remplacées par de nouveaux lieux de culte de facture "moderne", ne venait pas étayer l'existence d'une intention, peut-être inconsciente, d'imposer, sur le plan matériel, une vision nouvelle de l'islam. Ce mépris du patrimoine, au mieux cette indifférence, se reflète d'ailleurs dans l'absence totale d'intérêt de la presse islamiste pour cette question, à la différence du reste de la presse yéménite, comme si l'héritage des siècles, l'historicité du patrimoine architectural, cristallisaient par trop une diversité religieuse qu'il s'agit d'occulter pour mieux la dénier.

Franck MERMIER
(CFEY)

NOTES

(1) Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Collection Esprit/Seuil, 1992, p. 244.

(2) Paul Dresch and Bernard Haykel, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolks in Yemen", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 27, No. 4, November 1995, p.406. Paul Dresch note même dans une autre étude : "Tribesmen involved with Islah generally dislike the fundamentalists and the fundamentalists dislike the tribesmen; disagreement over how the state should be run divides the same two groups at the party's highest levels; and the more extreme of the fundamentalists at best overlap Islah's boundaries-those within Islah could go their own way if policy does not suit them and join those already outside, some of whom oppose Islah fiercely". Voir Paul Dresch, "The Tribal Factor in the Yemeni Crisis", dans *The Yemeni War of 1994. Causes and Consequences*, edited by Jamal S. al-Suwaidi, Londres, The Emirate Center for Strategic Studies and Research/Saqi Books, 1995, p. 39.

(3) Bernard Haykel, "Al-Shawkânî and the Jurisprudential Unity of Yemen", dans *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Yémen. Passé et présent de l'unité*, n° 67, 1993/1, pp. 53-65. Voir aussi Bernard Botiveau, "Yémen : politiques

législatives et mutations de la culture juridique", *Chroniques yéménites*, Centre français d'études yéménites (Sanaa), 1996-1997, à paraître.

(4) Voir J. Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth, the American University of Beirut, 1987, pp. 114-115.

(5) John Peterson, *Yemen. The search for a Modern State*, Londres, Croom Helm, 1982, p. 127.

(6) Paul Dresch parle d'un complexe militaro-commercial pour qualifier le régime du Président Sâlih et affirme que le pouvoir dépend essentiellement de deux tribus des environs de Sanaa, Hamdân et Sanhân, la seconde étant celle du Président. L'auteur ne donne cependant aucune preuve concernant l'influence supposée de la première tribu. Voir Paul Dresch, op. cit., pp. 34 et 41. Peterson notait quant à lui : "As newly elected President, Salih sought to secure his survival by relying on his seven brothers and fellow tribesmen in key military and security positions." J. E. Peterson, *Yemen. The search for a Modern State*, Londres, Croom Helm, 1982, p. 124. A la veille des hostilités, en 1994, la presse socialiste faisait campagne contre la mainmise de l'appareil militaire par les membres de la famille du Président et de sa tribu, Sanhân. Voir la liste donnée par *Sawt al-'Ummâl*, n° 1151, 03/03/1994, p. 8, et reproduite dans Bernard Rougier, *La stratégie du P.S.Y. dans la crise yéménite : essai d'interprétation, 19 août 1993-5 mai 1994*, de DEA, Paris, Institut d'Etudes Politiques, 1995.

(7) Voir Paul Dresch, "Tribalisme et démocratie au Yémen", *Chroniques yéménites*, Centre français d'études yéménites (Sanaa), 1994, pp. 80-94. Sur le système tribal au Yémen, voir du même auteur, *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Pour une comparaison avec l'ex-Yémen du Sud avec à la fois "la pudeur des tribus et des régions" et "les effets régionaux et tribaux dans les crises du parti socialiste", voir Fawwaz Traboulsi, "Les transformations des structures tribales depuis l'indépendance du Yémen du Sud", *Cahiers du GREMAMO*, n° 10, 1991, pp. 125-143.

(8) Un ministère des Waqfs et des Affaires tribales fut créé en 1962 et confié au *qâdî* Abd al-Salâm Muhammad Sabra sous le deuxième gouvernement de Abd Allâh al-Sallâl et un comité des Affaires tribales de 6 membres, rattaché au Conseil présidentiel, vit le jour en avril 1963.

(9) Paul Dresch, op. cit., 1994, p.90.

(10) Le journal indépendant *al-Ayyâm* joue aujourd'hui un rôle important dans la défense des intérêts de la population des régions de l'ex-Yémen du Sud. Créé en 1958 à Aden, interdit durant le régime socialiste (1967-1990), il est reparu après l'Unité. Un nouveau périodique, *al-Ahqâf*, né en mai 1996, est lui entièrement consacré au Hadramaout.

(11) Le titre d'un ouvrage d'Abou Bakr al-Saqqâf, professeur de philosophie à l'Université de Sanaa, est révélateur des sentiments d'une partie de la population et de l'intelligentsia originaires du sud qui, sans être nécessairement séparatistes, revendiquent une citoyenneté à part entière : "L'unité yéménite, de la fusion immédiate à la colonisation intérieure" (*al-wahdat al yamaniyya min al-indimâj al-fawrî ilâ-l-isti'mâr al-dâkhilî*, Londres, Bareed al-Janoub, 1996). Ce texte parut d'abord sous forme d'articles dans le journal *al-Ayyâm*, ce qui suscita sa suspension durant trois mois et, par deux fois, le passage à tabac de son auteur, en janvier et en décembre 1995. Il a été repris dans l'hebdomadaire séparatiste publié à Londres, *Barîd al-Janûb*, qui en a assuré la publication sous forme d'ouvrage. Le viol de deux femmes originaires d'al-Shihr, le 30/03/1996, perpétré par des militaires en poste à Mukalla, a provoqué des émeutes sanglantes dans cette ville après que le Procureur du Hadramaout ait insulté, lors du procès des accusés qui s'est tenu dans cette dernière ville, l'honneur des femmes hadramies, voir *al-Ayyâm*, n° 265, 16/06/96, pp. 1 et 4.

(12) "Le concept politique qui exprime pour les islamistes l'*oumma* est donc celui de *towhîd*, "unicité", négation à la fois des classes sociales et donc des clivages nationaux, ethniques ou tribaux. Toute différenciation est nécessairement négation de l'*oumma*. Au pire, elle conduit à la *fitna*, rupture de la communauté, scission, division : c'est sans doute le péché suprême en politique. La segmentation est perçue comme péché et non comme donnée sociologique. Aussi, la pensée islamiste nie-t-elle tout ce qui peut être germe de division, d'abord et avant tout la division en écoles religieuses (les quatre écoles sunnites traditionnelles : hanafisme, malékisme, chafé'isme, hanbalisme, ainsi que la division entre chi'isme et sunnisme), mais aussi les divisions en pays, ethnies, tribus, classes, catégories sociales, groupes d'intérêts, etc.", Olivier Roy, *op. cit.*, p. 97.

(13) Le *qât*, dont la désignation botanique est *Catha edulis* Forskal, est une plante euphorisante qui est consommée, l'après-midi, par une grande partie de la population adulte yéménite. Seules les feuilles de cet arbrisseau sont mâchées et conservées dans une des deux joues et leur suc avalé.

(14) La première Constitution de l'ancien Yémen du Nord, promulguée le 28 décembre 1970, stipulait que la charîa est la source unique de toute législation et que les ulémas sont les garants de son application.

(15) Renaud Detalle note ainsi que lors d'un rassemblement de soutien organisé en décembre 1992 par le parti al-Islâh, en vue des élections législatives d'avril 1993, "Le grand nombre de participants, réunis notamment dans un stade bondé pour la séance finale, ne pouvait cependant dissimuler le fait qu'ils représentaient davantage le Yémen tribal favorable au cheikh Abdallah que les masses militantes d'un islam radical yéménite, encore minoritaire". Renaud Detalle, "Yémen. Les élections

législatives du 27 avril 1993", *Monde arabe-Maghreb-Machrek*, n° 141, juill.-sept. 1993, p. 11.

(16) Ex-membre du Conseil présidentiel de 1993 à 1994 et président du Conseil consultatif du parti al-Islâh depuis septembre 1994, Il joua un rôle important avant la guerre civile de 1994 en faisant la tournée des casernes pour prêcher la lutte contre "les impies du Parti socialiste". Al-Zandânî est réputé avoir été un des dirigeants clandestins des Frères musulmans yéménites durant les années 70 et 80.

(17) Voir Alî Hûd Bâ 'Abbâd, *L'enseignement dans la République yéménite. Passé, présent et futur* (en arabe), Beyrouth, Dâr al-fikr al-mu'âsir, 6ème édition, 1994, p. 189.

(18) Voir Hamûd al-'Awdî, *Mâ zâl al-'aql al-'arabî fî qafas al-ittihâm*, vol. 1, Beyrouth, Haqîqa Press, 1989, pp. 13-14. Cette déclaration fait étrangement écho à celle émise durant la guerre de 1994 par Abd al-Wahâb al-Daylamî, un des dirigeants d'al-Islâh, qui demandait aux troupes loyalistes de considérer les Socialistes et leurs partisans comme des apostats ou aux déclarations de même teneur d'Abd al-Majîd al-Zandânî, voir le journal *al-Shûrâ*, n° 160, 08/01/1995, pp. 8-9.

(19) Voir Muhammad Abd al-Salâm, *La République du Yémen du Nord entre le sultanat et la tribu* (en arabe), Le Caire, Sharikat al-Amal, 1988, p. 135 qui précise "qu'un budget de 300 millions de riyals lui a été imparti durant ces cinq années, ce qui représente près de la moitié des sommes allouées à l'université de Sanaa qui se vit attribuer 736,1 millions de riyals".

(20) Jusqu'en 1990, ces chiffres sont tirés de Alî Hûd Bâ 'Abbâd, *L'enseignement dans la République yéménite. Passé, présent et futur* (en arabe), op. cit., pp. 200-201, pour 1994/95, voir Ministry of Planning and Development. Central Statistical Organization, *Statistical Year-Book 1995*, Sanaa, mars 1996, p. 138.

(21) Abd al-Wahâb al-Daylamî, Alî Hûd Bâ 'Abbâd, Hâmid Mahmûd Ismâ'îl, 'Âsim Ahmad 'Ujayla, *La culture islamique* (en arabe), Beyrouth, Dâr al-Fikr al-mu'âsir, 1994 (5ème édition), p. 284. L'un des auteurs, Bâ 'Abbâd, membre du CPG est l'actuel président de l'Université du Hadramaout qui a ouvert ses portes en 1995 à Mukalla. A la suite d'Olivier Roy, on emploie le terme de néofondamentaliste du fait qu'il renvoie à une catégorie de discours qui "porte sur l'ensemble du social. On parle aussi bien de banque islamique que de relations entre le Coran et la science moderne", op. cit., p. 136.

(22) Voir le dossier sur l'Université al-Îmân dans le journal *Sawt al-Îmân*, n° 56, 30/01/1996, pp. 6-7 et dans le mensuel *al-Nûr*, n° 60, mai 1996, pp.8-10.

(23) Hisham Sharabi, *Le néopatriarcat*, Paris, Mercure de France, 1996, p. 214.

(24) Mona Ghamess, "Les femmes et l'éducation", *Yémen-Sanaa, Peuples méditerranéens*, n° 46, janv. mars 1989, pp. 152-153.

(25) *La Culture islamique*, op. cit., p. 284.

- (26) Voir Hamûd al-‘Awdî, *Mâ yazâl al-‘aql al-‘arabî fî qafas al-ittihâm*, vol. 1, Beyrouth, Haqîqa Press, 2ème édition, 1989 et vol. 2, Beyrouth, Haqîqa Press, 1988.
- (27) Voir le journal *al-Ayyâm*, n° 221, 06/09/1995.
- (28) Voir le journal *al-Ayyâm*, n° 292, 18/09/1996.
- (29) Voir *al-Sharq al-Awsat* (Londres), n° 6583, 06/12/96.
- (30) Voir *al-Sahwa*, n° 554, 05/12/96, p.1, *al-Thawrî*, n° 1451, 05/12/96, pp. 1 et 6, *al-Sharq al-Awsat* (Londres), n° 6583, 06/12/96, pp. 1 et 4.
- (31) *al-Sahwa*, n° 553, 28/11/96, p. 6.
- (32) Sur le culte des saints au Hadramaout, voir Alexander Knysh, "The Cult of Saints in Hadramawt : an overview", *New Arabian Studies*, 1 (1993), pp. 137-152.
- (33) "Envoyé de Dieu, Mahomet fut aussi un homme, qui se maria, eut des enfants et mourut. Il n'est pas seulement l'initiateur d'une lignée spirituelle, il est aussi le fondateur d'une lignée réelle. On sait qu'une partie de la communauté musulmane pensa que sa descendance sanguine jouissait d'une hérédité spirituelle...Les *ahl al-bayt*, avec les chérifs et les sayyids, devinrent une "noblesse spirituelle", jouissant souvent de privilèges sociaux durant leur vie et censés à leur mort avoir droit au pardon de leurs péchés. Ce caractère héréditaire de la sainteté, si particulier à l'islam, explique que nombre de descendants du Prophète soient vénérés comme des saints après leur mort", dans Henri Chambert-Loir et Claude Guillot (éds), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1995, p. 7. Sur les *sayyid* du Hadramaout, voir Robert Serjeant, "The Sayyids of Hadramawt", *Studies in Arabian History and civilization*, Londres, Varorium Reprints, 1981, pp.3-29 et Abdallah Bujra, *The Politics of Stratification. A Study on Political Change in a South Arabian Town*, Londres, Oxford University Press, 1971.
- (34) Voir Bernard Haykel, *Mediation as Heresy: the Zaydî Imâmâte's Response to the Wahnâbî Attack on Ziyârat al-Qubûr*, communication présentée à l'atelier *Cases and Contexts in Islamic Law*, 3-4 décembre 1994, University of Michigan, Ann Arbor.
- (35) Hûd, le premier des cinq prophètes arabes mentionnés dans le Coran, est une des figures clefs de l'histoire sainte du Hadramaout. Son tombeau situé dans le wadi Masîla à 90 km environ à l'est de la ville de Tarim donne lieu à l'un des plus prestigieux pèlerinages de la vallée. Voir Nahida Coussonnet et Franck Mermier, "Le pèlerinage de Qabr H,d", *Saba*, à paraître.
- (36) Sur le conflit entre les *sayyid* et la Jamâ‘at al-irshâd, mouvement réformateur du Hadramaout opposé à leur prééminence sociale, avant l'indépendance du Yémen du Sud (30 novembre 1967), voir Abdallah Bujra, *op. cit.*.
- (37) Paul Monet, *Réislamisation et conflit religieux à Aden. La structuration locale du champ religieux après l'échec de la sécession de 1994*, mémoire de DEA, Paris, Institut d'Etudes Politiques, 1995, p. 9.

- (38) Nos informations sur l'évolution des attitudes du régime marxiste de l'ex-Yémen du Sud envers le culte des saints sont tirées, pour le Hadramaout, d'Alexander Knysh, *op. cit.*, pp. 147-149. Sur le soufisme au Yémen, voir Abdallâh al-Hibshî, *Le soufisme et les faqîh au Yémen* (en arabe), Sanaa, al-Jîl al-jadîd, 1976 et Pierre-Jean Luizard, "Le Moyen-Orient arabe", dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 366-371.
- (39) Voir *Yemen Times*, 27/03/95, p. 10.
- (40) Voir *al-Thawrî*, n° 1391, 21/9/95, p. 1.
- (41) Voir *al-Sahwa*, n° 495, 21/09/95, p. 1.
- (42) Voir Paul Monet, *op. cit.*, pour une analyse détaillée de cette agression et du champ islamiste à Aden.
- (43) Voir *al-Ayyâm*, 06/09/95, p. 5.
- (44) Voir, *al-Thawrî*, n° 1390, 13/09/95, pp. 1 et 2. *Al-Ayyâm* (n° 202, 22/11/95, p.1) indique que lors d'une rencontre avec les oulémas et les imams de mosquées à Aden, le 20/11/95, le Président a condamné l'extrémisme et les appels à l'anathème et a déclaré que Aden sera un port franc qui accueillera des personnes de toutes nationalités et de toutes religions.
- (45) Voir *al-Ayyâm*, n° 218, 16/08/95, p. 1.
- (46) Voir *al-Ayyâm*, n° 239, 10/01/96, p. 1.
- (47) Voir *al-Shûrâ*, n° 204, 08/12/96, p. 2.
- (48) Pour une description des rituels de mariage à Sanaa, voir Franck Mermier, *Le cheikh de la nuit. Sanaa : organisation des souks et société citadine*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1997, pp. 111-114.
- (49) Voir *al-Nûr*, n° 64, août-septembre 1996, pp. 8-11.
- (50) Selon l'expression de D.-C. Martin "Le choix d'identité", *Revue française de sciences politiques*, 42 (4), août 1992, p. 589, citée par Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 77.
- (51) Voir *al-Nûr*, *ibid.*
- (52) Voir *al-Mithâq*, organe du CPG, n° 712, 30/09/96, p. 10.
- (53) Voir Paul Monet, *op. cit.*, pp. 32-48.
- (54) Sur ce dernier point, voir, dans ce même numéro, les articles de Mohammed al-Saqqaf et de Renaud Detalle.
- (55) Voir notamment, *al-Ayyâm*, n° 217, 09/08/95, p. 1 et n° 234, 06/12/95, p. 1, *al-Wahdawî*, n° 193, 19/09/95, p. 1, *al-Shûrâ*, n° 177, 28/05/95, p. 1, *al-Sharq al-Awsat* (Londres), n° 6195, 14/11/95, pp. 1 et 4, et *al-Hayât* (Londres), n° 11893, 14/09/95, pp. 1 et 6, et n° 11953, 13/11/95, pp. 1 et 6.
- (56) Selon François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, p.76 et 231. Récusant une des thèses de cet auteur, Farhad Khosrokhavar affirme justement

que les mouvements islamistes "ne sont pas des réappropriations de soi par le recouvrement d'une identité religieuse traditionnelle, mise à mal par les pouvoirs coloniaux ou l'Etat central", dans "L'islamisme et la violence", *Projet*, 240/1994, p.77.

(57) Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 49.