HAL
open science

Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite : un salafisme importé ?

Laurent Bonnefoy

To cite this version:

Laurent Bonnefoy. Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite : un salafisme importé ?. Science politique. Institut d'études politiques de paris - Sciences Po, 2007. Français. NNT : . tel-00372124

HAL Id: tel-00372124

https://theses.hal.science/tel-00372124

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.

Institut d'Etudes Politiques de Paris

ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

Science politique des relations internationales

Centre d'Études et de Recherches Internationales

Doctorat de science politique – mention relations internationales

Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite : un salafisme « importé » ?

Laurent Bonnefoy

Thèse dirigée par M. le Professeur Bertrand Badie (IEP de Paris)

Soutenue le 23 octobre 2007

Jury :

Mme le Professeur Madawi Al-Rasheed (King's College de Londres)

M. le Professeur Philippe Braud (IEP de Paris)

M. François Burgat (directeur de recherche, CNRS)

M. le Professeur Frédéric Charillon (Université d'Auvergne Clermont 1)

« La Frontière est cette invitation à goûter les différences, et tout un plaisir de varier, mais revenons ensuite à tous ceux qui ne disposent pas d'un tel loisir, les immigrants interdits, et concevons le poids terrible de cet interdit. Franchir la frontière est un privilège dont nul ne devrait être privé, sous quelque raison que ce soit. Il n'y a de frontière que pour cette plénitude enfin de l'outrepasser, et, *à travers elle* de partager à plein souffle les différences. »

Edouard Glissant, « Il n'est frontière qu'on outrepasse »

Remerciements

Des couloirs du 199, boulevard Saint-Germain aux *maqyal* de Lab‘ûs, les collègues, amis, parents, connaissances et rencontres qui ont participé à l’élaboration de cette recherche sont nombreux. Par leur pédagogie, leur patience, leurs convictions mais aussi l’expression de certains désaccords, ils m’ont permis d’avancer en rendant le long exercice de thèse moins solitaire. Je leur exprime ici toute ma gratitude.

Bertrand Badie, mon directeur, m’a initié à la recherche. Par sa vigilance, sa rigueur et sa disponibilité, il a souvent recadré mon sujet, tempérant ma fougue et recentrant mon approche afin de l’intégrer plus systématiquement dans la discipline des relations internationales. Ainsi m’a-t-il incité à prendre la hauteur théorique nécessaire pour mieux structurer ma démarche. Ce faisant, il a veillé à me faire éviter les nombreux pièges et les impasses de la monographie.

François Burgat, au Yémen puis en France, a accompagné ce travail de recherche depuis l’élaboration de sa problématique jusqu’à la contraignante étape de la rédaction. Sa connaissance intime du Yémen comme du monde arabe en général et son analyse du phénomène islamiste contemporain ont guidé mes questionnements et mon approche. Par ailleurs, la confiance qu’il a témoignée à mon égard a été un moteur précieux : il m’a ouvert de nombreuses perspectives et m’a permis de préserver mon « impertinence ».

Tout au long de mon parcours universitaire, des professeurs, enseignants et collègues m’ont donné la chance de me construire et ont contribué à forger mes convictions scientifiques. À l’Institut d’études politiques de Paris, Valérie Amiraux, Cecilia Baeza, Didier Bigo, Frédéric Charillon, Ariel Colonomos, Marielle Debos, Guillaume Devin, Gilles Kepel, Stéphane Lacroix, Jean Leca, Hélène Thiollet et Pascal Vennesson ont soutenu ma démarche et ont apporté des points de vue parfois différents et souvent complémentaires. À l’école doctorale ainsi qu’au Centre d’études et de recherches internationales, Maud Biancardi, Catherine Honnorat et Danièle Leroux ont également permis de faire aboutir mon projet doctoral.

Dans d’autres établissements, au Yémen, en Arabie Saoudite, aux États-Unis ou en Europe, Fatiha Dazi-Héni, Renaud Detalle, Alain Gresh, Bernard Haykel, ‘Alî al-Khulâqî,

Ṣâdiq al-Malkî, Bernard Rougier, Olivier Roy et Mohamed Sbitli ont alimenté ma réflexion. Partageant leurs expériences, commentant mes travaux, soulignant mes erreurs, ils ont fait preuve à chaque étape d'une grande générosité.

L'ensemble de cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien moral, matériel et financier de plusieurs institutions. L'allocation octroyée par la Délégation aux affaires stratégiques du ministère de la Défense m'a permis d'effectuer mon travail dans d'excellentes conditions et sans jamais entraver mon indépendance.

Le Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa fut un cadre propice à mes activités de recherche. Son équipe et ses chercheurs, quelle que soit leur tâche ou leur discipline, m'ont beaucoup apporté tant sur le plan scientifique que humain. Outre son directeur Jean Lambert, je tiens à remercier Mounir Arbach, Rémy Audouin, Marylène Barret, Laure Bernard, Claire Beaugrand, Ludmila du Bouchet, Marie Camberlin, Patrice Chevallier, Rémy Crassard, Samy Dorlian, Julien Dufour, ʻAbd al-Ḥakîm Farḥân, Yâsir Farḥân, Anne-Marie Filaire, Hugues Fontaine, Sylvaine Giraud, Muḥammad Jâzim, Lamya Khalidi, Vincent Martignon, Danièle Moret, Oteto, ʻAbd al-Qâdir al-Qubâṭî, Marcella Rubino, Laura Ruiz De Elvira Carrascal, Ségolène Samouiller, Jérémie Schiettecatte et Roman Stadnicki. Pascal Ménoret m'a par ailleurs généreusement accueilli à Riyad et, à travers nos débats exaltés, a fait avancer ma réflexion. La confrontation des idées et des personnalités s'est ainsi souvent révélée stimulante. Eric Vallet, par sa rigueur et sa grande lucidité, m'a si souvent conseillé et guidé dans les moments clefs, acceptant même de relire une partie de ma prose.

Le Centre d'études yéménites à Sanaa, avec en son sein ʻAbd al-ʻAzîz al-Maqâliḥ et Khâlid al-Surayḥî, m'a soutenu dans mes démarches administratives et a joué son rôle d'interface avec les universitaires.

En Arabie Saoudite, l'équipe du Centre du roi Fayṣal pour la recherche et les études islamiques, particulièrement Yaḥyâ Bin Junayd et ʻAwaḍ al-Bâdî, a été une porte d'entrée efficace dans une société a priori difficile à appréhender. Mon séjour dans cet institut m'a également offert la possibilité de présenter mes travaux et de les confronter à la critique constructive de chercheurs saoudiens et arabes.

En plus d'un formidable terrain d'étude, la faculté d'éducation de Labʻûs dans le Yâfiʻ m'a offert le gîte et le couvert pendant de nombreuses semaines. Ce fut là une expérience unique que je dois notamment à ʻAbd al-Raḥmân al-Wâlî, doyen de la faculté. La qualité de

l'accueil de son personnel et de ses étudiants constitue, à titre personnel, une véritable découverte et il m'est difficile d'exprimer l'ampleur de ma gratitude. J'espère que les pages qui suivent ne les trahissent pas. Elles ont en tout cas été écrites avec tout le respect possible.

Je suis par ailleurs redevable de l'assistance continue portée par mes amis et informateurs rencontrés au Yémen comme en Arabie Saoudite. De manière informelle et à travers leurs trajectoires concrètes, ils m'ont donné toute la mesure des relations transnationales contemporaines. 'Alî Badr, Munda'î Dayân, 'Alî Faḍl, 'Abd al-Fattâḥ al-Ḥakîmî, Nâyif Ḥasan, Muḥammad al-Jandal, Anwar Khaḍr, 'Alî al-Muḥarramî, Walîd al-Qadâsî, Nabîl al-Ṣûfî, Wahîb al-Sa'adî, Khâlid al-Ṣûma'î, Muḥammad Thâbit, Walîd al-Yâfi'î, Nâṣir Yaḥyâ et Aḥmad Zayn ont, chacun à leur manière, offert à l'étranger que j'étais la possibilité d'appréhender la péninsule Arabique dans toute sa complexité et toute sa richesse humaine.

Nabîl Subay', « étranger » dans sa propre société, a constitué, par ses positions politiques iconoclastes, un contrepoint stimulant de ma recherche et une passerelle vers les milieux intellectuels de Sanaa.

Khâlid al-Khâlid a soutenu et accompagné mon enquête à Sanaa, à al-Muḥabisha puis à Paris. Il l'a vue évoluer au fil des ans. Dans la dernière ligne droite il m'a permis d'échapper à bien des difficultés posées par la langue arabe.

Toujours accessible, *shaykh* Sâlim al-Ḥajrî m'a introduit dans certaines des zones d'ombre de la société yéménite et m'a permis de comprendre bien des équilibres politiques internes. Sa disparition violente au printemps 2007 a été un véritable choc.

'Alî al-Ward, par sa pédagogie et sa patience, m'a facilité l'accès aux sources salafies et à leur vocabulaire spécifique. La centaine de cassettes que nous avons écoutée ensemble et les fascicules que nous avons déchiffrés sont aux fondements de cette recherche. Sans ce « tuteur » de grande qualité, ce travail n'aurait sans doute pas vu le jour.

Je remercie enfin ma famille et mes amis (tout particulièrement Alexandra Huvelin) qui, patiemment, sans toujours comprendre ce que je pouvais faire, n'ont jamais douté de mon travail et ont bien voulu me donner toute leur affection, m'offrant également leur aide et leur regard critique. Jeanne, toujours présente, m'a apporté tant de bonheur, de stabilité et de sérénité. Elle a supporté tous mes doutes et son soutien sans faille m'a renforcé. Dans la mesure où le doctorat est une aventure humaine, les pages qui suivent lui doivent tout.

Translittération de l'arabe

Afin de livrer aux lecteurs des informations aussi précises et cohérentes que possible, nous avons opté pour un système de translittération des termes, des toponymes et des noms arabes. Dans ce cadre, les lettres arabes sont transcrites comme suit :

ء	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص
'	b	t	th	j	ḥ	h	d	dh	r	z	s	sh	ṣ

ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي
ḍ	ṭ	ẓ	ʿ	gh	f	q	k	l	m	n	h	w	y

- La *hamza* initiale n'est pas notée.

- La *tâ' marbûṭa* est transcrite par un a, sauf quand elle est suivie d'un complément. Elle est alors marquée par un t.

- Les voyelles sont transcrites : a, i, u, â, î, û.

- Les différences de prononciation dialectales et régionales sont ignorées. La prononciation classique est conservée.

- Seuls les toponymes reconnus en langue française selon une transcription admise sont repris comme tels (Sanaa, Riyad, Hodeïda, Djedda etc.).

- Dans les citations d'auteurs, la translittération d'origine est conservée.

Table des matières

REMERCIEMENTS 3

TRANSLITTERATION DE L'ARABE 6

INTRODUCTION 9

PREMIERE PARTIE - LE SALAFISME COMME « SAOUDISATION » ? 55

CHAPITRE 1 : QU'EST CE QUE LE SALAFISME ? 56

A - WAHHABISME OU SALAFISME ? ENJEUX DE DEFINITION 56

B - LE CHAMP POLITICO-RELIGIEUX SALAFI YEMENITE 72

CHAPITRE 2 : LE SALAFIS, L'ÉTAT ET LA SOCIETE 98

A- LE SALAFISME COMME DEVIANCE ? 98

B- ALLEGEANCE ET VIOLENCE 110

CHAPITRE 3 : LES RECITS DE LA « SAOUDISATION » 130

A - MODELISATION DES RELATIONS YEMENO-SAOUDIENNES 131

B - LE SALAFISME COMME ACTEUR TRANSNATIONAL 146

C - LE SALAFISME COMME ENJEU DES RELATIONS INTERNATIONALES : IMPERIALISME, SOFT POWER ET JEUX D'ÉTATS 168

DEUXIEME PARTIE - ÉLEMENTS POUR DES RECITS ALTERNATIFS DE L'IMPORTATION : LA BANALITE DU TRANSNATIONAL 187

CHAPITRE 4 : PENSER LE CHANGEMENT : CONDITIONS ET CONTEXTES D'IMPLANTATION DU SALAFISME AU YEMEN 188

A - AGREGATIONS NON-INTENTIONNELLES, TRANSLOCALITE ET THEORIE DU VOYAGE : LE TRANSNATIONAL AU QUOTIDIEN 191

B - RECOMPOSITIONS SOCIALES ET ELEMENTS DE CONTEXTE 203

CHAPITRE 5 : EXPERIENCES MIGRATOIRES YEMENITES EN ARABIE SAOUDITE 229

A - PARCOURS MIGRATOIRES ET RELATIONS TRANSNATIONALES 229

B - AMBIGUÏTES DE L'EXPERIENCE MIGRATOIRE SAOUDIENNE 253

CHAPITRE 6 : LE YAFI' : LE SALAFISME LOIN DE LA FRONTIERE 285

A - LE YAFI' TRANSLOCAL 285

B - BIN BAZ ET LE POULET FRANÇAIS : LE SALAFISME « SPONTANE » 303

C - PARCOURS ET CARRIERES SALAFIES : DE L'IMPORTANCE DE L'INTEGRATION SOCIALE 328

TROISIEME PARTIE - LE SALAFISME INTEGRE : RESISTANCES ET ADAPTATIONS **341**

CHAPITRE 7 : RESISTANCES AU SALAFISME ET INSTRUMENTALISATIONS **342**

A - ZAYDITES, SOUFIS, FRERES MUSULMANS ET SALAFIS : CONCURRENCES ET RESISTANCES DANS LE CHAMP POLITICO-RELIGIEUX 346

B - LE SALAFISME ET LE POUVOIR YEMENITE PRIS DANS LA LUTTE ANTI-TERRORISTE 374

CHAPITRE 8 : LA « YEMENISATION » APRES LA « SAOUDISATION » ? **394**

A - COMMENT PEUT-ON ETRE YEMENITE ? 394

B - LA NORMALISATION PARADOXALE 421

CONCLUSION **434**

BIBLIOGRAPHIE **451**

ANNEXES **483**

Introduction

En ce début de 21ème siècle, la frontière internationale entre le Yémen et l'Arabie Saoudite apparaît encore souvent comme une « zone grise » qui échappe au contrôle, voire à l'influence des États. Entre hautes montagnes et larges déserts, son tracé sinueux, long de 1458 kilomètres, serait le théâtre de complots, de trafics et d'infiltrations en tout genre : armes, drogues, femmes ou encore enfants. Aussi cette zone en vient-elle à symboliser une nouvelle source de menace à la paix, à la stabilité et à la sécurité du Moyen-Orient. Dans le contexte actuel de la « guerre mondiale contre le terrorisme », sa surveillance constitue dès lors un enjeu international de toute première importance. Pendant plus de soixante-cinq ans, cet espace frontalier a été l'objet d'un conflit larvé entre les deux grands États rivaux de la péninsule Arabique. À bien des égards, il continue à être une source de discorde dans les relations bilatérales yéméno-saoudiennes. Ainsi, dès 1934, une brève guerre oppose le pouvoir de l'imamat zaydite[1] et la toute jeune monarchie des Âl Sa'ûd qui, victorieuse, affirme sa souveraineté sur trois provinces contestées : Najrân, Jizân et le 'Asîr. Au cours des décennies suivantes, la frontière demeurera indéterminée du point de vue juridique sur la majeure partie de son tracé et donnera lieu à de nombreux accrochages[2].

Le 12 juin 2000, la signature à Djedda d'un traité international par le Yémen et l'Arabie Saoudite a pour objectif affiché de normaliser le statut de la frontière, d'en fixer les limites, de mettre fin à sa porosité et de pacifier définitivement les relations entre les deux pays[3]. Une

---

[1] Le zaydisme est une branche du chiisme née en 740 en Mésopotamie et Asie Centrale autour de Zayd Bin 'Alî al-Ḥusayn, puis institutionnalisée au Yémen par al-Hâdî Ilâ al-Ḥaqq Yaḥyâ Bin al-Ḥusayn (mort en 911). Cette secte majoritaire dans certaines des hautes terres yéménites est au fondement du régime de l'imamat qui règne sur tout ou partie du Yémen jusqu'en 1962, soit pendant plus d'un millénaire. Le zaydisme connaît aujourd'hui d'importantes évolutions sur le plan de la doctrine et de son application politique. Voir notamment Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, 267 p. ; Gabriele VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen : Ruling Families in Transition*, New York : Palgrave, 2005, xix-348 p. ; 'Abd Allâh bin Muḥammad ḤAMÎD AL-DÎN, *al-Zaydiyya* [Le zaydisme], Sanaa : Markaz al-râ'id, 2004, 161 p. et 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.

[2] Voir en annexes la carte du Yémen et la brève chronologie des relations bilatérales entre le Yémen et l'Arabie Saoudite.

[3] Sur le conflit frontalier et son règlement, voir Renaud DETALLE (dir.), *Tensions in Arabia: The Saudi-Yemeni Fault Line*, Baden Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2000, 181 p. et Askar AL-ENAZY, *The Long Road from*

nouvelle ère doit s'ouvrir. Pourtant, moins de quatre années plus tard, suite à un nouvel attentat perpétré à Riyad le 8 novembre 2003 et attribué à al-Qâ'ida, des tensions réapparaissent. Afin de se dédouaner, le gouvernement saoudien cherche des responsables hors de son territoire. Il se tourne alors naturellement vers le Yémen et l'accuse de ne pas suffisamment contrôler sa frontière et sa population, en permettant aux terroristes de s'approvisionner en armes et explosifs. Comme souvent, l'étranger est chargé de tous les maux et assimilé à la menace. Le pouvoir saoudien semble alors dire : « L'ennemi s'est infiltré parmi nous, il incarne une importation ou même une invasion dont il faut se protéger. Dès lors, il s'agit de sanctuariser le territoire et de rendre la frontière infranchissable ». L'Arabie Saoudite annonce alors son projet d'ériger un « mur de sécurité » qui doit la séparer de son « dangereux » voisin yéménite, figure identifiée du chaos. Fin janvier 2004, les responsables yéménites s'opposent à cette construction et mettent en branle leurs réseaux diplomatiques. Ils accusent notamment leurs homologues saoudiens de violer le traité de Djedda qui impose une zone démilitarisée de part et d'autre de la ligne de démarcation[1]. Au même moment, plusieurs tribus yéménites affirment que cette nouvelle barrière empiète sur leur territoire. Elles se déclarent alors prêtes à prendre les armes contre les Saoudiens. Débute ainsi une brève période de crise qui laisse penser que le traité signé dans le grand port du Hedjaz en 2000 n'a en réalité rien réglé, et que les relations bilatérales demeurent fragiles et crispées. La visite inopinée du président yéménite 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ à Riyad le 17 février 2004 conduit à l'abandon, sans doute provisoire, du projet, tandis que chaque partie promet alors de faire les efforts nécessaires et de coopérer pour œuvrer au meilleur contrôle de la frontière.

Deux années plus tard, début mars 2006, Jacques Chirac, président de la République française, effectue une visite officielle en Arabie Saoudite. Comme souvent, il voyage accompagné par des chefs d'entreprise auxquels il fait profiter de son entregent. Outre la vente d'avions de chasse, il espère faire avancer le dossier du coûteux projet de surveillance

---

Taif to Jeddah: Resolution of a Saudi-Yemeni Border Conflict, Abou Dhabi : Emirates Center for Strategic Studies, 2005, xvii-276 p.

[1] « Al-Yaman : al-Sa'ûdiyya tuqîm ḥâjizan ḥudûdiyyan yantahik ittifâq Jidda [Yémen : L'Arabie Saoudite construit une barrière frontalière en violation de l'accord de Djedda] », *al-Quds al-'arabî*, 30 janvier 2004. Signe de la persistance du caractère flou et indéterminé de la frontière yéméno-saoudienne autant que du manque de connaissance sur cette région, sept ans après le règlement pacifique du conflit par la signature du traité de Djedda, de nombreuses publications, même prestigieuses, continuent à diffuser des cartes géographiques erronées. Celles-ci, reprenant le tracé revendiqué par les Saoudiens mais jamais reconnu par le droit international, présentent une frontière qui ampute le territoire yéménite de plusieurs dizaines de milliers de kilomètres carrés. Voir par exemple, *The Economist*, 21 octobre 2006 et *Le Monde*, 27 février 2007.

électronique des frontières proposé par les industries européennes de l'armement. Ce contrat, surnommé Miksa, qui s'élève à plus de 7 milliards d'euros, remplirait le carnet de commande du consortium Thalès pour plusieurs années. Les « vendeurs d'armes » occidentaux, fidèles à leur vieille stratégie vis-à-vis des riches émirats et royaumes de la péninsule Arabique, présentent alors le contrôle accru des frontières de l'Arabie Saoudite comme une priorité de la lutte antiterroriste. Il s'agit dans un premier temps d'empêcher les infiltrations venues de son flanc sud, puis, dans le contexte de la guerre en Iraq, de la protéger du conflit qui agite son voisin du nord. Le long de la frontière entre le Mexique et les États-Unis, une telle logique de contrôle et de surveillance n'a pourtant pas fait preuve d'une grande efficacité[1]. Elle n'a donc que bien peu de chance de transformer réellement la donne entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Plus sûrement, elle risque en revanche de crédibiliser et de renforcer les critiques dénonçant les contrats d'armement astronomiques et inutiles qui donnent à la relation entre le gouvernement saoudien et ses partenaires occidentaux cette apparence de racket (résumée par la formule : « Tu payes et je te protège ») si souvent dénoncée[2].

Au-delà de cette dimension sécuritaire, l'urgence de la sanctuarisation de l'Arabie Saoudite n'est pas évidente et semble, du point de vue yéménite, bien paradoxale. Ces deux pays apparaissent dans l'histoire récente comme des frères ennemis, si différents et pourtant si semblables. République contre royaume, ruraux contre urbains[3], « pauvreté » contre « opulence », la frontière qui sépare le baril métallique rouillé sur lequel s'appuie le dernier douanier yéménite du poste climatisé et informatisé de son homologue saoudien est l'une des plus marquée au monde, voire l'une des plus violentes en terme de différentiel de développement. Ce fossé est caractérisé non seulement par d'importants écarts de revenus,

---

[1] Sur ce thème de la porosité de la frontière et de ses effets, voir par exemple Roxanne Lynn DOTY, "States of Exception on the Mexico-U.S. Border: Security, Decisions, and Civilian Border Patrols", *International Political Sociology*, vol. 1, n°2, 2007, p. 113-137. Voir également le long récit du journaliste américain Charles BOWDEN, "Exodus: Border-Crossers Forge a New America: Coyotes, Pollos, and the Promised Van", *Mother Jones*, Septembre 2006, disponible sur : http://www.motherjones.com/news/feature/2006/09/exodus.html (accédé le 11 septembre 2006).

[2] Pour une analyse de la nature de cette relation, voir notamment Jean-Michel FOULQUIER, *Arabie Séoudite : la dictature protégée*, Paris : Albin Michel, 1995, 206 p.

[3] Malgré l'absence de statistiques fiables et l'urbanisation galopante que connaissent les deux pays, le rapport entre urbains et ruraux semble presque inversé entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Selon Renaud DETALLE, (dir.), *Tensions in Arabia: The Saudi-Yemeni Fault Line*, op. cit., p. 11, en 1999, les taux d'urbanisation étaient respectivement de 35% et 84%. Pour une étude sur le système urbain saoudien, voir Charles PICHEGRU, « Les murs de Riyad : Islam et modernité urbaine en Arabie Saoudite », *Chroniques Yéménites*, n°9, 2002, p. 161-168. Sur la croissance urbaine au Yémen et particulièrement à Sanaa, voir Roman STADNICKI, « Des portes de Sanaa (Yémen) aux nouvelles entrées de la ville : re-formation d'espaces de sociabilités », *Espaces et Sociétés*, n°126, 2006, p. 119-138 et Vincent MARTIGNON, « Les lûkanda de Sanaa, structures urbaines d'intégration sociale pour les travailleurs migrants ? », *Chroniques yéménites*, n°11, 2004, p. 87-100.

mais également par des inégalités dans l'accès aux infrastructures et aux services, privés ou publics (routes, hôpitaux, écoles etc.). Les chiffres publiés par le P.N.U.D. en 2003 donnent toute la mesure du fossé existant : le PIB/habitant (en parité de pouvoir d'achat) de l'Arabie Saoudite est évalué à 13 226 U.S.$ contre 889 U.S.$ pour le Yémen, alors que l'indice de développement humain (I.D.H.) du premier en 2003 est classé à la 77ème place contre la 151ème pour le second.

Il est évident que ces différences sont plus graduelles que ne le laissent supposer les statistiques. En effet, les provinces méridionales et frontalières (dont certaines étaient considérées comme « yéménites » jusqu'en 1934, bien que placées sous l'autorité de l'État idrisside, indépendant de l'imamat zaydite), peu valorisées par le pouvoir central saoudien et pauvres en matières premières, sont par exemple moins bien dotées que les autres régions du Royaume en terme d'activités économiques et d'infrastructures. Par ailleurs, la société saoudienne est traversée par d'importantes inégalités de revenu qui atténuent quelque peu les écarts de développement et de richesse constatés ci-dessus. Le chômage de masse, les difficultés de l'économie et de l'État providence depuis les années 1990 ont ainsi favorisé l'émergence d'une véritable question sociale saoudienne qui brise l'image dominante et répandue d'une société prospère[1]. Fatiha Dazi-Héni rappelle ainsi :

> « Les autorités saoudiennes n'ont pas encore pris de mesures adéquates pour enrayer le processus de paupérisation de populations en voie de marginalisation, et aucune institution n'a été créée pour gérer les problèmes d'exclusion sociale[2]. »

Il reste toutefois que la frontière entre les deux pays circonscrit des espaces aux niveaux de développement très différents qui n'ont que peu d'équivalent ailleurs (à part peut être entre les États-Unis et le Mexique[3]). Dans ce cadre, la menace de construction d'un mur par le gouvernement saoudien heurte la logique tant elle semble exprimer un renversement des rôles. En effet, au regard de la domination que le Yémen subit et des ingérences saoudiennes dans sa vie politique, il semblerait bien a priori que ce soit lui qui ait « besoin de se protéger » de l'Arabie Saoudite, plutôt que l'inverse. La littérature académique et les discours d'acteurs

---

[1] Voir Pascal MÉNORET, *L'énigme saoudienne : Les Saoudiens et le monde (1744-2003)*, Paris : La Découverte, 2003, p. 187-190.

[2] Fatiha DAZI-HENI, *Monarchies et sociétés d'Arabie : Le temps des confrontations*, Paris : Presses de Sciences Po, 2006, p. 73.

[3] Pour une étude des relations transnationales autour de la frontière entre le Mexique et les États-Unis, voir : Michael KEARNEY, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, n°1, 1991, p. 52-74 et Joseph NEVINS, *Operation Gatekeeper: The Rise of the Illegal Alien and the Remaking of the US-Mexico Boundary*, New York : Routledge, 2002, xi-286 p.

s'accordent pour insister sur un point : les manœuvres saoudienne viseraient à entretenir l'instabilité chez son voisin, à financer et armer les tribus ou encore à « exporter » un islam fondamentaliste et violent. Comment se fait-il alors que le puissant cherche à se prémunir du faible ? Le dominé peut-il réellement menacer le dominant ? La « nuisance » peut-elle mettre « en échec la puissance[1] » ? La pression migratoire et les activités non-étatiques annulent-elles le rapport de domination ? Plus encore, en refusant la séparation qu'instaurerait le mur, le gouvernement yéménite manquerait-il de clairvoyance ? Serait-il donc incapable de comprendre où se situe son « intérêt » ?

L'État, le transnational et le religieux

À l'évidence, les questions de la frontière et des relations bilatérales, fussent-elles caractérisées par un rapport de domination manifeste, sont bien plus complexes que ne le laisse suggérer l'approche sécuritaire[2]. Elles ne peuvent se réduire à un intérêt unique ou à un différentiel de puissance. Contrairement à ce que pourrait avancer un réalisme caricatural, l'État n'est pas seulement en quête de souveraineté et d'autonomie vis-à-vis de ses voisins. La multiplication des acteurs transnationaux, la fragmentation accélérée dans le contexte de la mondialisation et les phénomènes d'interdépendance rendent la question du territoire, de la frontière et de son contrôle presque secondaire par rapport à d'autres problématiques : captation de l'aide internationale, intégration dans le libre-échange, construction d'une visibilité etc. De fait, la mainmise de l'acteur étatique sur la société et le territoire ne dépend plus nécessairement de sa capacité à surveiller physiquement les entrées et sorties mais passe par des processus plus subtils. La volonté des acteurs de contourner l'État impose à ce dernier de se réorganiser et de délaisser certaines prérogatives qui étaient autrefois considérées comme fondatrices de sa souveraineté.

Selon James Rosenau, la politique internationale voit se juxtaposer deux mondes qui bien que différents, interagissent et coopèrent l'un avec l'autre, se chevauchant ou s'ignorant

---

[1] Bertrand BADIE, *L'impuissance de la puissance : Essai sur les incertitudes et les espoirs des nouvelles relations internationales*, Paris : Fayard, 2004, p. 10.

[2] Sur la question des frontiers, voir en particulier John RUGGIE, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", *International Organization*, vol. 47, n°1, 1993, p. 139-174 ; Hastings DONNAN, Thomas WILSON, *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford : Berg, 1999, xiv-182 p.

parfois[1]. Le premier (*State-centric World*), constitué par les États, met aux prises des acteurs en quête de puissance et de souveraineté. Le second (*Multi-centric World*) confronte des « centaines de milliers » d'acteurs en quête d'autonomie. Ceux-ci puisent dans l'espace international des ressources ou des soutiens leur permettant de se développer et de contourner les acteurs étatiques. L'espace mondial se structure dès lors largement autour d'une forme de scission (*bifurcation*) marquée par les tensions entre les sous-groupes et les acteurs étatiques[2]. La latitude croissante des acteurs non-étatiques et des flux transnationaux ne se fait toutefois pas nécessairement au détriment de l'entité collective étatique. Ainsi, plutôt que concurrente, l'approche transnationaliste que sous-tend la prise en compte de ces deux mondes, est conçue comme un complément du paradigme stato-centré.

Dans ce cadre, un État aux ressources limitées peut ponctuellement abandonner sa logique de contrôle afin de préserver une certaine stabilité interne. En effet, la porosité de la frontière est susceptible d'apporter des revenus à la population comme aux élites, notamment à travers les migrations, le commerce et les trafics illégaux[3]. Dans le même temps, elle atténue les demandes en infrastructures et en emplois publics habituellement formulées par certains groupes périphériques laissés à l'écart des politiques de développement. Les pressions exercées sur l'État sont amoindries grâce à ces phénomènes de sous-traitance ou d'externalisation. L'interpénétration des sociétés à travers les échanges transnationaux et la création indirecte de sortes de « zones franches » ou de « zones grises » permet alors au pouvoir de se décharger temporairement et de concentrer ses moyens dans d'autres secteurs qu'il peut considérer comme plus utiles. Paradoxalement, le « laisser-faire » et l'absence de contrôle peuvent dès lors constituer une ressource alternative pour l'État et pour le système international.

---

[1] James ROSENAU, *Turbulence in World Politics: Theory of Change and Continuity*, op. cit., p. 243-296.

[2] Bertrand Badie développe une analyse complémentaire de l'agencement international en incorporant les variables de l'allégeance et de la rationalité et en distinguant alors les entrepreneurs transnationaux (à l'allégeance utilitaire et souple) des entrepreneurs identitaires (exigeant une allégeance primordiale). La politique internationale ne se caractérise donc pas seulement par les deux mondes de James Rosenau mais par un jeu triangulaire entre des logiques antagonistes portées par l'État-nation, le réseau transnational et l'entrepreneur identitaire. Bertrand BADIE, « Le jeu triangulaire » in Pierre BIRNBAUM (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris : PUF, 1997, p. 447-462.

[3] Itty ABRAHAM, Willem VAN SCHENDEL, *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders, and the Other Side of Globalization*, Bloomington : Indiana University Press, 2005, viii-266 p. Sur le même thème, voir également Michael SHAPIRO, Hayward ALKER (dir.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996, xiii-493 p.

Nombre de régions yéménites frontalières avec Oman et avec l'Arabie Saoudite semblent connaître un tel sort : le gouvernement, sans doute incapable de faire face aux acteurs infra ou non-étatiques, y a longtemps abandonné de manière informelle et implicite une part de sa souveraineté, utilisant par exemple l'armée non pour contrôler mais davantage pour redistribuer les richesses et pour maintenir une allégeance minimale ou formelle des tribus. En parallèle, celles-ci bénéficient des subsides créés par le contournement de la frontière, en même temps que de financements ou de passeports de complaisance distribués par le gouvernement saoudien. Le contournement de l'acteur étatique ne se fait donc pas systématiquement aux dépens du pouvoir et des élites qui trouvent dans le transnational un moyen de préserver et de stabiliser leur position privilégiée. Certains aspects du transnational sont conçus, autorisés et organisés en partie par l'État lui-même. Ce point, central pour la compréhension du monde contemporain, s'appuie sur l'idée selon laquelle les éventuelles concurrences et interactions entre les deux mondes décrits par James Rosenau ne sont pas à somme nulle. L'apparition de l'un ne se fait pas toujours aux frais de l'autre. De même l'autonomie des acteurs non-étatiques ne détruit pas systématiquement la souveraineté des États[1]. Le phénomène transnational n'est donc pas une anomalie ou même une pathologie fondée sur l'incapacité structurelle des États mais peut alors apparaître pour certains auteurs comme une manifestation des structures qui ont cours dans l'espace mondial[2]. La relation d'interdépendance complexe aidant, les différents acteurs étatiques et non-étatiques coopèrent, marchandent (*bargain*) ou interagissent avec les acteurs non-étatiques afin d'élaborer des politiques à même de satisfaire des intérêts qui ne sont pas nécessairement hiérarchisés de manière pérenne[3]. Ainsi, la quête de la souveraineté et de la puissance ne prime pas forcément sur d'autres objectifs qui peuvent pourtant apparaître comme secondaires dans d'autres contextes et qui ont longtemps été délaissés par la discipline des relations internationales : paix civile, biens publics, intérêts particuliers, croissance économique etc.

La divergence des intérêts et des politiques, les comportements contre-intuitifs, la rumeur et l'idée d'une duplicité permanente semblent être, tout au long du 20ème siècle des

---

[1] Saskia SASSEN, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Authority Assemblages*, Princeton : Princeton University Press, 2006, xiv-493 p.

[2] Stephen KRASNER, "Power Politics, Institutions, and Transnational Relations" in Thomas RISSE-KAPPEN (dir.), *Bringing Transnational Relations Back In*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 257.

[3] Robert KEOHANE, Joseph NYE, *Power and Interdependence*, New York : Longman, 3ème édition, 2001, p. 272.

constantes relevées par les études académiques sur les relations saoudo-yéménites[1]. Pour le sens commun, étudier celles-ci reviendrait en premier lieu à analyser la capacité de l'Arabie Saoudite à influencer le Yémen (que celui-ci soit divisé en deux ou unifié), à transformer le pouvoir et à imposer ses propres choix politiques grâce à l'existence de liens de dépendance. Tout porterait alors à croire que le Yémen ne serait qu'un simple État vassal des Âl Sa'ûd. C'est à l'étude de cette connexion particulière que s'est attaché Gregory Gause dans son important travail sur les relations saoudo-yéménites entre 1962 et 1982[2]. Il cherchait notamment à comprendre comment et pourquoi l'Arabie Saoudite était parvenue à exercer son emprise sur les deux entités yéménites. Selon lui, les structures domestiques et institutionnelles différentes permettaient pour l'essentiel d'expliquer que l'Arabie Saoudite ait été plus influente au Yémen du Nord durant cette période, qu'elle ne l'était au Yémen du Sud, pays où l'État, grâce à son idéologie marxiste, exerçait un fort contrôle et une surveillance constante sur sa population.

Pourtant, chercher une ligne directrice de la politique de l'un des deux grands États de la péninsule Arabique par rapport à l'autre s'avère bien difficile. Entre l'aide au développement, le clientélisme, les investissements privés des acteurs économiques, la politique migratoire, le soutien du gouvernement saoudien à la sécession socialiste de 1994 au Yémen du Sud, le règlement du conflit frontalier en juin 2000 ou encore la coopération sécuritaire récente après le 11 septembre 2001, aucun intérêt national fixe et pérenne, aucun axe de la politique du gouvernement saoudien ne se dégage clairement. Les acteurs de ces relations sont multiples, parfois antagonistes et souvent marqués par un certain régionalisme qui ne peut être négligé tant il sous-tend des comportements différents. Le niveau étatique ne nous renseigne alors que très partiellement sur les liens entre ces deux pays et sociétés. La confrontation de la puissance à elle seule n'explique pas les revirements, les alliances provisoires ou l'interpénétration croissante des populations qu'incarne le phénomène migratoire.

Malgré tout, les relations bilatérales entre le Yémen et l'Arabie Saoudite sont communément réduites à une simple opposition politique entre deux gouvernements. La grille

---

[1] Voir par exemple Muḥammad AL-RUMAYḤÎ, Fâris AL-SAQQÂF (dir.), *Mustqabal al-'ilâqât al-yamaniyya al-khalîjiyya* [Le futur des relations entre le Yémen et le Golfe], Le Caire : Maṭâbi'at anwâr al-Yâsîn, 2002, 270 p.

[2] Gregory GAUSE, *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, New York : Columbia University Press, 1990, xi-233 p.

de lecture réaliste est alors privilégiée. À ce propos, Madawi al-Rasheed et Robert Vitalis affirment :

> « The history of Saudi Arabian-Yemeni relations for many is a chronicle of antagonism, conflicts, and border disputes. Political scientists and specialists in international relations have charted the long conflict between the two countries in the twentieth century, from the first war of 1934 to the settlement of the border disputes in 2000. This preferential option for conflict unfortunately steered analysis away from a longer and more complex history of the intertwining of peoples that needs to be recovered[1]. »

C'est précisément l'analyse de ces phénomènes d'interpénétration et d'entrelacement des peuples qui nous occupe ici. Il convient en effet de dépasser cette approche stato-centrée des relations bilatérales qui s'intéresse prioritairement aux conflits et néglige l'étude des relations transnationales dans leur banalité et dans leur complexité. Avant d'être bâties sur de grands événements accaparés par les États et les pouvoirs, ces relations sont d'abord le fait de flux informels et d'interactions fréquentes entre les sociétés et les individus.

La mise en application de la perspective transnationaliste dans le contexte de la péninsule Arabique n'est a priori pas évidente. En effet, en relations internationales comme en sociologie, les faux semblants et les lieux communs s'accumulent dès que le Moyen-Orient est évoqué. Il revient alors au chercheur de dépasser certains paradoxes et quelques contradictions du regard dominant. L'analyse « interniste » a souvent tendance à considérer que les États arabes sont inachevés, qu'ils ils ne possèderaient pas en dernière instance les attributs « normaux » de l'appareil étatique moderne[2]. Bien qu'autoritaires et bureaucratiques, les États dans cette région ne seraient pas en mesure d'obtenir l'allégeance prioritaire de leurs citoyens. Ainsi, ces États sont généralement réputés faibles et incapables de peser avec autorité et légitimité face aux solidarités infra-étatiques (tribalisme, régionalisme) et supra-étatiques (communauté islamique, sectarisme). Nazih Ayubi explique ainsi :

---

[1] Madawi AL-RASHEED, Robert VITALIS (dir.), *Counter-Narratives. History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, New York : Palgrave, 2004, p. 2.

[2] Sur le débat autour de l'État au Moyen-Orient ou dans le monde arabe, voir en particulier Nazih AYUBI, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londres : IB Tauris, 1995, 514 p. ; Fred HALLIDAY, *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, xii-374 p. ; Philippe DROZ-VINCENT, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, Paris : PUF, 2004, xii-305 p ; Bertrand BADIE, *Les deux États : Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris : Seuil, 1997, 331 p. ; Giacomo LUCIANI, *The Arab State*, Londres :Routledge, 1990, xxxii-454 p. ; Elizabeth PICARD (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris : Armand Colin, 2006, 334 p.ou encore Kiren Aziz CHAUDHRY, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, Londres : Cornell University Press, 1997, xiii-330 p.

> « Scholars observe that the very linguistic origins of the word *state* in European languages and of the word *dawla* in Arabic actually imply opposite things: stability and continuity of position in the first; circulation and reversals of power and fortune in the second. We are also frequently told that it is the concept of community (*umma*), especially in its religio-cultural sense, that is more important in the Islamic political tradition than any concept of the state or the political system[1]. »

Pourtant, plus qu'ailleurs, lorsqu'elle étudie le Moyen-Orient, l'approche dominante d'inspiration « géopolitique » semble fortement marquée par l'idée que cette région du monde verrait s'affronter et se concurrencer des entités étatiques unitaires, en quête de la satisfaction d'intérêts fixes – la puissance, l'influence, la richesse – pour elles-mêmes ou alors pour les Occidentaux qui les manipuleraient à travers la colonisation, la guerre froide et aujourd'hui l'impérialisme[2]. Malgré de nombreux travaux de relations internationales particulièrement nuancés et prenant en considération la pluralité des acteurs[3], le sens commun se borne à considérer uniquement les relations entre États, les guerres ou les « grands événements » et néglige les phénomènes d'échange, de perméabilité ou de transformation. Pour reprendre la célèbre formule d'Eric R. Wolf, cette région du monde semble encore trop souvent perçue comme habitée par des « peuples sans histoire[4] ». Après les puissances coloniales britannique et française et l'empire Ottoman, capables de tracer les frontières et de construire des nations, l'Iran, l'Arabie Saoudite ou la Syrie incarneraient désormais les nouvelles forces à partir desquelles se structureraient les lignes de fracture et les grands enjeux régionaux.

Alors que ces lieux communs considèrent que les États au Moyen-Orient sont inachevés (ou dépassés), qu'ils ne contrôlent ni leurs frontières ni leurs citoyens et sont marqués par une forme de néo-patrimonialisme, il est paradoxal de les considérer également comme les acteurs uniques, ou même principaux, des relations internationales. Se limiter aux seules relations interétatiques se révèle bien insuffisant. Il convient au contraire de s'intéresser de manière privilégiée aux acteurs qui font réellement et quotidiennement les relations internationales.

---

[1] Nazih AYUBI, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, op. cit., p. 15.

[2] Jean-Paul CHAGNOLLAUD, Sid-Ahmed SOUIAH, *Les Frontières au Moyen-Orient*, Paris : L'Harmattan, 2004, 225 p. et Michel FOUCHER, *Fronts et frontières : Un tour du monde géopolitique*, Paris : Fayard, 1991, 691 p.

[3] Voir par exemple, Roger OWEN, *State, Power and Politics in the Making in the Modern Middle East*, Londres : Routledge, 1992, xviii-302 p. ; Riccardo BOCCO, Daniel MEIER, « Penser la frontière au Moyen-Orient », *A contrario*, vol. 3, n°2, 2005, p. 3-10 et Fred HALLIDAY, *Nation and Religion in the Middle East*, Londres : Saqi Books, 2000, 251 p.

[4] Eric R. WOLF, *Europe and the People Without History*, Berkeley : University of California Press, 1982, xi-503 p.

Adopter autant que faire se peut une perspective transnationaliste revient à prendre pleinement acte des transformations survenues d'une part sur la scène internationale à travers la manifestation concrète des sociétés dans le jeu mondial (bien qu'elles n'en aient jamais été absentes) et d'autre part au sein même de la discipline des relations internationales. Les paradigmes et théories, en se complexifiant considérablement, ont dorénavant tendance à prendre en considération un nombre croissant d'acteurs et de variables.

La concentration par les gouvernements d'importantes ressources pour entretenir un appareil étatique plus ou moins formel ou pour écrire l'histoire à leur avantage ne doit pas faire illusion : la prééminence de l'État, au Moyen-Orient comme ailleurs, reste largement construite et souvent fictive. Les trajectoires historiques se révèlent particulièrement variées d'un État à l'autre en fonction des contextes politiques et sociaux. La capacité de l'État à exercer pleinement son contrôle ou à se révéler obsolète ou faible n'est donc jamais une évidence et il n'existe pas de spécificité moyen-orientale à cet égard. Quand l'espace politique, économique ou social n'est pas investi par un acteur étatique aux ressources faibles ou mal employées, il est comblé par d'autres entités, modernes ou traditionnelles, qui s'inscrivent tant dans le local que dans le transnational : tribus, familles, communautés religieuses, réseaux marchands cosmopolites, migrants ou élites.

Ces brèves considérations sur l'acteur étatique dans le contexte moyen-oriental ne doivent pas nous amener à sous-estimer un second écueil : prendre le parfait contre-pied de l'approche réaliste ou stato-centrée en considérant que les États dans cette région du monde sont systématiquement supplantés sur la scène internationale. Peut-on affirmer que les solidarités locales et transnationales les rendent partout et toujours inopérants et incapables de s'imposer[1] ? En réalité, les États ne sont jamais absents. Leur dépassement « par le bas » ne doit pas être fétichisé, pas plus que l'on ne peut faire des acteurs transnationaux une nouvelle norme idéalisée qui apporterait la paix et la prospérité là où l'État serait responsable de la guerre et de la corruption. Il importe ici de dépasser le double piège dans lequel tombent souvent les visions approximatives du monde arabe et du Moyen-Orient.

Le cas d'étude saoudo-yéménite est justement marqué par le paradoxe que nous venons d'énoncer : dans la sphère internationale, le poids des États est souvent surévalué alors

[1] Edward SAID, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Londres : Vintage, 2ème édition, 1997, lxx-200 p.

même qu'en interne, les acteurs étatiques sont décrits comme inopérants et inefficaces. Par conséquent, l'interpénétration des sociétés se trouve souvent négligée, voire niée. Elle est pourtant une réalité concrète et fondamentale des relations au sein de la péninsule Arabique contemporaine. Si la mondialisation fournit aux acteurs transnationaux de nouvelles structures d'opportunité, il serait faux de considérer que l'espace transnational en est uniquement le fruit. Il ne s'inscrit pas nécessairement dans la (post)modernité, mais résulte de dynamiques migratoires et commerciales anciennes, amorcées de longue date.

C'est cette dimension que nous nous proposons d'étudier à travers le prisme des relations transnationales religieuses entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, et plus particulièrement du salafisme, pratique qui connaît un développement important au Yémen depuis le début des années 1980 autour de Muqbil al-Wâdi'î[1]. Davantage qu'une « chronique des antagonismes », il s'agit d'élaborer un récit alternatif des relations quotidiennes et de l'interpénétration des sociétés et des champs politico-religieux. Nous entendons par ce biais rendre compte de la cohérence et de l'intégration de l'espace péninsulaire : les sociétés dans cette région du monde, comme ailleurs, ne sont pas seulement passives ou ballottées par les États et leurs intérêts. Si les acteurs non-étatiques doivent être inclus dans l'analyse, ce n'est pas au nom de spécificités culturelles et d'une essence péninsulaire, arabe ou musulmane, mais en raison de leur prégnance avérée sur le terrain.

La vogue actuelle des études sur le transnational exprime avant tout le constat de la fin de la primauté ou même de l'exclusivité de l'État. La logique d'affrontement entre puissances a longtemps monopolisé l'intérêt de la discipline des relations internationales et continue à bien des égards d'accaparer le sens commun médiatique. Ainsi, bien qu'amorcée au début des années 1970 autour de Robert Keohane et Joseph Nye[2] et puisant ses racines dans l'ancienne tradition libérale, la perspective transnationaliste n'a pu réellement se développer, jusqu'à devenir dominante dans le champ académique, qu'à partir de la fin des années 1980 et de la chute de l'empire soviétique. D'une vision stato-centrée, la prise en compte du transnational

---

[1] 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 et Bernard HAYKEL, « The Salafis in Yemen at a Crossroads: an obituary of Shaykh Muqbil al-Wadi`i of Dammaj », *Jemen Report*, n°2, 2002, p. 28-31. Une biographie complète du fondateur du courant salafi yéménite est également disponible : Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Rahmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Rahmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î], Sanaa: Maktabat al-athariyya, 1999, 224 p. et son ouvrage le plus diffusé revient largement sur son expérience saoudienne : Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], Sanaa: Maktabat al-athariyya, 3ème édition, 2002, 214 p.

[2] Joseph NYE, Robert KEOHANE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge : Harvard University Press, 1972, xxix – 438 p.

permet le passage à une approche multi-centrée et complexe dans laquelle l'État est un acteur parmi d'autres, tantôt central, tantôt supplanté mais jamais totalement absent. L'accès à l'international n'a toutefois plus besoin de la médiation, de l'autorisation ou du contrôle des acteurs étatiques, quitte à rendre parfois ces derniers apparemment obsolètes face aux acteurs économiques par exemple[1]. Dans le même temps, la distinction entre l'interne et l'externe se trouve brouillée et la discipline des relations internationales se voit confrontée à un désordre qu'elle est censée rendre intelligible. La représentation bien ordonnée élaborée par le paradigme réaliste perd de sa pertinence : l'allégeance citoyenne ne prime pas nécessairement, les politiques de contrôle élaborées par le pouvoir ne sont pas systématiquement efficaces et le contrôle des frontières et du territoire apparaît largement comme une fiction. Comme l'écrit Dario Battistella :

> « Tout individu est à la fois situé territorialement du fait de sa relation citoyenne d'ordre stato-national, et socialement par son appartenance à des réseaux non-étatiques multiples ; selon les domaines, selon les enjeux, il est amené à s'identifier de moins en moins automatiquement aux politiques menées par ses gouvernements, et à se laisser plutôt guider par de nouvelles formes de solidarités extra-territoriales se substituant à l'allégeance citoyenne[2]. »

Dans le cadre de cette même perspective théorique, Thomas Risse définit les phénomènes transnationaux comme « des interactions régulières dans lesquelles au moins un acteur est un agent non-étatique ou n'agit pas sur commande d'un gouvernement national ou d'une organisation intergouvernementale[3]. » Pour leur part, Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, dans une autre tentative de définition, insistent sur la « volonté délibérée » ou la « destination » des flux et relations transnationales d'échapper « au moins partiellement au contrôle et à l'action médiatrice des États[4]. » L'usage du concept « transnational » s'appuie également sur l'affirmation du développement de pratiques d'acteurs (pas nécessairement nouvelles ou « modernes ») qui se déploient dans une pluralité d'espaces, parvenant ainsi à lier le local avec le global. Bertrand Badie évoque alors les effets de « cette banalisation des relations internationales » qui « malmène les territoires, maltraite leur souveraineté et

---

[1] Susan STRANGE, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, xvii-218 p.

[2] Dario BATTISTELLA, *Théories des relations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po, 2ème édition, 2006, p. 211.

[3] Thomas RISSE-KAPPEN, "Introduction" in Thomas RISSE-KAPPEN (dir.), *Bringing Transnational Relations Back In*, op. cit., p. 3.

[4] Bertrand BADIE, Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992, p. 70.

dévalorise leur rôle politique, économique et social : circuits financiers, échanges commerciaux, diffusions d'ondes et d'images, migrations des personnes, solidarités religieuses, culturelles ou linguistiques, diasporas de toute nature l'emportent, en puissance et en efficacité, sur les pesanteurs territoriales[1]. » Ces pratiques amènent à relativiser les frontières et les distinctions que la discipline des relations internationales a longtemps maintenues entre les facteurs dignes d'intérêts et les acteurs considérés comme secondaires, voire même marginaux[2].

Cette approche qui privilégie le niveau microsociologique, laisse toute sa place à l'État. La relation n'est en effet pas seulement à sens unique. Certes, les acteurs transnationaux sont en mesure d'affecter et de contourner les États mais ils sont également souvent liés à ces derniers. Les flux transnationaux ne sont donc parfois qu'en apparence indépendants et s'intègrent dans une logique de *soft power* telle que Joseph Nye l'a analysée depuis le début des années 1990[3]. Cette « puissance douce » se caractérise par la capacité d'un acteur à obtenir ce qu'il souhaite à travers son attractivité, davantage que son exercice de la coercition, et donc à façonner les préférences des autres acteurs. Le transnational, l'économie, la culture populaire et la religion sont autant d'instruments qui permettent alors aux États de se légitimer et de renouveller les formes de leur domination et de leur puissance. Joseph Nye explique :

> « Soft power is more than just persuasion or the ability to move people by argument, though that is an important part of it. It is also the ability to attract, and attraction often leads to acquiescence. Simply put, in behavioral terms, soft power is attractive power. Soft power resources are the assets that produce such attraction[4]. »

Ainsi, en période de crise, l'acteur étatique reste une référence : il ne peut pas toujours être contourné et parvient souvent à instrumentaliser, voire même à initier, les dynamiques transnationales. À travers ses lois, ses paradiplomaties, ses politiques et ses comportements, l'acteur étatique demeure au cœur de l'international. En mettant en avant les flux et les interactions transnationales, nous ne cherchons pas à sacraliser une approche, une perspective théorique ou un paradigme par rapport aux autres. Les acteurs transnationaux ne sont pas par essence plus prégnants, plus modernes, plus adaptés ou plus moraux que les États ou les

---

[1] Bertrand BADIE, *La fin des territoires : Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris : Fayard, 1995, p. 7.

[2] David HELD, Anthony MCGREW, David GOLDBLATT et al., *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*, Stanford : Stanford University Press, 1999, xxiii-515 p.

[3] Joseph NYE, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York : Public Affairs, 2005, xvi-191 p.

[4] Joseph NYE, « Soft Power and Leadership », *Compass*, vol. 1, n°2, 2004, p. 29.

organisations internationales. Au contraire, nous ambitionnons de garder à l'esprit le diagnostic dressé par Ernst-Otto Czempiel à propos de la discipline des relations internationales :

> « The crucial problem of our discipline does not lie in the fact that we have conceptual approaches but in the tendency to eliminate the competition between these concepts by isolating the preferred one, highlighting its selection of actors and processes and blacking out all the other factors. We use models that have been constructed to fit our predilections[1]. »

L'approche privilégiée dans notre recherche n'a donc nullement vocation à occulter l'acteur étatique ou encore la notion d'intérêt national. Nous émettons toutefois ici l'hypothèse que les acteurs les plus significatifs des relations religieuses entre le Yémen et l'Arabie Saoudite sont les sociétés, c'est-à-dire des groupes ou des réseaux d'acteurs plus ou moins structurés qui, dans un espace déterritorialisé, échangent entre eux, voyagent, imitent et se transforment. L'accroissement des ressources sécuritaires de l'État (notamment grâce à l'aide extérieure) dans le contexte post-11 septembre ne va pas nécessairement de pair avec une atténuation de l'intensité des relations transnationales. Dans la mesure où ces relations transnationales religieuses passent par de l'informel, des représentations ou des canaux incontrôlables et fragmentés, elles ne sont pas en opposition avec l'emprise croissante des institutions étatiques sur certaines parties du territoire et dans certains secteurs (sécurité, économie ou bureaucratie).

La théorie des relations internationales (tout comme la sociologie en général) se trouve tiraillée entre deux postures antagonistes dès qu'elle aborde les questions religieuses[2]. Elle oscille en effet entre le « primordialisme » qui considère que les flux religieux sont par essence spécifiques et donc irréductibles aux variables sociales, et l'approche « réductionniste » ou « instrumentale » qui tente systématiquement de les ramener à des enjeux politiques et sociaux extra-religieux. Dans le premier cas, le discours des acteurs religieux serait autosuffisant et clos, alors que dans le second il n'exprimerait que le

---

[1] Ernst-Otto CZEMPIEL, "Internationalizing Politics: Some Answers to the Question of Who Does What to Whom" in Ernst-Otto CZEMPIEL, James ROSENAU (dir.), *Global Changes and Theoretical Challenges*, Washington : Lexington Books, 1989, p. 118.

[2] Voir notamment Andreas HASENCLEVER, Volker RITTBERGER, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict", *Millennium: Journal of International Studies* vol. 29, n°3, 2000, p. 641-674 et Malcom HAMILTON, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Londres : Routledge, 1995, 238 p.

travestissement d'intérêts matérialistes et mondains (*worldly*). Ce débat se révèle en pratique plus rhétorique que concret. En effet, cette opposition a été progressivement dépassée au profit d'une approche intermédiaire qui intègre les spécificités de la religion (notamment en ce qui concerne sa dimension identitaire) sans pour autant négliger les éléments de contexte qui la rattachent au monde sensible. Il reste pourtant que ces deux approches divergentes continuent à structurer un certain nombre de questionnements fondamentaux. Ainsi, les groupes religieux sont-ils nécessairement destinés à s'inscrire dans l'espace transnational et à échapper aux États ? Sont-ils au contraire de simples instruments soumis aux rapports de puissance ? Servent-ils uniquement à légitimer les intérêts qu'ils sont censés cacher ?

Depuis une vingtaine d'années, Églises, confréries, sectes et autres organisations caritatives prosélytes font l'objet d'un intérêt croissant de la part des chercheurs en relations internationales. Les bouddhistes à San Francisco, les musulmans à Paris, les hindous à Dubaï, les catholiques à Tokyo ou encore les mormons à Accra semblent incarner avec force le phénomène de transnationalisation du religieux en même temps que l'effacement apparent des frontières. Avec les entreprises multinationales, les réseaux transnationaux de défense de cause[1] (*transnational advocacy networks*) et les communautés épistémiques[2], ils émergent dans le discours académique en tant que figures transnationales par excellence[3]. Les migrations Nord/Sud, la vogue *New Age* ou encore un prosélytisme plus agressif de certains groupes musulmans ou protestants sont autant de facteurs qui semblent aujourd'hui expliquer et illustrer le déploiement international de toutes les grandes religions et leur caractère de moins en moins territorialisé. Ces processus répondent à un besoin de s'étendre et de gagner de nouveaux espaces mais résultent également des mouvements de diffusion involontaires et non prosélytes, particulièrement via les phénomènes diasporiques. Alors que l'expansion religieuse pouvait autrefois être intimement liée à l'exercice d'une hégémonie politique, en particulier à travers le phénomène colonial et les entreprises missionnaires, la diffusion et la transnationalisation des mouvements spirituels obéit aujourd'hui à d'autres règles qui

---

[1] Margaret KECK, Kathryn SIKKINK, *Activists Beyond Borders : Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca : Cornell University Press, 1998, xii-227 p.

[2] Peter HAAS, *Knowledge, Power and International Policy Coordination*, Columbia : University of South Carolina Press, 1997, viii-390 p.

[3] Voir notamment Susanne HOEBER RUDOLPH, James PISCATORI (dir.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder : Westview Press, 1997, viii-280 p. ; Peter BEYER, *Religion and Globalization*, Londres : Sage Publications, 1994, 250 p. ; Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Lanham : Rowman and Littlefield, 2000, 448 p. et Roland ROBERTSON, "Globalization, Politics, and Religion" in James BECKFORD, Thomas LUCKMANN (dir.), *The Changing Face of Religion*, Londres : Sage, 1989, p. 10-23.

apparaissent comme moins écrites et donc plus complexes. Les phénomènes d'individualisation des appartenances religieuses apportent une souplesse particulière aux mouvements religieux peu ou pas institutionnalisés. Par ailleurs, l'échelle nationale et l'arène Nord/Sud ne sont plus les niveaux pertinents d'analyse de flux devenus de plus en plus multilatéraux. Les organisations, les dirigeants et autres « entrepreneurs identitaires » ne s'inscrivent pas nécessairement dans le cadre de l'État nation mais visent au contraire le plus souvent à le dépasser et à s'extraire du territoire. Par conséquent, la désignation d'un berceau ou d'un lieu d'origine se révèle parfois trompeuse et occulte les phénomènes d'adaptation au contexte local.

Le retour du « sacré » donne lieu à de nombreuses recompositions et devient un mode privilégié d'expression de la contestation autant interne qu'internationale. D'une part, il contribue à transformer les allégeances individuelles, les détournant du monopole exclusif de l'État. D'autre part, il permet à de nouveaux acteurs d'émerger : mouvements, réseaux, Églises, confréries etc. Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts affirment ainsi :

> « Au contraire des sectes particularistes, les sectes universalistes ont une existence qui transcende les frontières, la réalité de leur autonomie locale trouvant sa contrepartie dans leur appartenance à tout un système de communications transnationales, favorisant la circulation des ressources financières, des symboles, mais aussi des ressources de pouvoir et d'influence qui limitent d'autant la souveraineté des États concernés et les insèrent dans de nouveaux liens de dépendance[1]. »

Pourtant, ce phénomène de transnationalisation du religieux n'est pas neuf. Ne serait-ce qu'à travers les pèlerinages, voyage et foi semblent de tout temps avoir été intimement liés[2]. À partir d'exemples contemporains, de nombreux travaux, monographiques ou plus ambitieux sur le plan théorique, se penchent ainsi sur les modes d'organisation en réseaux de ces acteurs, analysent leur capacité à contourner les États, leur affinité particulière avec l'espace transnational ou encore leurs liens avec les échanges économiques et les phénomènes migratoires[3]. Ainsi, l'étude des relations transnationales religieuses implique de s'intéresser

---

[1] Bertrand BADIE, Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, op. cit., p. 65.

[2] Dale EICKELMAN, James PISCATORI (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Los Angeles : University of California Press, 1990, xii-281 p.

[3] Voir par exemple Jérôme BELLION-JOURDAN, « Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine » in Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER (dir.), *Le nouvel islam balkanique*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2001, p. 429-472 ; Andre CORTEN, Ruth MARSHALL-FRATANI (dir.), *From Babel to Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington : Indiana University Press, 2001, xxi-311 p. ; Miriam COOKE, Bruce LAWRENCE (dir.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*,

non seulement aux clercs et hommes de religion (curé, mufti, moine ou rabbin) ou aux institutions religieuses, mais également à des groupes et phénomènes plus larges (commerçants, gouvernants, immigrés ou soldats). Dépositaires apparents de la tradition, réminiscences du passé, les acteurs dits « religieux » se déploient pourtant dans un espace mondialisé. Leurs ressources de mobilisation, les techniques de communication employées ou encore certaines valeurs individualistes qu'ils véhiculent illustrent leur modernité. Ils semblent dès lors incarner la forme la plus aboutie des acteurs transnationaux, la plus autonome en même temps que la plus universelle. Comme le remarque Susanne Hoeber Rudolph, la réémergence de mouvements religieux dans l'espace international de la fin du 20ème siècle n'avait pas été anticipée par les sciences sociales, qui souvent prévoyaient un phénomène inverse de rationalisation et d'abandon des références spirituelles :

> « This explosion of religious formations seems to have been facilitated by the very forces that were supposed to dissolve them: increased print and electronic media, increased literacy – including the higher literacy of post-secondary education – and urbanization[1]. »

Quelle que soit la destination ou l'origine des flux, les relations transnationales religieuses, transfrontalières et faiblement institutionnalisées, sont souvent affaire de diffusion et d'exportation de pratiques. Elles se caractérisent alors par une quête de nouveaux « marchés ». Ce type de flux transnationaux ne regroupe pas seulement des individus partageant la même religion, il se distingue également par une intention prosélyte qui l'expose à différentes instrumentalisations. À travers eux, est censée s'exprimer et se diffuser une norme. Aussi les acteurs religieux ne sont-ils pas étrangers aux dynamiques de pouvoir qui traversent la sphère internationale, et à la répartition inégalitaire de la puissance entre les groupes sociaux et entre les États. À ce propos Ariel Colonomos, auteur d'une étude sur les Églises protestantes en Amérique latine, explique :

> « La diffusion du religieux obéit […] à des règles. Celles-ci sont à la fois propres aux traditions auxquelles ces mouvements appartiennent et sont également conditionnées par les repères en vigueur du système international. Un espace relationnel voit le jour, et se créent des « relations internationales de la religion » dans la toile planétaire composée par cet acteur enthousiaste et inspiré[2]. »

Londres : University of Carolina Press, 2005, xiii-325 p. et Engseng HO, "Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, n°2, 2004, p. 210-246.

[1] Susanne HOEBER RUDOLPH, "Religion, States, and Transnational Civil Society" in Susanne HOEBER RUDOLPH, James PISCATORI (dir.), *Transnational Religion and Fading States*, op. cit., p. 1-24.

[2] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, Paris : Presses de Sciences Po, 2000, p. 13.

De fait, avec les nouvelles pratiques religieuses voyagent des représentations mais également des allégeances politiques : ces comportements ne sont jamais anodins, vierges de tout rapport de pouvoir. À son tour, le religieux est susceptible de s'inscrire dans les rapports de domination, d'interdépendance ou encore de concurrence. Bien que jouissant d'une certaine autonomie, il ne peut s'extraire pleinement des modes de structuration de l'espace mondial contemporain. Les relations religieuses sont ainsi partie prenante des dynamiques, luttes et recompositions de la sphère internationale.

Des pentecôtistes en Amérique Latine et en Afrique de l'Ouest en passant par les minorités musulmanes en Europe, les recherches sur les mouvements religieux transnationaux se sont généralement inscrites dans le contexte spécifique des relations Nord/Sud. De manière plus ou moins explicite et directe, elles abordent par ce biais les questions de l'impérialisme, du (néo)colonialisme et de l'importation. Le religieux devient alors une variable parmi d'autres du rapport de domination. Dans le cadre de cette grille de lecture dépendantiste souvent reprise par les approches « géopolitiques », l'autonomie des acteurs transnationaux par rapport aux États et à leurs intérêts se voit largement minorée. En effet, derrière le discours spirituel, cette approche croit déceler une stratégie, et donc une intentionnalité. La religion apparaît dans ces conditions comme un simple instrument de la puissance et de la satisfaction d'un intérêt national égoïste clairement identifiable. Les flux originaires du Nord n'auraient-ils pas vocation à assurer la domination du « centre » sur la « périphérie » ? Ne constitueraient-ils pas une forme de « cheval de Troie » et n'incarneraient-ils pas un ennemi infiltré ?

À l'inverse, les relations religieuses initiées du Sud vers le Nord sont souvent perçues comme un moyen pour les États de conserver le contrôle de leur diaspora et de leurs migrants. L'exemple des institutions musulmanes en Europe occidentale est à cet égard éclairant. La gestion de l'islam par les autorités publiques du pays d'accueil continue généralement à s'insérer dans les politiques étrangères gouvernementales. Ainsi, plutôt qu'à un islam français ou allemand, les organisations dites représentatives se voient toujours identifiées à la Turquie, à l'Algérie ou au Maroc, étant même parfois des excroissances du ministère des cultes de ces pays[1]. Le transnational est de ce fait assimilé à une ressource mobilisable par les acteurs non-étatiques ainsi que par les États eux-mêmes.

[1] Sur les l'islam turc en Allemagne, voir Valérie AMIRAUX, « Les limites du transnational comme espace de mobilisation », *Cultures et Conflits*, n°33-34, 1999, p. 25-50.

Au delà d'une approche stato-centrée souvent simplificatrice, la théorie des relations internationales n'offre que peu d'outils pour aborder de manière systématique la question de la diffusion de pratiques religieuses peu ou pas institutionnalisées, tel le salafisme. Ainsi, les travaux sur l'État importé, particulièrement ceux de Bertrand Badie, s'intéressent plus aux résultats (échec ou adaptation) qu'aux processus, et concernent avant tout des cas de mimétisme institutionnel. Bien que se penchant plus directement sur les modes de diffusion, les récentes recherches sur les normes internationales sont elles aussi concernées prioritairement par les institutions (réseaux de défense de cause, organisations non-gouvernementales ou organisations internationales) et permettent de relever la capacité des acteurs transnationaux à affecter les politiques mises en œuvre par les États dans des domaines divers : droits de l'Homme, environnement ou encore droit commercial[1]. Cette approche constitue par là même une grille de lecture constructive sur les formes d'importation, de diffusion ou de « transplantation » qui ne sont pas sans lien avec les pratiques religieuses.

Sans théorie prédéfinie adaptée, force est de reconnaître la richesse, la profusion et la pertinence des études sur les relations transnationales religieuses, particulièrement sur les réseaux protestants en Amérique latine et sur l'islam en Europe et en Amérique du Nord[2]. Celles-ci insistent sur les effets multiples et antagonistes du « voyage », ainsi que sur la capacité d'adaptation et de synthèse des groupes ou individus quand ils passent d'un environnement à un autre, et quand ils s'insèrent dans les rapports de domination qui structurent la sphère internationale. De plus, elles relèvent combien l'expérience de la mobilité favorise une réévaluation permanente et continue de la doctrine professée par les religieux et autres entrepreneurs du champ politico-religieux. Ces recherches offrent des contrepoints intéressants et particulièrement exigeants, qui permettent d'appréhender toute la complexité des phénomènes religieux et des processus de diffusion ou d'importation des pratiques. À travers des études de cas documentées et des analyses sociologiques fines, elles s'appuient sur un certain nombre de concepts, comme celui de translocalité ou encore de

---

[1] Voir par exemple Thomas RISSE, "International Norms and Domestic Change: Arguing and Communicative Behavior in the Human Rights Area", *Politics & Society*, n°4, 1999, p. 529-559.

[2] Nous retenons en particulier, Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, 2001, 282 p. ; Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit. ; Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics: Reimmagining the Umma*, Londres : Routledge, 2001, 235 p. et Katy GARDNER, *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford : Clarendon Press, 1995, xv-301 p.

réseaux, qui alimentent notre recherche et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir plus longuement tout au long de notre travail.

Pertinence de l'étude de cas yéméno-saoudienne

À l'appui de ces différentes recherches sur les relations transnationales religieuses, l'objet yéméno-saoudien s'avère particulièrement stimulant. Il permet notamment de s'extraire du cadre habituel des relations Nord/Sud. En effet, malgré le rapport de déséquilibre évident entre ces deux pays de la péninsule Arabique, cette étude de cas se situe pour l'essentiel en dehors des formes de domination qui prévalent par exemple entre les États-Unis et le Salvador, la France et l'Algérie ou la Grande-Bretagne et le Bangladesh. L'Arabie Saoudite et le Yémen sont en effet géographiquement, historiquement, culturellement et religieusement proches. Sur le plan démographique ils sont également de taille équivalente. Tous deux sont par ailleurs des États dominés sur la scène internationale, soumis à une forme de néo-colonialisme ou d'impérialisme[1] qui les rend dépendants, notamment de la puissance américaine. L'étude des relations transnationales religieuses entre ces deux sociétés du Sud permet, par ce biais, de dépasser l'idée simpliste que la mondialisation impliquerait une forme unilatérale de domination Nord/Sud. En resserrant l'échelle de l'analyse, nous constatons combien le Sud est lui-même traversé par des phénomènes de domination complexes accentués, ou transformés, par l'interpénétration des sociétés.

À un autre niveau, l'étude des phénomènes transnationaux au Moyen-Orient trouve sa pertinence dans la réfutation du paradoxe que nous avons évoqué plus haut, c'est-à-dire de l'incapacité fréquente à appréhender le contournement de la frontière dans cette région du monde en dehors des grands intérêts nationaux et de l'action des États. En effet, les relations yéméno-saoudiennes amènent à s'interroger sur la place des acteurs étatiques. Décrits comme faibles, inachevés ou défaillants, sont-ils réellement hors-jeu ? Exercent-ils un monopole sur le contrôle des frontières ? Cette enquête constitue également une occasion de mettre en exergue les sociétés et de comprendre que ces dernières sont, elles aussi, actives dans la sphère internationale, bien que de manière souvent informelle. À l'opposé de l'approche

[1] La notion d'impérialisme appliquée aux Etats-Unis a fait l'objet depuis quelques années d'un important débat dans le champ académique et exige donc ici d'être employée avec nuance. Voir en particulier : Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Empire*, Paris : Exils, 2000, 560 p. et Craig CALHOUN, Frederick COOPER, Kevin MOORE (dir.), *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Power*, New York : New Press, 2006, vi-342 p.

criminalisante aujourd'hui dominante quand sont évoquées les relations transnationales religieuses dans la péninsule Arabique ou dans cette région[1], notre étude de cas doit permettre de banaliser et de dédramatiser les échanges quotidiens entre ces sociétés. De fait, la stigmatisation excessive de certains flux financiers ou religieux dans le cadre de la « lutte globale contre le terrorisme » occulte nombre d'interactions plus significatives et sans doute plus intéressantes du point de vue de la science politique.

Dans le cadre de notre étude, la domination qu'exerce l'Arabie Saoudite sur le Yémen n'est pas anodine : c'est elle qui justifie que nous abordions notre sujet prioritairement depuis le Yémen. Le rôle des acteurs saoudiens dans la société yéménite s'avère d'autant plus significatif et digne d'intérêt que cette relation de domination existe, laquelle s'accompagne d'influences et d'ingérences politiques, économiques et religieuses. Dans le même temps, nous cherchons à dégager l'objet transnational de cette domination qui a alors tendance à accaparer la grille de lecture et à occulter les phénomènes autonomes. À partir du terrain yéménite, c'est donc ici le point de vue et l'expérience du dominé, de l'émigré et de la société réceptrice des flux religieux qui nous intéressent. Cet état de fait introduit à n'en pas douter un biais dans notre investigation, mais celui-ci est revendiqué et doit servir notre propos et notre démonstration.

De la même manière, notre recherche n'a pas vocation à aborder la totalité des relations transnationales religieuses entre ces deux pays : nous prenons pour objet quasi-exclusif de notre étude la question des interactions impliquant des acteurs du champ salafi yéménite, dont la pratique est souvent décrite comme « importée » d'Arabie Saoudite. C'est ce lien a priori privilégié qui justifie l'axe de notre étude et fixe les limites de son objet. Le contexte international de stigmatisation du salafisme et de ce qui est nommé le « wahhabisme » ne saurait effacer la diversité religieuse saoudienne et par là même la multiplicité des relations religieuses entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Nous sommes particulièrement attentifs à l'existence, au côté de ces flux « salafis », d'interactions qui lient prioritairement d'autres groupes politico-religieux spécifiques (soufis, chiites, Frères musulmans ou « jihâdistes ») ou concernent l'ensemble des croyants musulmans, notamment au moment du pèlerinage à La

[1] Shaul SHAI, *The Red Sea Terror Triangle: Sudan, Somalia and Yemen, and Islamic Terror*, New Brunswick : Transaction, 2005, xi-223 p.

Mecque. Chacune de ces formes de relations transnationales religieuses mériterait en elle-même d'être analysée.

Il apparaît toutefois que, dans le champ qui nous intéresse, l'étude de cas salafie est celle qui permet d'aborder avec le plus de pertinence les problématiques transnationales, religieuses et étatiques. Cette pratique qui connaît un développement récent et marqué dans le contexte yéménite, apparaît de prime abord comme la plus dépendante de l'Arabie Saoudite. Du fait de ses sources de financements, de ses références et de son histoire particulière, ce courant politico-religieux est souvent perçu comme la simple résultante des phénomènes de « saoudisation » ou de « wahhabisation ». Ces processus sont-ils toutefois univoques ? Dans le contexte yéménite, l'adhésion au salafisme implique-t-elle un transfert d'allégeance vers l'Arabie Saoudite ?

Sur le plan des relations entre le pouvoir et les islamistes, le terrain yéménite se révèle instructif à plus d'un titre. Il nous offre la possibilité d'appréhender le développement du salafisme et des relations transnationales religieuses dans un contexte non répressif. Aussi constitue-t-il pour nous comme pour nombre de chercheurs un poste d'observation privilégié. Épargné par les pressions exercées par les États autoritaires et par les services de renseignement, il permet un accès relativement aisé aux sources et aux individus. Les salafis yéménites sont moins qu'ailleurs l'objet d'instrumentalisations par le pouvoir et n'ont que très marginalement opté pour la violence. Le haut degré d'intégration des différentes composantes du paysage politique dans les structures de pouvoir, de même que la faiblesse de la répression à l'encontre de « l'opposition » islamiste (salafis compris), caractérisent le système politique de ce pays, en fondent les spécificités ainsi que l'intérêt. Cette « formule politique yéménite » constitue un atout qui demande sans doute à être quelque peu explicité, en revenant brièvement sur les principaux acteurs et événements du Yémen contemporain

Historiquement, la révolution républicaine du 26 septembre 1962 qui dépose l'imamat zaydite au Yémen du Nord, n'est parvenue à s'imposer qu'après huit années de guerre civile, au prix d'une concorde entre républicains et royalistes. Ce compromis est à la source d'un équilibre du pouvoir particulier dont les éléments essentiels perdurent encore aujourd'hui. Après l'échec des révolutions de 1948 et de 1955, Muḥammad al-Zubayrî, principale figure

des Yéménites Libres[1], mesure l'importance de gagner les tribus (qui composent alors la majorité d'une population largement rurale) à la cause de son mouvement modernisateur en supprimant les barrières confessionnelles, sociales et politiques[2]. Les révolutionnaires du 26 septembre 1962, emmenés par des militaires largement inspirés par l'idéologie laïque du nassérisme, sont confrontés au cours d'une longue guerre civile à la résistance du camp royaliste formé essentiellement de zaydites et soutenu par l'Arabie Saoudite. Le Yémen du Nord (dont le nom officiel est République arabe du Yémen ou R.A.Y.), comme plus tard le Yémen du Sud marxiste (République populaire et démocratique du Yémen ou R.P.D.Y.), est alors le terrain de rivalités entre les deux puissances antagonistes du monde arabe et devient un important enjeu de la guerre froide[3].

Progressivement, le maximalisme des militaires aidés par l'Égypte[4] échoue et le camp des révolutionnaires se fissure : en décembre 1964, les figures historiques des Libres, Muḥammad al-Zubayrî et Aḥmad Nu'mân, dénoncent la corruption du pouvoir dirigé par le colonel 'Abd Allâh Sallâl. Défiant l'Arabie Saoudite, ce dernier reçoit à Sanaa en avril 1967 l'ex-roi Sa'ûd, réfugié en Égypte après avoir été déposé par les autres membres de la famille royale, notamment par le nouveau roi Fayṣal. Fin 1967, les royalistes font durant 70 jours le siège de Sanaa et semblent à nouveau en mesure de rétablir l'imamat. Les républicains ont à ce moment-là perdu le soutien de l'armée égyptienne qui se retire totalement du Yémen du Nord le 10 décembre 1967. Pour sortir de l'impasse, un compromis visant à réintégrer dans les structures étatiques les tribus (pas uniquement zaydites), l'*establishment* religieux zaydite proche des royalistes, mais également les « clients » du pouvoir des Âl Sa'ûd est élaboré et incarné dans un premier temps par le *qâḍî* 'Abd al-Raḥmân al-Iryânî qui prend la tête de l'État. Outre la pacification du pays et la stabilisation du régime républicain, il entraîne la

---

[1] Sur le mouvement des Yéménites Libres et la révolution de 1962, voir Leigh DOUGLAS, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth : American University of Beirut, 1987, xix-287 p. ; François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les 'Libres' yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans : Premiers repères pour l'analyse » in Maher CHERIF, Salam KAWAKIBI (dir.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas : IFPO, 2003, p. 46-67 ; Robert BURROWES, *The Yemen Arab Republic : The Politics of Development. 1962-1986*, Boulder : Croom Held, 1987, 256 p. ; Robert STOOKEY, *Yemen : The Politics of the Yemen Arab Republic*, Boulder : Westview Press, 1978, xvi-322 p et Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, 285 p.

[2] François BURGAT, Marie CAMBERLIN, « Révolution mode d'emploi : Zubayri et les erreurs des libres », *Chroniques yéménites*, n°9, 2002, p. 107-116.

[3] Sur le lien entre la rivalité saoudo-égyptienne et la guerre civile au Yémen du Nord, voir : Saeed BADEEB, *The Saudi-Egyptian Conflict over North Yemen 1962-1970*, Boulder : Westview Press, 1986, 148 p.

[4] En 1962, au lendemain de la révolution, 3000 soldats égyptiens sont envoyés au Yémen du Nord pour soutenir les Officiers libres. Face aux difficultés, ce contingent augmente pour atteindre en 1967 environ 70 000.

purge des éléments « gauchistes » dans l'armée et la cooptation de certains leaders politiques royalistes.

Dès le début des années 1970, cet accord tacite entre les différentes composantes du paysage politique yéménite est soutenu par le pouvoir saoudien qui finance le budget du Yémen du Nord. Ce compromis se voit depuis sans cesse réactualisé et réinventé par les gouvernements qui se succèdent. L'échec du projet modernisateur du Président Ibrâhîm al-Ḥamdî, assassiné en octobre 1977, apparaît toutefois dans ce contexte comme la conséquence de son empressement à rompre l'équilibre existant et à tenter de réduire l'emprise des tribus sur les structures étatiques[1]. A l'inverse, le pouvoir de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ à partir de 1978 se caractérise par son attention particulière à préserver la relation des institutions étatiques avec les acteurs traditionnels. C'est sans doute là l'un des gages principaux de sa longévité politique…

Depuis plus de quarante ans, le compromis fondateur de la formule politique du Yémen contemporain (dans lequel, de gré ou de force, l'ex-Yémen du Sud est enrôlé à partir de 1990) a ainsi permis la participation au pouvoir des différentes forces politiques réelles, islamistes compris[2]. Dans les gouvernements, dans les institutions locales ou informelles, les différentes forces politiques ont été largement représentées. Dès novembre 1967, 'Abd al-Malik al-Ṭayyib, l'un des dirigeants des Frères musulmans, est nommé ministre de l'Éducation et de l'Information de la R.A.Y. Au cours des années 1970, c'est 'Abd al-Majîd al-Zindânî, ancien compagnon d'al-Zubayrî, membre de la branche conservatrice des Frères musulmans, qui est en charge de l'enseignement religieux au Yémen du Nord à travers le Bureau de l'orientation (Maktab al-tawjîh wa al-irshâd). De nombreux enseignants égyptiens et soudanais, réputés proches de la même mouvance, sont recrutés par le réseau éducatif, notamment dans le système d'enseignement parallèle des Instituts scientifiques (al-Ma'âhid al-'ilmiyya) financé grâce à une importante dotation budgétaire saoudienne. L'armée nationale yéménite (pléthorique et peu efficace) s'est également structurée autour d'individus proches des islamistes. Tel est le cas du demi-frère du Président Ṣâliḥ, 'Alî Muḥsin al-Aḥmar : il dirige

---

[1] Sur les liens entre l'Etat et les tribus au Yémen contemporain, voir notamment Paul DRESCH, *Tribes, governments and History in Yemen*, Oxford : Clarendon Paperbacks, 1993, 440 p. et Najwa ADRA, *Qabyala: The Tribal Concept in the Central Highlands, the Yemen Arab Republic*, Ph.D. dissertation, Temple University, 1982, 302 p.

[2] Renaud DETALLE, « Les islamistes yéménites et l'Etat : vers l'émancipation ? » in Basma KODMANI-DARWISH, May CHARTOUNI-DUBARRY (dir.), *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, Paris : Ifri / Armand Colin, 1997, p. 271-298.

aujourd'hui encore une importante brigade basée à Sanaa et demeure sans doute l'un des personnages les plus obscurs et controversés du pouvoir. La création en 1982 au Yémen du Nord du Congrès populaire général (C.P.G. – *al-Mu'tamar al-sha'bî al-'âmm*) exprime, outre des velléités autocratiques évidentes, la volonté du Président Ṣâliḥ de s'extraire du multipartisme et de prôner le rassemblement des différentes forces politiques au-delà de leurs idéologies respectives.

Cette participation d'islamistes symbolise la capacité d'intégration du système politique de la R.A.Y. et explique que la société du Yémen du Nord (qui représente environ 80% de la population totale du Yémen unifié) n'ait pas connu de rupture violente et profonde entre le pouvoir et les acteurs tribaux et religieux traditionnels. En effet, contrairement à de nombreux autres pays de la région dont les pouvoirs sont issus, comme au Yémen, de révolutions nationalistes (Égypte, Syrie, Iraq mais également Yémen du Sud), la modernisation politique a globalement été engagée avec les acteurs légitimes et non contre eux. Bien que plus lentement qu'ailleurs et avec des ressources plus maigres, le pouvoir yéménite s'est bâti sur une forme de consensus. Cette stratégie, qui favorise la cooptation et certains accommodements avec l'opposition, structure le système politique du Yémen contemporain et a sans doute limité la répression (sans toutefois jamais l'éliminer). Ainsi, comme l'affirme François Burgat, « ce n'est pas sur le terrain du vocabulaire, des 'valeurs' ou de l''éthique' et encore moins de la 'religion' que s'exprime le clivage entre pouvoir et opposition[1]. ».

L'unification des deux entités yéménites le 22 mai 1990 n'affecte pas sensiblement la donne. Face à des élites socialistes de l'ex-Yémen du Sud déstabilisées et peu influentes, mais qui dirigent avec lui le pays dans le cadre de l'accord d'unité, 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ permet aux islamistes de participer directement au pouvoir. En les cooptant en lieu et place des « partenaires » socialistes, il les instrumentalise et déplace les limites de l'opposition. C'est pourquoi, entre 1993 et 1997, le gouvernement yéménite est composé de ministres appartenant à al-Iṣlâḥ, un parti fondé en septembre 1990 qui regroupe des islamistes proches des Frères musulmans, des hommes de tribu et des commerçants[2]. Malgré quelques tensions

---

[1] François BURGAT, « Le Yémen islamiste en universalisme et insularité » in Rémy LEVEAU, Frank MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, Paris : Karthala, 1999, p. 236-237.

[2] Plusieurs monographies du parti al-Iṣlâḥ ont été publiées, voir par exemple Jean-Marc GROSGURIN, « La contestation islamiste au Yémen » in Gilles KEPEL (dir.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris : Presses de la FNSP, 1994, p. 235-250 ; Jillian SCHWEDLER, « Democratic Institutions and the Practice of Power in Yemen : The Changing Role of the Islah Party » in *Yemen the Challenge of Social, Economic and Democratic Development* Centre for Arabic Studies, University of

épisodiques, c'est avec les voix du parti au pouvoir que le cheikh 'Abd Allâh al-Aḥmar, leader du parti al-Iṣlâḥ et de la principale confédération tribale du pays (Ḥâshid)[1], est réelu depuis 1993 à la présidence du Parlement. Au début des années 2000, l'institutionnalisation de l'opposition ainsi que certaines tentatives, parfois fructueuses au niveau local, de rapprochement entre les islamistes d'al-Iṣlâḥ, les nassériens et les socialistes à travers le groupe al-Liqâ' al-mushtarak (la Rencontre commune), n'aboutissent pas à la constitution d'une alternative crédible. Grâce à sa stratégie d'intégration et de compromis, le pouvoir a « vampirisé » une large partie de l'opposition qui peine par conséquent à jouer pleinement son rôle et à accepter la rupture. Signe de cette capacité qui s'apparente parfois au clientélisme, un militant du parti al-Iṣlâḥ affirme : « Le C.P.G. n'est pas un parti, il n'a pas d'idéologie ou d'organisation. Il n'est incarné que par des voitures et des salaires et si le Président Ṣâliḥ s'en va, il disparaîtra[2]. » Au cours de la campagne de l'élection présidentielle du 20 septembre 2006, malgré la publication en mars de la même année d'un ambitieux programme d'alternance par al-Liqâ' al-mushtarak, l'opposition tarde à présenter un candidat crédible face au président Ṣâliḥ. Pire, certains de ses membres, y compris le président du parti al-Iṣlâḥ 'Abd Allâh al-Aḥmar, vont même jusqu'à demander que l'opposition demande au Président d'être son candidat. D'autres, comme 'Abd al-Majîd al-Zindânî, pourtant membre du conseil consultatif d'al-Iṣlâḥ et accusé par les États-Unis d'être lié à al-Qâ'ida, entretiennent une neutralité bienveillante à l'égard du pouvoir en place. Après bien des tractations, c'est Fayṣal Bin Shamlân, un proche des socialistes et ancien ministre du Pétrole (de mai 1994 à juin 1995), qui se présente au nom de l'opposition unifiée. Signe d'une volonté profonde de changement et malgré certaines irrégularités électorales, il obtient finalement 21,82 % des suffrages, parvenant à mobiliser une large part de l'électorat islamiste.

Exeter, 1998, p. 1-25 ; 'Abd al-Karîm SA'ID, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-ḥaraka al-usûliyya fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et le mouvement fondamentaliste au Yémen] Sanaa : Maktabat Murâd, 1998, 158 p. et 'Abd al-Fattâḥ AL-ḤAKÎMÎ, *Al-islâmiyûn wa al-siyâsa : al-Ikhwân al-muslimûn namûdhajan* [Les islamistes et la politique : l'exemple des Frères musulmans], Sanaa : Al-muntadâ al-jâmi'î, 2003, 133 p.

[1] Sur ce personnage clef de l'histoire du Yémen contemporain, voir notamment la biographie qui lui est consacrée : 'Abd al-Raḥmân Ṭayyib AL-ḤAḌRAMÎ, *Al-rajul alladhî uḥabahu al-ḥaram wa al-haram : baṭal al-jumhuriyya al-shaykh 'Abd Allâh Bin Ḥusayn al-Aḥmar* [L'homme qui est aimé du sanctuaire et de la pyramide : le héros de la République le shaykh 'Abd Allâh Bin Ḥusayn al-Aḥmar], Sanaa : Dâr al-Shawkânî, 2ème édition, 1998, 294 p.

[2] Entretien, Sanaa, février 2005.

Grâce à ce qui peut s'apparenter à un « islamisme d'État », le pouvoir affirme sa légitimité et réduit les marges de manœuvre de l'opposition. C'est ainsi qu'au cours de l'hiver 2006, l'affaire des caricatures du Prophète publiées dans le journal danois *Jyllands-posten* donne au gouvernement l'occasion d'entretenir ce compromis politique fondateur. Il se pose en défenseur de l'islam et des islamistes, encourage le boycott des produits danois et organise des manifestations « spontanées » dans les principales villes du pays. De même, suite à la victoire du Ḥamâs aux élections législatives palestiniennes en janvier 2006, le pouvoir affiche avec ostentation ses relations avec cette organisation politique. Différents dirigeants de ce parti qualifié de « terroriste » par les « alliés » occidentaux du Yémen sont invités à Sanaa au cours des mois qui suivent.

Par ailleurs, l'existence d'une « société civile en armes », s'appuyant essentiellement sur les structures tribales, capable de contrer (parfois par la violence) les tentations autoritaires des dirigeants, a globalement mis un frein à la répression étatique à l'encontre des islamistes. En effet, depuis la révolution de 1962 au Nord et la lutte engagée dès les années 1970 contre le régime socialiste au Sud, les groupes islamistes conservent des liens de « patronage [1] » avec les grandes confédérations tribales des hauts plateaux et du centre du pays. L'absence de contrôle de la diffusion des armes légères[2] représente un risque potentiel important pour la stabilité du pays mais joue, selon une logique équivalente à l'équilibre de la terreur au cours de la guerre froide, un véritable rôle de régulateur.

Dans une certaine mesure, depuis plus de quarante ans, cet état de fait a donné la possibilité aux différentes composantes islamistes, y compris aux salafis et à certains groupes dit « jihâdistes », de se développer sans pour autant entrer dans la spirale néfaste de violence/contre-violence que connaissent les autres pays de la région. L'attentat du 12 octobre 2000 attribué à al-Qâ'ida contre le bâtiment de guerre américain U.S.S. Cole dans le port d'Aden et les attaques du 11 septembre 2001 n'ont fait évoluer cet équilibre fragile qu'à la marge. Depuis ces événements, grâce à certains compromis passés avec le pouvoir, en particulier sous forme financière (dont les « Arabes-afghans » avaient les premiers et principaux bénéficiaires au cours des années 1990), la société yéménite a largement échappé à

[1] Paul DRESCH, Bernard HAYKEL, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen", *International Journal of Middle East Studies*, n°27, 1995, p. 410.

[2] Le chiffre de 60 millions d'armes fréquemment cité par les médias internationaux est sans doute exagéré. En 2002, une ONG suisse Small Arms Survey, a mené une étude sur le sujet et concluait à la présence d'entre 6 et 9 millions d'armes légères au Yémen, ce qui pour une population d'environ 23 millions d'habitants est déjà considérable.

la violence politique visant le pouvoir. Après l'unification, la répression menée par le gouvernement d''Alî Abd Allâh Ṣâliḥ a épargné l'opposition islamiste en ciblant pour l'essentiel les catégories des « perdants de l'histoire », à savoir en 1994 au moment de la guerre, les élites socialistes[1], et depuis l'été 2004 dans la cadre de « l'affaire al-Ḥûthî »[2], certains groupes zaydites conservateurs. Face à ces deux catégories politiques, différentes milices islamistes sont venues prêter main forte au pouvoir et ont ainsi été ensuite réintégrées ou cooptées dans des administrations et structures tribales soutenues par l'État. L'exemple le plus illustre est sans doute celui de Ṭâriq al-Faḍlî, leader des « jihâdistes » yéménites en Afghanistan et descendant du sultan d'Abyan déposé par les socialistes à la fin des années 1960. Sa participation active à la prise d'Aden en juillet 1994 lui a valu d'être nommé par le gouvernement de Sanaa responsable des affaires tribales de sa région d'origine.

Le lien particulier qu'entretiennent les islamistes et le pouvoir au Yémen et que nous venons de développer renforce la pertinence de notre étude de cas. De la même manière, dans l'espace saoudien, « l'osmose » décrite par Ghassan Salamé[3], ainsi que les relations denses et complexes de la monarchie avec les oulémas dits « wahhabites » et les partisans d'un islam militant viennent confirmer l'intérêt tant monographique que théorique des relations yéméno-saoudiennes. Il ne nous revient pas ici d'analyser la nature et la forme de ces relations qui ont fait par ailleurs fait l'objet de nombreux travaux approfondis[4]. Nous retenons toutefois que,

---

[1] Sur la guerre de 1994, voir Bernard ROUGIER, « Yémen 1990-1994 : la logique du pacte politique mise en échec » in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 101-140 et Jamal AL-SUWAIDI (dir.), *The Yemeni War of 1994: Causes and Consequences*, Londres : Saqi Books, 1995, 124 p.

[2] Dans l'indifférence internationale, la région de Ṣa'da connaît depuis l'été 2004 des affrontements d'une rare violence qui ont fait, selon des estimations convergentes, plus de quatre mille 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 Ḥusayn Badr al-Dîn al-Ḥûthî (mort en septembre 2004). La durée des combats et la brutalité de l'armée ont permis à ceux que le pouvoir nommait « les partisans d'al-Ḥûthî » de mobiliser, sur des bases oppositionnelles davantage que confessionnelles, au-delà de l'appartenance zaydite. Au cours de nos différents séjours en 2004, 2005 et 2006, cette guerre nous a par ailleurs empêché d'accéder à certaines zones importantes pour notre étude, notamment le village de Dammâj où est installé le principal institut salafi dans la périphérie de Ṣa'da et non loin de la frontière avec l'Arabie Saoudite.

[3] Ghassan SALAME, "Islam and Politics in Saudi Arabia", *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, n°3, 1987, p. 306-326.

[4] Voir en particulier Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, xxii-308 p. ; Pascal MÉNORET, *L'énigme saoudienne : Les Saoudiens et le monde (1744-2003)*, op. cit. et Alexei VASSILIEV, *The History of Saudi Arabia*, Londres : Saqi Books, 1998, 576 p.

comme au Yémen, le pouvoir saoudien se fonde lui aussi, sur une alliance particulière, bien que différente et plus institutionnalisée, avec les acteurs religieux qui, une fois cooptés, sont la source principale de sa légitimité. Cette configuration particulière entre le pouvoir et les acteurs religieux contribue à brouiller les lignes de l'opposition faisant souvent des islamistes ou du moins des acteurs religieux les alliés de la monarchie. Dans le même temps, la cooptation qu'elle sous-tend laisse une certaine marge de manœuvre à des acteurs qui ont peuvent se révéler par la suite des opposants virulents. Eu égard à la répression moindre que connaissent ces deux pays, aussi bien à l'intérieur de ces deux sociétés qu'entre elles, les interactions transnationales religieuses se déploient avec plus de latitude qu'ailleurs. Les liens qui intéressent notre étude se structurent autant en opposition, qu'en contournement et qu'en accointance avec les États. Cette liberté de mouvement constitue une véritable aubaine pour les acteurs comme pour leurs observateurs. Elle correspond à n'en pas douter une source d'intérêt supplémentaire de l'étude de cas saoudo-yéménite pour l'analyse des flux transnationaux.

Salafisme au Yémen, relations transnationales et transformation des pratiques : problématiques de recherche

Dans le contexte yéménite contemporain, les salafis eux-mêmes ainsi que leurs adversaires s'accordent généralement à considérer que le salafisme est une nouveauté, voire qu'il s'inscrit en rupture par rapport à son environnement. Pour ses partisans, son émergence correspond plus précisément à une renaissance, c'est-à-dire à la fin d'une parenthèse, marquée par « la corruption » et « l'égarement théologique ». Malgré la référence explicite aux premières générations de musulmans (*al-salaf al-ṣâliḥ*) qui ont peuplé la péninsule Arabique, le développement du salafisme au Yémen en tant que courant politico-religieux significatif et relativement structuré date du début des années 1980. Ce mouvement s'organise alors principalement autour de Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î, entrepreneur religieux charismatique décédé en juillet 2001. Son parcours cristallise de nombreux aspects des relations transnationales entre le Yémen et l'Arabie Saoudite et alimentera par son exemplarité et sa complexité l'ensemble de notre recherche. Son importante production intellectuelle, sous la forme de recueils de *fatwa*, de pamphlets ou encore d'enregistrements sonores de prêches et de conférences, constitue une source fondamentale de notre travail et vient éclairer nombre d'aspects de notre problématique.

De manière plus ou moins explicite, les discours médiatiques et politiques évoquant le salafisme yéménite affirment que son émergence serait directement le fruit des relations entretenues avec le voisin saoudien et de la domination que celui-ci exerce sur la société et l'État yéménites. Dès lors, les figures salafies apparaissent fréquemment comme les agents d'un processus de « saoudisation » qui est lui-même au service d'un objectif prédéterminé : la satisfaction d'un intérêt national continu. Autour de cette idée « d'importation » ou « d'exportation saoudienne » d'une pratique sociale individuelle et collective s'échafaudent des formes de grands récits souvent simplificateurs. Comme dans d'autres contextes largement commentés et critiqués par les « constructivistes » et autres tenants du « tournant post-moderne » et de la « French theory », héritiers des travaux de Michel Foucault ou de Jacques Derrida[1], ces « métadiscours », « récits » ou « narrations (*narratives*) » assignent une fonction unique et cachée, c'est-à-dire une téléologie aux processus historiques et aux changements sociaux[2]. En effet, selon la conception univoque et rationnelle de l'intérêt national proposée par l'école réaliste, la quête de contrôle par l'État (considérée le plus souvent comme réussie ou satisfaite), tout entier tendu vers la satisfaction de ses fins, la maximisation de son intérêt et la défense de sa souveraineté, émerge comme la principale variable déterminante de toute entreprise dans la sphère internationale. Les relations internationales, forcément anarchiques, ne seraient donc qu'affaire de confrontations entre puissances antagonistes. Chacune aurait en sa possession des instruments objectifs (population, économie, ressources naturelles, armée etc.) mais également des moyens plus subjectifs ou indirects (idéologie, culture, image etc.) lui permettant de parvenir à ses fins, de maximiser son intérêt et d'assurer notamment sa propre souveraineté. La conception réaliste de l'intérêt national revient, selon la formule de Hans Morgenthau, à repérer « l'étonnante continuité qui fait apparaître la politique extérieure américaine, britannique ou russe comme

[1] Pour un résumé des débats autour des *narratives*, du « tournant post-moderne » et notamment de leur application en sciences sociales, voir : Kate NASH, *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics and Power*, Londres : Blackwell, 2000, 320 p. ; Alexander WENDT, *Social Theory of International Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, 449 p. et François CUSSET, *French Theory*, Paris : La Découverte, 2005, 373 p.

[2] Sur cette problématique, voir : Prasenjit DUARA, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago : University of Chicago Press, 1995, 275 p. et David CAMPBELL, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998, 289 p.

un continuum rationnel et intelligible, quelles que soient les motivations, préférences et les qualités morales et intellectuelles des hommes d'État successifs[1]. »

Ces grands récits d'inspiration réaliste négligent toutefois l'ambivalence des choix individuels et des moyens qui produisent les fins constatées. Les acteurs, y compris les États, ne sont pas des acteurs rationnels et sont souvent imparfaitement informés[2]. L'histoire ne se limite pas aux grands événements, elle n'est pas seulement le fait d'hommes ou de femmes providentiels. Elle ne peut davantage se réduire aux desseins ou aux intérêts « géopolitiques » des vainqueurs et des dominants. Les groupes minoritaires, les peuples indigènes et les processus fortuits ou contradictoires doivent eux aussi être entendus et considérés, même s'ils contredisent la belle mécanique des grands discours historiques qui alimentent et forgent les manuels scolaires et les discours dominants. Selon la conception réaliste, toute transformation aurait un sens caché et il existerait entre différents phénomènes un lien de cause à effet que les sciences sociales et l'histoire devraient être en mesure de révéler. Toute décision, toute politique aurait une conséquence prévisible. Eu égard à l'objet qui nous intéresse au premier chef ici, il nous reviendrait donc de dévoiler les « vraies » raisons et la rationalité expliquant le développement du salafisme dans le contexte yéménite. De ce fait, nous aurions à répondre franchement et (si possible) positivement à différentes questions telles que : Le salafisme sert-il à diviser la société du Yémen ? Permet-il de réorienter les allégeances de la population et les politiques de l'État ? Les individus décrits comme salafis sont-ils plus à même de satisfaire l'intérêt supérieur des Saoudiens que ceux qui ne le sont pas ?

Ainsi, dans une perspective fidèle aux lieux communs, le salafisme serait un phénomène forcément exogène, essentiellement étranger aux enjeux autour desquels se structure la société yéménite et la péninsule Arabique. Schématiquement, ces récits mécaniques et univoques que nous aurons l'occasion d'étudier plus précisément, affirment que le développement du courant salafi résulte davantage d'une politique prosélyte, impulsée de l'extérieur, et censée satisfaire des intérêts prédéterminés, que de processus sociaux complexes, souvent contradictoires et dans lesquels tous les acteurs sont partie prenante. Ces discours récurents dans les médias et

---

[1] Hans MORGENTHAU, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York : McGraw Hill, 6ème édition, p. 5 cité par Dario BATTISTELLA, « L'intérêt national. Une notion, trois discours » in Frédéric CHARILLON (dir.), *Politique étrangère. Nouveaux regards*, Paris : Presses de Sciences Po, 2002, p. 145-146.

[2] James FEARON, Alexander WENDT, "Rationalism v. Constructivism: A Skeptical View" in Walter CARLSNAES, Thomas RISSE, Beth SIMMONS (dir.), *Handbook of International Relations*, Londres : Sage Publications, p. 52-72.

entretenus par les acteurs politiques mais également véhiculés indirectement par des recherches académiques sur les mouvements religieux dans la péninsule Arabique, sont fréquemment marqués par une approche normative puisqu'ils présupposent l'existence d'une pureté originelle de l'interne face à l'externe. La nouvelle pratique religieuse, téléguidée depuis l'étranger, est ainsi assimilée à une corruption malveillante venue polluer une pratique authentique, décrite comme modérée et pacifique.

Par le biais du religieux, les États puissants seraient en mesure de transformer mécaniquement les pratiques individuelles et collectives dans des sociétés autres que les leurs. Ce faisant, ils parviendraient, par des politiques volontaristes (financement, institutionnalisation, constitution de relations clientéliste) à satisfaire leur « intérêt national » et à orienter en leur faveur l'allégeance des citoyens de pays tiers dominés. En Afghanistan avec les taliban à la solde du Pakistan, au Guatemala avec les Pentecôtistes proches des États-Unis ou encore au Liban avec le Ḥizb Allâh dépendant de l'Iran, les relations transnationales et les courants religieux seraient les vecteurs privilégiés de l'exercice et de la diffusion de la puissance. Ils incarneraient un impérialisme culturel ou un instrument du *soft power* qui permettrait d'obtenir de manière subtile mais pas moins efficace l'assentiment des populations dominées. La religion, de part sa dimension identitaire et sa capacité particulière à s'intégrer dans les échanges transnationaux deviendrait un déterminant parmi d'autres de la puissance des États. Dans ce cadre, le courant salafi au Yémen, hâtivement décrit comme « wahhabite », ne serait que la « cinquième colonne » de la domination saoudienne. À travers lui s'exerceraient pleinement l'influence de l'Arabie Saoudite et sa capacité à façonner les préférences des acteurs yéménites en vue de satisfaire ses propres objectifs : la déstabilisation de son voisin, la propagation d'un islam sectaire qui lui est loyal et le maintien d'un différentiel de puissance qui lui est favorable. Peut-on réellement appréhender le phénomène salafi au Yémen et les relations transnationales religieuses contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite à travers la grille de lecture centre / périphérie ? Si oui, quelle est la part d'autonomie de la périphérie par rapport au centre ? Le champ salafi yéménite n'est-il qu'un écho tardif des transformations et dynamiques qui ébranlent et structurent le centre de production saoudien ? Au contraire, est-il parvenu à acquérir une certaine autonomie, s'inscrivant plus explicitement dans le contexte local ?

Derrière ce discours sur le salafisme importé pointe la mise en accusation directe de l'Arabie Saoudite, plus précisément des élites et de la famille royale auxquelles est imputée la

diffusion du « wahhabisme », nécessairement violent[1]. Partout dans le monde musulman, le terrorisme trouverait ses racines dans la pensée théologique de « l'idéologue » Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb à l'origine de ce mouvement réformiste au 18ème siècle, et surtout dans le double-jeu supposé de l'État saoudien. Allié de façade des États-Unis, le Royaume serait en réalité le grand financier des mouvements islamistes armés : ils s'appuierait sur une idéologie par essence sectaire et prosélyte, privilégiant « la guerre sainte (*jihâd*) » et « l'excommunication (*takfîr*) ». De par sa culture, son histoire et surtout son système politique, l'Arabie Saoudite formerait, mais également exporterait, des militants capables de combattre sur tous les fronts, de Sanaa à Manhattan en passant par Djakarta. Le mouvement salafi serait l'antichambre de ces mouvements armés. Formulée dans les années 1990, cette dénonciation a pris plus d'acuité encore après les attentats du 11 septembre 2001. L'implication de Saoudiens dans la préparation des attaques contre le World Trade Center et le Pentagone, puis dans l'opposition armée en Iraq contre l'occupation américaine à partir de 2003, a semblé valider une telle accusation. Face à une menace floue, volatile et largement transnationale, les gouvernements alliés dans la « lutte globale contre le terrorisme » et nombre « d'experts » et de responsables politiques ont cherché à « re-territorialiser » l'affrontement. Outre l'Afghanistan, l'Iraq et le Pakistan, ces discours se sont tournés avec une attention particulière sur l'Arabie Saoudite, décrite comme le sponsor d'al-Qâ'ida et « l'ennemi de l'Occident ». Une nouvelle fois, ce raccourci sécuritaire souligne bien l'incapacité fréquente des discours dominants à prendre toute la mesure des phénomènes de contournement des États et d'interpénétration des sociétés. La menace se voit systématiquement associée à un gouvernement, les analyses négligeant alors son caractère pleinement transnational. Comme au temps de la guerre froide, les concurrences et les affrontements sont ramenés à une logique de confrontation binaire[2]. Tout porte à croire qu'en dernière instance, seule la structure étatique serait digne d'intérêt et capable de mener une action indépendante en mesure d'affecter les autres États. Elle serait la seule protagoniste de la *high politics*. Derrière chaque acteur transnational se cacherait un État aux intérêts bien

---

[1] Parmi les nombreuses publications de propagande anti-saoudienne, voir par exemple Laurent MURAWIEC, *Princes of Darkness: The Saudi Assault on the West*, New York : Rowman, 2005, 250 p. ; Dore GOLD, *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports New Global Terrorism*, Washington : Regnery, 2003, 309 p. et Antoine BASBOUS, *L'Arabie Saoudite en question : du wahhabisme à Bin Laden, aux origines de la tourmente*, Paris : Perrin, 2002, 185 p.

[2] Pour une comparaison entre la guerre froide et la « guerre contre le terrorisme », voir notamment Mahmood MAMDANI, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York : Pantheon Books, 2004, xii-304 p.

compris, capable de manipuler et de façonner la scène internationale à son avantage. À l'évidence, une telle conception, certes séduisante, ne rend pas compte de la diversité et de la complexité des interactions et des trajectoires qui intéressent notre étude. Elle assigne une fonction et une ambition que les acteurs religieux n'ont manifestement pas et ne sont pas en mesure d'avoir.

À la lumière de l'étude des relations transnationales religieuses entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, l'ambition de cette recherche est de présenter une alternative à l'analyse simplificatrice et accusatrice dominante de l'objet salafi. Celle-ci se concentre exclusivement sur l'acteur étatique et néglige donc souvent la pertinence des processus infra ou non-étatiques. À l'inverse, il s'agit plus précisément d'appréhender et de comprendre l'émergence du salafisme dans l'environnement yéménite contemporain et ses liens avec l'espace saoudien.

Notre travail prend acte des apports théoriques et méthodologiques de la perspective transnationaliste en l'appliquant à l'objet salafi et aux relations religieuses. Comment cette approche des relations internationales nous renseigne-t-elle sur les transformations constatées et sur l'émergence d'un nouveau mouvement politico-religieux ? Que devient la pratique salafie quand elle est éclairée à l'aide des instruments des relations internationales en dehors d'une approche stato-centrée ? Quelle est la part de « saoudisation » dans le salafisme au Yémen ? Peut-on imputer le développement de ce courant politico-religieux à l'Arabie Saoudite et l'assimiler au « wahhabisme » ? En questionnant la pertinence des récits stato-centrés, il ne s'agit pas de chercher à disculper l'État saoudien, de tomber dans l'excès d'une victimisation et de défendre un gouvernement auquel le regard dominant assigne bien des turbulences et déséquilibres régionaux et mondiaux contemporains. Il nous revient toutefois d'évaluer le rôle de chaque type d'acteur dans certaines des transformations constatées dans le champ politico-religieux yéménite.

En nous appuyant explicitement sur une approche de sociologie des relations internationales, nous interrogeons les liens qu'entretiennent la puissance étatique, les relations transnationales et le développement d'une nouvelle pratique politico-religieuse dans un contexte donné. Dans quelle mesure les relations transnationales entretenues avec l'Arabie Saoudite ont-elles pu influencer le développement du salafisme au Yémen ? Les transformations constatées remplissent-elles une fonction particulière ? L'exportation d'une

pratique religieuse constitue-t-elle une forme efficace de *soft power*, de paradiplomatie ou d'impérialisme culturel ?

À travers le prisme du processus de transplantation du salafisme dans le contexte yéménite, nous avons donc pour ambition de nous pencher sur la part du transnational et aussi d'effacer la frontière entre l'interne et l'externe ainsi qu'entre la *high* et la *low politics*. Il s'agit de prendre au sérieux les relations transnationales et de les distinguer, autant que faire se peut (et donc jamais totalement), de la relation de domination qu'exercent les États. En l'espèce, si nous ne pouvons nier la nature de la domination saoudienne sur la société et l'État yéménites, il nous revient de ne pas limiter notre approche à ce différentiel de puissance mais bien d'aller au-delà de cette interprétation restrictive des flux transnationaux. Notre recherche pose en réalité la question de la capacité de contrôle de l'État sur les phénomènes religieux non-institutionnalisés. Ainsi, la question de la forme que prend la « revanche » des sociétés et des individus dans la discipline des relations internationales se pose. Quelle place doit être accordée à ces acteurs dans l'analyse ? Notre étude s'attache à ne pas les regarder uniquement en tant que prolongements des États, d'entités nationales ou d'identités bornées et limitées (quand bien même il existerait ce rapport de domination) et à parier au contraire sur leur autonomie, quitte à découvrir par la suite les liens de dépendance qu'ils entretiennent avec les gouvernements et les élites. Plutôt que de postuler a priori leur subordination aux logiques étatiques, il nous revient en quelque sorte d'inverser la démarche. Pour ce faire, nous intégrons pleinement le programme de recherche formulé par Peter Mandaville dans l'introduction à ses travaux sur les liens transnationaux musulmans :

> « The approach I would endorse involves re-orientating the trajectory and widening the arc of analysis in international relations such that its emphasis lies less on the examination of bordered, bounded and fixed entities and concentrates instead on the ways in which international sociopolitical life manages increasingly to escape the constraints of the territorial nation-state. […] This involves the reconceptualisation of international relations such that 'the political' is not understood as a practice or set of practices which pertains only to relations between given (that is, prior and self-evident) actors within specific territorial units, but rather as a space of interaction situated across and between many territories[1]. »

Cette recherche correspond également à un questionnement sur la notion théorique d'intérêt national, ce « label attractif mais trompeur[2] » qui est au fondement de l'approche

[1] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics: Reimmagining the Umma*, op. cit., p. 49.

[2] Dario BATTISTELLA, « L'intérêt national. Une notion, trois discours » in Frédéric CHARILLON (dir.), *Politique étrangère. Nouveaux regards*, op. cit., p. 142.

réaliste des relations internationales et de l'idée d'exportation du salafisme par les élites saoudiennes à travers une politique volontariste. Remettre en cause l'idée selon laquelle la diffusion du salafisme satisfait l'intérêt national saoudien revient directement à douter de l'existence même de cet intérêt. Différents travaux ont souligné le caractère multiple, non unitaire et non rationnel de l'État et des processus de prise de décision[1], mettant ainsi fin à un mythe tenace de la discipline des relations internationales. L'Arabie Saoudite n'échappe pas à cette évolution fondamentale du regard académique et au changement d'échelle de l'analyse[2]. L'État saoudien apparaît en effet de plus en plus comme un acteur soumis à des revirements, des luttes internes, des intérêts complexes, divers et parfois antagonistes. Il n'est pas cette « boule de billard » souvent décrite. De ce fait, il serait illusoire d'identifier une politique pérenne vis-à-vis de la société yéménite avec laquelle l'Arabie Saoudite entretient des relations intenses et multiformes. Notre problématique revient donc à s'interroger sur la nature de l'État dans un monde multi-centré où il n'est plus l'acteur unique nécessairement dominant.

En prolongement de cette approche, notre travail se penche sur la part du transnational dans les bouleversements religieux constatés au Yémen. D'une manière plus globale, notre recherche entend s'interroger sur les causes, les effets et les modalités des transformations considérées comme « importées », « exportées » ou « transplantées » depuis une société dominante, dans la pratique religieuse d'une société perçue comme dominée mais en dehors de l'habituel terrain des relations Nord/Sud. À cette fin, cette enquête ambitionne de dépasser l'opposition entre interne et externe que sous-tendent habituellement les discours stato-centrés. Entre l'approche qui considère le salafisme, simple incarnation de la « saoudisation » de l'islam yéménite, comme étranger aux enjeux locaux, et celle, portée par les salafis eux-mêmes, qui en fait l'incarnation de l'essence yéménite, il nous semble qu'il existe une voix alternative que nous nous efforcer de tracer, puis de suivre.

L'hypothèse centrale confrontée au terrain est la suivante : les interactions transnationales entre les différents acteurs religieux yéménites et saoudiens n'apparaissent pas pour l'essentiel comme le fruit de stratégies d'influence liées à un rapport de domination

---

[1] Graham ALLISON, Philip ZELIKOW, *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, New York : Longman, 2ème édition, 1999, xv-416 p.

[2] Madawi AL-RASHEED, "Circles of Power: Royals and Society in Saudi Arabia" in Paul AARTS, Gerd NONNEMAN (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*, Londres : Hurst & Company, 2005, p. 185-213.

d'État à État, ou même de société à société. En conséquence, les approches en terme de puissance, de *soft* ou de *hard power* ou d'impérialisme (fut-il culturel) ne permettent de rendre compte que très partiellement de la réalité des relations yéméno-saoudiennes contemporaines. Malgré des politiques prosélytes manifestes, l'émergence du salafisme dans le contexte yéménite est avant tout le résultat des transformations, des dynamiques, des recompositions locales, globales et translocales que connaît la péninsule Arabique contemporaine. Dans le contexte yéméno-saoudien, les acteurs salafis, plus ou moins marquées par les flux transnationaux, sont en mesure d'adapter leur action sociale au contexte dans lequel ils s'inscrivent en s'intégrant dans une pluralité de niveaux et de problématiques, imbriquant l'interne et l'externe, oscillant entre le local et le global. Les ressources accumulées dans l'espace transnational ou même dans celui des relations inter-étatiques se voient transposées, transplantées, converties et captées à d'autres fins. La grande habileté des acteurs sociaux non-étatiques et leur capacité à se constituer en réseaux souples apparaissent pleinement[1].

De toute évidence, il ne s'agit pas d'opposer de manière frontale une dynamique exogène (processus d'importation ou d'exportation) à des phénomènes endogènes (les recompositions sociales et politiques) et par là même de réhabiliter la frontière entre l'interne et l'externe que nous venons de dénoncer ci-dessus. Nous entendons davantage montrer la complexité des dynamiques sociologiques à l'œuvre. Celles-ci ne sont pas seulement locales ou internes, elles sont également marquées par l'interpénétration quotidienne des sociétés. Elles se structurent autour d'un espace décrit comme translocal, dans lequel se croisent et s'entremêlent des processus de niveaux multiples : parcours migratoires individuels, recompositions des identités religieuses et politiques au Yémen, en Arabie Saoudite et dans le monde musulman, ou encore effets de la « lutte contre le terrorisme ». Cette approche implique de forger une analyse alternative aux grands récits stato-centrés, en prenant en compte la diversité et la complexité des parcours individuels. La trajectoire du salafisme dans l'environnement yéménite démontre l'importance des structures domestiques et des institutions. Le salafisme s'adapte au contexte. Pour les acteurs individuels, cette pratique n'a

[1] Ariel COLONOMOS, « La sociologie des réseaux transnationaux » in Ariel COLONOMOS (dir.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 23-24. Sur la transposition des ressources transnationales dans l'espace local, voir également Saskia SASSEN, *Globalization and its discontents*, New York : New Press, 1998, xxxvi-253 p. et du même auteur, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton : Princeton University Press, 1991, xvi-397 p.

donc pas la même signification ni la même portée au Yémen qu'en Arabie Saoudite. C'est essentiellement pour cette raison que l'État, même dominant, n'en contrôle pas totalement le devenir idéologique ni les parcours de ses partisans et entrepreneurs.

L'identification d'une dimension religieuse dans les relations transnationales n'est pas restrictive. En l'espèce, cette caractérisation a vocation à désigner non pas une nature ou une essence, mais plutôt une portée et des effets. Ainsi des échanges qui pourraient a priori être désignés comme strictement commerciaux peuvent-ils contribuer à l'interpénétration des sociétés. Les dimensions, les espaces et les enjeux ne peuvent être artificiellement cloisonnés. De la même manière nous nous efforçons de nous intéresser de manière privilégiée aux pratiques plutôt qu'aux croyances des acteurs désignés comme religieux. Si l'analyse de la doctrine salafie est importante pour comprendre les relations transnationales entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, ce n'est qu'au regard des comportements des acteurs. Comme l'affirme Malcom Hamilton :

> « It is the practices of religion which are fundamental […] – its ceremonies, rites and rituals and not the beliefs. To understand religion one has to analyse first and foremost what people do and not what they believe. Practices are primary and beliefs secondary. This is why beliefs are often rather vague, inconsistent and contradictory. People are not so much concerned about doctrine but with rituals and observances. The sociologist must therefore pay attention primarily to what they do and not what they say[1]. »

En dépit de la vogue que connaît actuellement le terme, peu d'études scientifiques se sont penchées sur le phénomène salafi contemporain, abordant sa doctrine ou les pratiques concrètes de ses partisans. Les travaux récents de François Burgat et Mohamed Sbitli[2], ceux de Bernard Haykel[3], Bernard Rougier[4], Stéphane Lacroix[5], Saba Mahmood[6], Samir Amghar[7]

---

[1] Malcom HAMILTON, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, op. cit., p. 97.

[2] François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen ou … la modernisation malgré tout », art. cité.

[3] Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, op. cit.

[4] Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, Paris : PUF, 2004, ix-262 p.

[5] Stéphane LACROIX, « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain : de la régénération critique du wahhabisme à l'invention d'un apolitisme militant », à paraître, 18 p.

[6] Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton : Princeton University Press, 2005, xvi-233 p.

[7] Samir AMGHAR, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ? », *Maghreb Machrek*, n°183, 2005, p. 13-32.

ou Quintan Wiktorowicz[1] nourrissent notre essai de caractérisation de l'objet salafi. Toutefois notre approche se fonde avant tout sur notre propre expérience des terrains yéménite et saoudiens ainsi que sur notre lecture des nombreuses sources en langue arabe. Pour différentes raisons liées notamment au contexte de la lutte anti-terroriste et au discours des acteurs salafis, l'appréhension de notre enquête au Yémen et en Arabie Saoudite n'était initialement pas évidente et imposait quelques aménagements en terme de méthodologie. À compter de juin 2004, la guerre entre des groupes zaydites et l'armée yéménite dans la région de Ṣa'da, pourtant centrale pour notre enquête, a limité notre mobilité. Hors de cette zone, sans nécessairement nous projeter au milieu d'un terrain dangereux comme peut l'être une zone de conflit armé, l'investissement intellectuel et physique dans l'étude du salafisme nous a confronté à un « sujet sensible » ou à ce qui peut être conçu comme un « engagement problématique »[2]. Les relations que nous pouvions entretenir avec les enquêtés étaient et demeurent nécessairement complexes. La doctrine salafie telle qu'elle est présente au Yémen constitue en effet une sorte de barrière que nous avons dû contourner tout au long de notre travail. La revendication par les salafis d'un apolitisme de principe a souvent pour résultat de limiter les interactions possibles et empêche de prime abord la recherche de points communs entre les enquêtés et l'enquêteur dès lors que celui-ci n'est pas musulman. Comment entamer une discussion ? Pourquoi les entrepreneurs salafis accepteraient-ils de nous recevoir ? Comment gagner leur confiance ? Cette spécificité de l'objet salafi a justifié un long investissement de terrain (18 mois) entre 2004 et 2006 dans différentes régions du Yémen et ponctuellement en Arabie Saoudite afin de mener un travail d'observation et de recherche approfondi. Notre analyse a également bénéficié d'une première année passée à Sanaa en 2001-2002 qui nous a permis d'esquisser notre problématique. Tout au long de ces phases d'enquête, nous avons alors gardé à l'esprit l'aspect parfois incongru et souvent fragile de notre présence mais également son infinie richesse. Décrivant la difficile posture du chercheur sur un terrain sensible, Valérie Amiraux et Daniel Céfaï résument :

> « C'est avec et contre soi qu'il faut se battre pour produire du savoir. Et l'acquisition d'un savoir va de pair avec une transformation de soi, des manières de percevoir les choses et de poser les problèmes. Elle requiert de se rendre disponible à d'autres formes de vie, de se plonger dans des univers pratiques et

---

[1] Quintan WIKTOROWICZ, *The Management of islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Bloomington : Indiana University Press, 2001, 205 p.

[2] Valérie AMIRAUX, Daniel CEFAÏ, « Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales », *Cultures et conflits*, n°47, 2002, p. 15-48.

> symboliques, rituels et institutionnels étrangers, d'en déceler la cohérence interne, d'en repérer les configurations d'acteurs, d'en apercevoir les logiques de rationalité, d'en saisir les régimes de justification[1]. »

Au plus près des acteurs, nous nous efforçons au cours de ce travail de relations internationales de comprendre comment et pourquoi une nouvelle pratique politique et religieuse considérée comme exogène a pu s'intégrer dans, et s'adapter à l'environnement yéménite. Nous distinguons ainsi deux niveaux d'étude, largement complémentaires, qui se mêlent au fil des chapitres. Le premier concerne les entrepreneurs salafis, agents de la diffusion de leur mouvement. Parmi ceux-ci, retenons notamment Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î, Muḥammad al-Imâm, Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim ou encore Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, personnages clefs de notre enquête et qui tous entretiennent à un niveau ou à un autre un lien avec l'espace saoudien. À travers leurs *fatwa*, leurs controverses et leurs rivalités dans le champ politico-religieux, ils fondent les canons de la doctrine et constituent un courant intellectuel dont nous pouvons étudier les principes fondateurs, les idées, les pratiques, l'histoire et donc les relations avec l'Arabie Saoudite. À cet effet, il existe une abondante production idéologique (enregistrements de prêches, pamphlets, magazines, fascicules etc.) ainsi que différents travaux académiques en langues arabe et européennes. La centaine de cassettes audio et les dizaines d'ouvrages glanés dans les librairies à Sanaa, Aden, Tarîm, Ma'bar mais aussi Djedda et Riyad sont complétées par des entretiens menés avec différents acteurs entre 2004 et 2006 (universitaires, journalistes, oulémas etc.)[2]. À partir de ces sources multiples, nous proposons une définition du salafisme ainsi qu'une monographie du courant yéménite et de ses relations avec le « grand frère » saoudien.

Le second niveau, celui des militants ordinaires ou adeptes anonymes du salafisme implique une autre technique d'investigation[3]. En effet, il n'est pas réductible à une doctrine,

---

[1] *Ibid.*, p. 21.

[2] La datation des publications et des enregistrements sonores des salafis yéménites est souvent particulièrement difficile. Principal instrument de propagande depuis les années 1980, les cassettes islamiques ou islamistes abordant des thématiques très variées restent encore aujourd'hui diffusées sans contextualisation et sans que la date d'enregistrement ne soit indiquée. De ce fait, la reconstitution chronologique de l'histoire du mouvement salafi yéménite, de ses repositionnements et reconfigurations est délicate et nécessairement incomplète. C'est là une limite importante imposée par nos sources. Un travail de remise en contexte et d'enquête a toutefois permis dans certains cas de dépasser cette difficulté.

[3] Pour des raisons de stricte séparation des sexes nous empêchant l'accès à la population féminine, nous n'avons jamais été en mesure de vérifier la prégnance du salafisme parmi les femmes. Cette « occultation » de la moitié de la population concernée est bien évidemment involontaire. La structure de l'émigration vers l'Arabie Saoudite étant essentiellement masculine, il est probable que ses effets soient différents sur les pratiques religieuses individuelles féminines. Il est toutefois intéressant de constater que différentes activités sont réservées aux femmes dans les instituts salafis. À cet égard, l'épouse et la fille de Muqbil al-Wâdi'î sont particulièrement

ni à une idéologie ou même à des événements historiques, mais s'inscrit dans des trajectoires individuelles éclatées qu'il est possible de décoder grâce à un investissement de terrain et une approche microsociologique. Cette échelle, formée de « réseaux informels[1] », de liens de parenté, d'amitié ou de rivalité, rend concrètement compte de l'émergence du mouvement salafi, de son dynamisme et de sa dimension transnationale. Lorsqu'elle est confrontée au premier niveau, elle permet de mesurer toute la souplesse et la malléabilité des pratiques, autant que la complexité des relations entretenues avec la référence saoudienne. « Par le bas », les acteurs sont engagés dans des processus d'adaptation au contexte, ou d'assouplissement de la doctrine, qui les amènent à prendre implicitement leur distance à l'égard du modèle salafi dont ils se prévalent pourtant. L'application stricte des principes théologiques préconisés par les oulémas s'avère au final bien relative. La pratique salafie se caractérise davantage par les accomodements permanents de ses partisans que par le sectarisme et la stigmatisation des autres courants.

En soulignant la souplesse des pratiques non-étatiques, notre recherche entend démystifier le salafisme ainsi que les relations transnationales religieuses trop souvent criminalisées. Afin de ne pas sur-interpréter les processus sociaux analysés et de ne pas leur assigner une fonction prédéterminée, il importe de prendre conscience de la banalité du transnational, y compris dans sa dimension religieuse. Aussi convient-il de troquer l'analyse des phénomènes exceptionnels (complots terroristes, manipulations par les services de renseignement) et des grands événements internationaux (accords bilatéraux de la délimitation de la frontière, aide au développement, coopération militaire ou sécuritaire, tensions intergouvernementales etc.) pour une étude sociologique ou anthropologique des interactions qui font réellement le quotidien des acteurs et structurent leurs appartenances et leurs comportements. Partant de là, l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique apparaît davantage comme le fruit d'échanges individuels, de parcours migratoires et de la construction d'imaginaires que de financements institutionnels ou de stratégies de pouvoir

---

actives puisqu'elles ont publié des ouvrages adressés à leurs « sœurs » traitant du mariage ou d'autres problématiques spécifiques ou plus générales. Pour une étude de la dimension féminine d'un courant religieux piétiste en Égypte, voir Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, op. cit.

[1] Sur la participation politique informelle dans les pays musulmans, voir Diane SINGERMAN, *Avenues of Participation : Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton : Princeton University Press, 1995, xx-335 p. ; Patrick HAENNI, *L'ordre des caïds : Conjurer la dissidence urbaine au Caire* Paris : Karthala / CEDEJ, 2005, 322 p. et Asef BAYAT, *Street Politics : Poor People's Movements in Iran*, New York : Columbia University Press, 232 p.

impulsées par les États. Cette entreprise de banalisation signifie le passage d'une approche internationale, appréhendée en termes interétatiques, à une analyse réellement transnationale. La prise en compte de l'émergence des sociétés et des individus dans les relations internationales est aujourd'hui un acquis des sciences sociales qui ne semble plus pouvoir être remis en cause. Qui aujourd'hui pourrait prétendre circonscrire la politique mondiale au jeux d'États ?

De toute évidence, la critique du paradigme réaliste des relations internationales n'est pas neuve. De la vision libérale à la théorie de l'interdépendance complexe en passant par l'économie politique internationale, la place de l'État a pu être de nombreuses fois examinée et réévaluée au cours des cinquante dernières années. L'apport principal de cette enquête réside donc dans l'application concrète de l'approche transnationaliste à des cas d'étude souvent perçus comme spécifiques et non réductibles à des processus sociaux : le Moyen-Orient, les musulmans et le salafisme. La sociologie des relations internationales semble s'arrêter aux frontières de l'Occident ou alors se limiter à des processus institutionnalisés de diffusion de normes. En ceci, notre travail espère être novateur et étendre le domaine de compétence des relations internationales. Sur le plan théorique, il nous revient de relever le caractère particulièrement stimulant de l'approche multi-centrée mêlant les acteurs et les échelles. Loin d'être cloisonnés, les niveaux macros et micros, individuels et collectifs se chevauchent, sont interdépendants et ne peuvent être appréhendés les uns sans les autres. Ce n'est qu'en élargissant la perspective qu'il nous est permis de commencer à comprendre un phénomène aussi complexe et ambivalent que la transnationalisation des pratiques et des appartenances religieuses.

Le « voyage » du salafisme : de l'origine mythique à la pratique adaptée

Notre démonstration s'articule autour de trois temps, qui s'attachent à analyser le « voyage » du salafisme depuis son berceau saoudien supposé jusque sa pratique concrète et adaptée à l'environnement yéménite. Cette « transplantation » n'est pas chronologique : ses différentes phases se révèlent concomitantes et souvent même contradictoires. La structure et l'organisation de notre recherche épousent les sinuosités de ce voyage et, ce faisant, elles entendent élaborer un récit alternatif du développement du salafisme dans le contexte yéménite depuis le début des années 1980. Davantage que la variable étatique, elles placent au

cœur de cette étude les interactions entre sociétés, et notamment la question des parcours migratoires du Yémen vers l'Arabie Saoudite.

La première partie de notre travail est consacrée à l'élaboration d'une définition du salafisme en tant que doctrine politique et religieuse particulière. Elle s'intéresse à son inscription dans le rapport de domination qui caractérise les relations contemporaines entre l'Arabie Saoudite et le Yémen. En nous appuyant sur la production idéologique des entrepreneurs salafis, nous entendons présenter les acteurs du champ yéménite et délimiter clairement l'objet qui nous intéresse (chapitres 1 et 2). Nous exposons également les grands récits dominants et d'identifier les agents du processus d'importation/exportation. Le champ salafi yéménite est marqué par un « tropisme saoudien » et incarne de ce fait un enjeu des relations internationales et de la puissance des États (chapitre 3). La mise en exergue du caractère transnational du salafisme et du lien qui existe entre le développement de celui-ci et la domination saoudienne n'est toutefois pas suffisante pour conclure à une « saoudisation » de l'islam yéménite.

La deuxième partie s'intéresse plus spécifiquement à la « transplantation » à proprement parler et ambitionne, par ce biais, de fonder une alternative aux discours stato-centrés. Elle pose directement la question de la part des sociétés et des flux transnationaux dans le changement social et dans l'apparition d'une nouvelle pratique politico-religieuse. Par conséquent, elle aborde le développement du salafisme dans le contexte yéménite non comme un instrument de la puissance, mais, avant tout, comme le résultat des recompositions sociales agrégées (chapitre 4) et de l'interpénétration quotidienne et banale des sociétés dans la péninsule Arabique à travers les expériences migratoires ambiguës (chapitre 5). Dans quelles conditions les liens transnationaux produisent-ils des ruptures d'allégeance ? L'adhésion au courant salafi dans le contexte yéménite est-elle à même de produire un transfert de loyauté ?

Cette analyse du « voyage » du salafisme est par ailleurs complétée par l'étude de son implantation au sein d'une communauté d'étudiants et de professeurs dans la région du Yâfi', située dans l'ex-Yémen du Sud (chapitre 6). À partir d'une approche microsociologique, cette enquête, fruit d'un important investissement de terrain, permet d'esquisser le caractère « spontané » du salafisme et ses liens avec l'espace translocal. Loin de la frontière, cette pratique politico-religieuse apparaît comme une « sous-culture » souple qui donne naissance à des trajectoires individuelles particulièrement variées et multiples. Nous verrons ainsi combien l'engagement militant n'est que rarement pérenne.

La troisième et dernière partie de notre travail entend aborder la question de l'adaptation du salafisme au contexte yéménite. Plutôt que déconnecté des problématiques sociales contemporaines, ce mouvement politico-religieux apparaît comme un enjeu local dont le développement structure des résistances chez ses adversaires : zaydites, soufis et Frères musulmans principalement. Le rejet auquel est confronté le salafisme signe en fait son intégration et l'échec de sa prétention apolitique. Il est également l'objet d'instrumentalisations de la part d'un pouvoir yéménite en quête de nouveaux alliés et soumis à des pressions grandissantes dans le cadre de la « lutte globale contre le terrorisme » (chapitre 7). L'État n'est ainsi jamais réellement exclu mais doit coopérer avec les acteurs transnationaux et tenter de s'imposer, parfois par des moyens détournés. Dans le même temps, suspectés d'incarner une « cinquième colonne » saoudienne, les salafis sont engagés dans une stratégie de « yéménisation », c'est-à-dire d'adaptation et de revendication d'une authenticité locale (chapitre 8). Par le biais de ces deux processus complémentaires (rejet et adaptation), le salafisme en vient à se normaliser à la fois dans le paysage politique yéménite, mais également dans le champ salafi transnational. Il exprime d'une part la capacité des sociétés et des individus à agir sur la scène internationale et d'autre part l'importance des structures domestiques et des recompositions sociales translocales dans la définition des trajectoires religieuses. Ainsi nous permet-il d'évaluer, sans a priori aucun, la part et le rôle respectifs des différents acteurs dans les phénomènes de changement social en lien avec l'espace transnational.

Première partie - Le salafisme comme « saoudisation » ?

Chapitre 1 : Qu'est ce que le salafisme ?

A - Wahhabisme ou salafisme ? Enjeux de définition

Les termes de wahhabisme et de salafisme connaissent depuis quelques années une certaine fortune médiatique, académique et sécuritaire. Souvent repris indistinctement, associés aux expressions « extrémisme », « (néo-)fondamentalisme », « jihâdisme » ou encore « obscurantisme », ils jouent pleinement leur rôle d'épouvantail discursif ou, selon l'expression d'Alexander Knysh, de « repoussoir rhétorique (*rhetorical foil*)[1] ». Leur emploi indéfini et imprécis dans différents contextes, y compris en Europe occidentale, par les médias, les hommes politiques et les services de renseignement ajoute alors la confusion à la peur[2]. Face au concept d'islamisme que les débats académiques et les usages médiatiques ont soit usé, soit banalisé en lui accolant une connotation négative et en lui assignant un sens qu'il n'avait pas à l'origine, les vocable « wahhabisme » et « salafisme » semblent appartenir à un jargon de spécialistes qui a notamment pour fonction de légitimer celui qui les utilise. Ils permettent ainsi de renouveler les discours d'expertise et leur emploi crée un argument d'autorité qu'il est difficile de contester. Ces termes ne sont pourtant pas interchangeables et par conséquent il convient d'en donner des définitions aussi claires que possible. De ce fait, la délimitation de notre objet apparaît comme un préalable nécessaire à l'exploration de notre problématique de recherche et à l'analyse des relations transnationales. Il importe de comprendre quels sont les acteurs concernés de manière privilégiés par notre étude. Quels

[1] Alexander KNYSH, "A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil", *Saudi-American Forum Essay*, n°24, 2003, 9 p.

[2] Depuis 2004, une série de rapports des Renseignements généraux a permis d'évaluer la présence "salafiste" dans les mosquées françaises. Voir par exemple : « Enquête sur le salafisme, principale cible du ministère de l'Intérieur », *Le Monde*, 4 mai 2004. Par ailleurs, repris dans les discours des ministres de l'Intérieur successifs, le terme de « salafiste » a notamment été employé par le gouvernement français pour légitimer l'expulsion en avril 2004 d'Abdelkader Bouziane, imam de Vénissieux accusé d'avoir incité à la violence contre les femmes. Voir : « L'énigme de l'imam de Vénissieux », *Le Monde*, 20 mai 2004. Le 21 février 2006 à la tribune de l'Assemblé nationale, la découverte de « prescriptions de caractère salafiste » au domicile de Youssef Fofana, accusé d'avoir assassiné Ilan Halimi, constituait pour le ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy un argument imparable venant étayer la thèse d'un crime antisémite.

sont les fondements de leur doctrine, particulièrement en ce qui concerne leur rapport à l'engagement politique et l'État ? Dans quelle mesure s'inscrivent-ils dans l'espace transnational ?

Les événements du 11 septembre 2001 ont favorisé la diffusion d'une littérature qui, sous des habits scientifiques, tente soit de condamner, soit de réhabiliter une idéologie wahhabite ou salafie largement construite au gré des objectifs que se donnent leurs auteurs. Dans *Terror's Source* par exemple[1], Vincenzo Oliveti assimile, sans nuance aucune, « l'idéologie du wahhabo-salafisme » aux racines du terrorisme d'al-Qâ'ida. À l'inverse, Natana Delong-Bas[2] livre à ses lecteurs une hagiographie du fondateur du wahhabisme et tente de souligner la dimension moderniste et tolérante de sa pensée. Par leurs conclusions diamétralement opposées, les deux extrêmes du large spectre de ces publications prouvent l'inanité de toute définition du wahhabisme ou du salafisme qui s'appuierait uniquement sur des écrits théologiques ou politiques, vieux de plusieurs siècles, en excluant les pratiques contemporaines ou passées d'acteurs. Une approche plus documentée et sans doute plus objective se trouve par delà ces deux interprétations essentialistes qui créent un lien intrinsèque entre l'Histoire, certains textes et des comportements sociaux identifiables aujourd'hui. Savoir si Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb était une personne bonne et tolérante, comme tente de le démontrer Natana Delong-Bas, ou au contraire un fanatique violent assoiffé de pouvoir, n'est pas une question pertinente pour qui veut aujourd'hui comprendre Usâma Bin Lâdin, le terrorisme, le salafisme contemporain ou encore l'État saoudien. Pour ainsi dire, le « texte » ne saurait être considéré comme suffisant pour fonder une idéologie et expliquer des comportements et des événements qui secouent aujourd'hui le monde en général et le Moyen-Orient en particulier.

Si notre recherche évacue d'emblée l'usage du terme de wahhabisme, c'est parce que celui-ci se révèle rapidement inadapté à notre objet. En effet, il ne désigne pas des pratiques sociales que nous étudions mais, sur le ton de la polémique, un mouvement historique de réforme fondé au 18ème siècle par Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb dans la péninsule

---

[1] Vincenzo OLIVETI, *Terror's source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, Birmingham : Amadeus Books, 2002, 113 p.

[2] Natana DELONG-BAS, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford : Oxford University Press, 2004, ix-370 p.

Arabique[1]. Le mouvement wahhabite se caractérise sur le plan théologique par l'accent mis sur l'unicité (*tawḥîd*) de Dieu et s'appuie sur une alliance politique passée avec le premier État saoudien (1744-1818) contre les concurrents de celui-ci. Pour Madawi al-Rasheed :

> « Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab was concerned with purifying Islam from what he described as innovations and applying a strict interpretation of the shari'a, both of which needed the support of a political authority[2]. »

Ce n'est alors que par extension, et en perdant de sa précision descriptive, que le terme de wahhabisme en est venu à définir les institutions officielles religieuses d'Arabie Saoudite, une pratique particulière de l'islam ou encore un certain impérialisme religieux porté par le Royaume des Âl Sa'ûd. Comme l'explique Pascal Ménoret, « le concept de wahhabisme » a subi « une glissade sémantique » qui « serait anecdotique si elle ne conditionnait pas une lecture proprement essentialiste des phénomènes indûment rassemblés sous un même vocable[3]. » De fait, le recours dans la période contemporaine au concept stigmatisant de wahhabisme revient à ignorer non seulement les différentes ruptures religieuses et politiques survenues depuis trois siècles dans la péninsule Arabique, mais également la multiplicité des sources, des comportements et des pratiques qu'il est supposé désigner. Anthony Cordesman rappelle ainsi :

> « Blaming Saudi beliefs or « wahhabism » for the views of today's Salafi extremists is a little like blaming Calvin for today's Christian extremists or Elijah for today's Jewish extremists[4]. »

En plus de son caractère intrinsèquement polémique, cette appellation induit une identification directe au contexte saoudien, berceau géographique du mouvement wahhabite. Pour notre étude yéméno-saoudienne, cette assimilation se révèle hautement problématique dans la mesure où elle établit une filiation automatique entre des pratiques contemporaines (le salafisme), un mouvement historique (le wahhabisme) et une origine nationale (l'Arabie

---

[1] La réforme menée par Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb a donné lieu à une importante littérature scientifique, retenons notamment David COMMINS, *The Wahhabi Mission in Saudi Arabia*, Londres : IB Tauris, 2006, xii-276 p.

[2] Madawi AL-RASHEED, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 16.

[3] Pascal MÉNORET, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, n°36, 2004, p. 55.

[4] Anthony CORDESMAN, *Saudi Arabia Enters the Twenty-First Century: The Political, Foreign Policy, Economic, and Energy Dimensions*, Londres : Praeger, 2003, p. 167.

Saoudite) que rien ne vient à priori justifier et que nous entendons justement questionner au cours de cette recherche.

Dans le contexte yéménite, certains intellectuels, notamment zaydites tels Amîn Abû Zayd[1], emploient le terme de wahhabisme afin de renvoyer leurs concurrents à leur origine saoudienne supposée. Par ce biais, ils tentent de les discréditer et de s'affirmer en tant qu'acteurs légitimes et authentiquement yéménites. L'emploi qui est fait de ce vocable en Asie Centrale, dans l'espace ex-soviétique et en Afrique de l'Ouest où les partisans de l'islam politique sont appelés wahhabites correspond à une identique stratégie[2]. Dans ce cadre, il apparaît combien son usage renvoie davantage à un discours polémique qu'à des pratiques sociales identifiables.

De ce fait, nous lui préférons celui de salafisme qui apparaît comme plus neutre dans la mesure où il évite une association directe avec l'Arabie Saoudite et ne possède pas la dimension polémique et stigmatisante du wahhabisme. De plus, ce vocable est généralement revendiqué par les acteurs eux-mêmes qui se désignent comme *salafiyûn* (salafis) ou *ahl al-Sunna wa al-jamâ'a* (les gens de la Tradition et du groupe) et peuvent être ainsi appelés par leurs tiers. Dans le même temps, la filiation des religieux désignés comme salafis avec le courant dit wahhabite n'est ni unique, ni automatique, ni même univoque. À propos du terme *wahhâbî* dont il récuse l'usage, Muqbil al-Wâdi'î, principale figure du courant salafi yéménite déclare alors : « Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb est un ouléma parmi les oulémas, il a raison et se trompe, il induit en erreur et transmet du savoir. Il n'est pas permis de l'imiter[3]. » Ainsi, l'appelation wahhabite se révèle-t-elle inadaptée et trompeuse, occultant la diversité des sources et des comportements.

---

[1] Amîn ABÛ ZAYD, *Al-wahhâbiyya wa khaṭaruhâ 'alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî* [Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique], Beyrouth : Mu'assasat al-baṣâ'ir, 1991, 71 p.

[2] Voir notamment Igor DOBAEV, "Radical Wahhabism as an extremist religious-political ideology", *Central Asia and the Caucasus*, vol. 16, n°4, 2002, p. 128-138 et pour l'Afrique de l'Ouest, Richard WARMS, "Merchants, Muslims, and Wahhabiyya: the Elaboration of Muslim Identity in Sikasso, Mali", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 26, n°3, 1992, p. 485-507.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-ssâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponses à ceux qui posent les questions les plus importantes], Sanaa : Maktabat al-athariyya, 2004, p. 438.

Vocation du salafisme

Au sens large, le salafisme est un mouvement de réforme sunnite qui trouve ses sources au Moyen-Âge, notamment dans les enseignements de Taqî al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya (mort en 1328)[1]. Ce courant se caractérise sur le plan théologique par une volonté de revenir aux fondements de la religion ou à ce que l'*Encyclopédie de l'islam* désigne par l'appellation de « foi primitive[2] ». Pour ce faire, ses partisans entendent se référer à la pratique des « pieux ancêtres » (*al-salaf al-ṣâliḥ*) desquels ils tirent leur nom, c'est-à-dire aux premières générations de musulmans érigées en modèles de piété et dont la pratique n'avait pas encore été altérée par les nombreuses innovations condamnables. Cet objectif implique notamment un dépassement des quatre écoles de jurisprudence traditionnelles (*madhhab*) du sunnisme (malékisme, hanafisme, hanbalisme et chaféisme) et dans une moindre mesure du schisme entre sunnisme et chiisme survenu au cours du premier siècle de l'Hégire. Leur développement sous diverses formes depuis le début du 20ème siècle renvoie à ce que Saba Mahmood désigne comme le caractère « *post-madhhab* » de la religiosité moderne[3]. De fait, le projet réformiste dans lequel s'inscrit initialement le salafisme vise à transcender les différentes appartenances politiques, géographiques, sociales et sectaires. Par conséquent ce vocable possède initialement une connotation positive dans l'ensemble des sociétés musulmanes[4].

Toutefois, cette définition trop vaste ne permet pas de délimiter concrètement un ensemble de pratiques sociales et ne peut donc être retenue en tant que telle pour notre étude. Elle rend toutefois compte d'une ambition et d'un projet dans lequel vont s'inscrire au cours des siècles des penseurs aussi différents que Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb (1702-1792) dans le Najd, Shâh Wâlî Allâh (1703-1762) en Inde, Muḥammad al-Shawkânî (1760-1834)

---

[1] Sur les écrits d'Ibn Taymiyya, voir notamment les commentaires de Yahya MICHOT, *Mardin : Hégire, fuite du pêché et « demeure de l'Islam »*, Paris : al-Bouraq, 2005, 176 p.

[2] « Salafiyya », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden : Brill, 2ème édition, tome 8, 2002, p. 931.

[3] Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, op. cit, p. 81.

[4] L'étude du réformisme musulman a donné lieu à une importante littérature. Voir par exemple, Henri LAOUST, *Pluralisme dans l'islam*, Paris : G. Geuthner, 1983, 512 p. ; Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, op. cit. et Tariq RAMADAN, *Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, Paris : Bayard, 1998, 479 p.

au Yémen, Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) dans l'empire ottoman ou Muḥammad 'Abdû (1849-1905) et Ḥasan al-Bannâ (1906-1949) en Égypte. En continuité de ce courant réformiste, aux références parfois contradictoires et toujours sujettes à l'interprétation, se développe au cours de la seconde moitié du 20ème siècle ce que nombre d'analystes appellent l'islamisme.

L'insistance sur cette continuité n'est pas anodine dans la mesure où elle permet de faire remonter le projet islamiste contemporain au-delà de Ḥasan al-Bannâ et des Frères musulmans, en révélant ainsi ses racines historiques profondes et multiformes. L'islamisme qui correspond à une volonté de certains acteurs politiques de « parler musulman », c'est-à-dire comme l'exprime François Burgat « de recourir de façon privilégiée et parfois ostentatoire à un vocabulaire emprunté à la culture musulmane[1] » s'inscrit effectivement dans cette longue « tradition » du réformisme. Il ne saurait toutefois s'y réduire et être ainsi sur-idéologisé. En effet, l'appartenance au courant islamiste ne préjuge nullement des « usages diversifiés que ces acteurs font de ce lexique, chez eux ou dans l'arène Nord/Sud, en fonction de variables à la fois multiples, banales et profanes, qui déterminent leurs différentes revendications et mobilisations politiques[2] ». Cette définition très ouverte a l'avantage de permettre de dépasser le débat sur l'échec de l'islamisme ou l'apparition du post-islamisme qui a agité le champ des spécialistes de l'islam politique au début des années 2000[3]. En effet, en évitant d'assigner à l'islamisme un programme politique précis, un répertoire d'action particulier ou une forme de mobilisation spécifique, la définition de François Burgat se garde de rendre ce concept inutilisable car trop construit et théorisé. En lui retirant la dimension stigmatisante qui lui est généralement accolée par le discours dominant, cette définition neutre permet au concept d'islamisme de redevenir pertinent. Dans notre cas, sans nier son intérêt et son importance, le débat conceptuel ne doit pas devenir paralysant ni nous détourner de l'objet et de la problématique présentés au cours de l'introduction. L'enjeu de savoir si la mobilisation salafie au Yémen est « islamique », « islamiste » ou « post-islamiste » semble

---

[1] François BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, Paris : La Découverte, 2005, p. 15.

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] Sur le débat voir Gilles KEPEL, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2000, 452 p. ; Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Paris : Seuil, 1992, 251 p. ; et le numéro spécial de la revue *Esprit*, « À la recherche du monde musulman », n°277, août 2001. Pour une conceptualisation du post-islamisme, voir également Asef BAYAT, « What is Post-Islamism ? », *ISIM Newsletter*, n°16, 2005, p. 5.

finalement secondaire dans le cadre de l'étude précise et documentée des relations transnationales yéméno-saoudiennes que nous entendons mener. Simplement, nous retenons ici que le courant salafi, malgré la revendication d'un certain apolitisme, s'inscrit dans un projet visant à rétablir ou à affirmer la primauté du vocabulaire et de l'argument religieux dans l'espace public. En ce sens, le salafisme peut à bon droit être décrit comme islamiste.

De son côté, le terme de salafisme, récupéré et adapté à différents contextes locaux ou historiques, en est progressivement venu à désigner des courants opposés. Tout comme le concept de wahhabisme, il menace alors de perdre de sa portée explicative et de décrire tout et son contraire. À ce titre, Olivier Roy rappelle :

> « L'idée est de contourner une tradition religieuse sclérosée et une histoire politique où les musulmans se sont aliénés dans le colonialisme, en revenant aux textes originaux et au modèle de société du temps du Prophète. […] Mais on serait bien en peine, au-delà de cette intention, de définir un salafisme intangible. Quoi de commun entre Jamaluddin al-Afghani, fort peu bigot et vaguement franc-maçon, et un cheikh wahhabi aujourd'hui[1] ? »

Ainsi, depuis le réformisme modernisateur de Muḥammad 'Abdû, cette *salafiyya* que l'*Encyclopédie de l'islam* retient comme seule définition du salafisme[2], le terme a lui aussi connu un véritable glissement, jusqu'à être, selon l'intellectuel islamiste yéménite Aḥmad al-Daghshî, aujourd'hui « monopolisé[3] » par des groupes sectaires. En effet, il en est essentiellement venu à désigner dans le discours académique et dans celui des acteurs musulmans certains courants religieux dits « fondamentalistes » ou « extrémistes » dont la filiation avec le projet réformiste initial n'est pas immédiatement évidente. Retenons toutefois que les enseignements des théologiens réformateurs ne se réduisent pas à des positions univoques et ont donc pu donner lieu à des interprétations contradictoires au fil du temps. La déconnexion avec le salafisme n'est ainsi jamais totale. Nombre d'auteurs peuvent ainsi se voir réapproprier simultanément par des courants opposés. Tel est notamment le cas des écrits

---

[1] Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Paris : Seuil, 2002, p. 133.

[2] « Salafiyya », *Encylopédie de l'islam*, Leiden : Brill, 2ème édition, tome 8, 2002, p. 931-940.

[3] Aḥmad AL-DAGHSHÎ, *Ahl al-Sunna wa al-jamâ'a : ishkâl fî al-fahm am fî al-mafhûm ?* [Les ahl al-Sunna wa al-jamâ'a : problème de compréhension ou de concept ?], Sanaa: Markaz al-'Ubâdî, 2003, p. 24.

de Taqî al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya, de Ḥasan al-Bannâ ou de Sayyid Quṭb, références revendiquées autant par les mouvements pacifiques que par les adeptes de la violence armée.

Dans ce cadre, la définition du salafisme en tant que mouvement ayant vocation à revenir aux fondements de la religion ou en tant qu'entreprise de purification de l'islam apparaît elle aussi comme trop large et confuse. Afin de tenter de définir cet objet, il nous semble nécessaire de prendre acte du glissement de sens qu'a subi ce terme et de sa captation par certains mouvements politiques ou sociaux spécifiques. Le salafisme contemporain auquel notre recherche s'intéresse a élaboré, à partir de sa vocation universaliste visant à dépasser les écoles juridiques traditionnelles, une doctrine ou méthode (*minhaj*) particulière dont nous allons ici tenter de caractériser les principaux éléments. Comme l'affirme Samir Amghar :

> « Le salafisme à travers l'histoire de l'islam, s'est décliné sur des registres et des formes variées en fonction du temps, de l'espace et de l'environnement social à partir desquels les partisans de ce retour aux temps des *Salaf* ont émergé[1]. »

Face à cette diversité d'interprétations, il est ainsi entendu que notre proposition de définition n'est pas exhaustive, notamment parce qu'elle n'aborde pas les dimensions théologiques et historiques de ces courants dans leurs nuances et leur profondeur et qu'elle se cantonne à un espace (la péninsule Arabique) et une période. Par conséquent, la définition que nous livrons ici concerne une partie seulement d'un large spectre. En effet, les acteurs qui nous intéressent correspondent à un segment généralement décrit comme incarnant le salafisme « cheikhiste » ou encore la *salafiyya da'wiyya* (salafisme de prédication), caractérisé par son apolitisme de principe, par son refus du système des partis ainsi que par son allégeance théorique au pouvoir temporel. Par ailleurs, notre recherche n'entend pas explorer les textes religieux des savants musulmans, elle n'essaie pas de trouver dans les archives historiques les racines du salafisme ni même de décrypter ses spécificités en terme de droit islamique. Elle tente ici simplement de préciser notre objet pour mieux le délimiter ensuite sur la base de pratiques et de comportement sociaux qui s'inscrivent dans le contexte particulier des relations transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Cette volonté d'éviter le mélange des genres est certes une conséquence du caractère limité de nos compétences en matière de théologie musulmane et d'histoire. Néanmoins, elle répond

[1] Samir AMGHAR, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ? », art. cité, p. 14.

également à la volonté de nous départir d'une démarche essentialiste qui consisterait à établir une filiation directe entre des concepts théologiques, des événements historiques et des pratiques contemporaines. Pra ce biais au moins, nous prenons acte de la critique formulée par Michael Gilsenan à l'égard de ce qu'il appelle l'orientalisme :

> « Orientalism operated within a tradition that had become ossified, seeing texts to be commented on often with the reference of a medieval divine, adoring Islam but suspicious of Muslims, and frequently downright hostile to and uncomprehending of political movements in the contemporary Middle East[1]. »

De plus, en employant le terme « salafi » pour désigner des individus ou des groupes, il ne s'agit pas de leur allouer par destination une identité aux dépens d'une ou plusieurs autres. Notre définition, à la fois ouverte et fondée sur l'exemple yéménite, vise à rendre compte d'un certain nombre d'éléments objectifs que nous allons tenter de détailler ici.

Ainsi, le salafisme est avant tout marqué par une volonté de purger la pratique religieuse des particularités locales et innovations (*bid'a*) venues « polluer » au fil des siècles l'islam originel tel que révélé dans le Coran et la Tradition prophétique. Tout comme le « néo-fondamentalisme », il se caractérise pour Olivier Roy par « une intention de refondation de l'islam contre les emprunts, et aujourd'hui, contre l'occidentalisation[2] ». Cette volonté de remise à distance de la référence culturelle dominante lui fait jouer un rôle politique et lui assigne un objectif partagé par l'ensemble des mouvements islamistes contemporains. La quête de l'islam des origines est fréquemment considérée par les salafis eux-mêmes comme la spécificité principale de leur courant. Dans un fascicule intitulé *Al-salafiyya : qawâ'id wa uṣûl* [Le salafisme : règles et fondements], publié au Caire, Aḥmad Farîd, salafi égyptien de second plan, affirme :

> « Le salafisme n'incarne pas la conception de l'islam d'une personne particulière, il ne renvoie pas à l'islam tel que l'a compris Ibn Taymiyya ou Bin Bâz[3] […]

---

[1] Michael GILSENAN, *Recognizing Islam. An Anthopologist's Introduction*, Londres : Croom Held, 1982, p. 21.

[2] Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 134.

[3] 'Abd al-'Azîz Bin Bâz, grand mufti du Royaume, est la principale figure de l'establishment religieux saoudien contemporain. Malgré sa légitimation constante du pouvoir de la famille royale Âl Sa'ûd, il bénéficie jusqu'à sa mort en mai 1999 d'une aura qui dépasse largement les cercles « wahhabites » ou « salafis ». Pour une hagiographie de Bin Bâz, voir Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-dîbâj fî marâthât shaykh al-islâm samâḥat al-shaykh 'Abd al-'Azîz Bin Bâz* [La soie de l'oraison funèbre du *shaykh al-islâm*, son excellence le cheikh 'Abd al-'Azîz

> Toutefois l'objectif du salafisme est la défense de la croyance des ancêtres (*salaf*) et de leur compréhension du Livre et de la Tradition […]. Le salafisme est au service de la Tradition conformément à ce que le Prophète nous a commandé[1]. »

Cette démarche de réforme et de « purification » implique de la part des salafis une décontextualisation et un certain littéralisme. Il s'agit alors de rompre avec les superstitions, les célébrations ou les croyances de l'islam populaire, en particulier du soufisme qui à travers le culte des saints serait coupable d'introduire une intercession entre Dieu et le croyant.

Une telle entreprise de purge récuse l'imitation (*taqlîd*) des écoles juridiques traditionnelles sunnites. Ce faisant, elle préconise un resserrement des sources de jurisprudence autour du Coran et de la Tradition prophétique (*Sunna*) consignée dans les *ḥadîth* (dits et gestes du Prophète Muḥammad relatés par ses compagnons). Cette particularité amène ainsi théoriquement les salafis à abandonner deux sources sur lesquelles s'appuient les quatre *madhhab* traditionnels : le consensus entre oulémas (*ijmâ'*) et le raisonnement analogique (*qiyâs*). Le rétrécissement des sources de jurisprudence favorise dès lors un investissement particulier des salafis dans l'étude des *ḥadîth*. La science (*'ilm*) des *ḥadîth* consiste alors essentiellement en la vérification de l'authenticité des traditions rapportées à travers l'analyse de leur chaîne de transmission depuis les compagnons du Prophète au 7ème siècle de notre ère jusqu'à leur consignation dans différents recueils, dont les deux plus importants sont ceux de Bukhârî (mort en 265 de l'Hégire) et de Muslim (mort en 261 H.). De ces *ḥadîth* censés incarner la pratique des premières générations de musulmans, les salafis tirent un ensemble d'enseignements et de contraintes qu'ils tentent d'appliquer à la lettre hors de toute contextualisation. Dans ce cadre, la validité d'un argument religieux est supposée dépendre exclusivement de sa conformité avec le Livre et la Tradition prophétique. Ainsi versets et *ḥadîth* sont-ils systématiquement mobilisés par les entrepreneurs salafis dans toutes leurs démonstrations afin de valider une interdiction, un impératif ou un conseil adressé aux croyants mais également aux dirigeants.

---

bin Bâz], Sanaa : Maktabat al-idrîsî al-salafiyya, 1999, 100 p. et le numéro spécial « Al-shaykh Ibn Bâz wa sîrat ḥayâtihi [Le cheikh Bin Bâz et sa biographie]», *al-Fayṣal*, n°273, 1999, p. 2-8.

[1] Aḥmad FARÎD, *Al-salafiyya : qawâ'id wa uṣûl* [Le salafisme : règles et fondements], Le Caire : Dâr al-'Aqîda, 2003, p. 11.

Le littéralisme implique par ailleurs une focalisation particulière sur les questions de culte (*'ibâda* : prière, ablutions, jeûne etc.) ou de dogme (*'aqîda*) perçues comme prioritaires par rapport aux enjeux matériels que représentent la quête de la justice sociale ou l'investissement dans le champ politique. Ceux-ci apparaissent en effet coupables de favoriser la division (*tafarruq* ou *fitna*) entre les croyants. De ce fait, le salafisme adopte une approche qui peut être décrite à la fois comme quiétiste et comme piétiste[1], c'est-à-dire qui entend se détacher du contexte dans lequel il évolue.

Cette vocation universaliste s'accompagne d'une volonté de débarrasser le culte des nombreuses innovations apparues au fil des siècles : intercessions entre Dieu et le croyant, rites et croyances populaires. Or c'est paradoxalement en luttant contre ces particularismes locaux et en identifiant les groupes qui les pratiquent que les salafis s'insèrent dans un contexte particulier et se politisent. Ils identifient ainsi leurs concurrents, les critiques, s'en distinguent et, ce faisant, se banalisent dans le champ politico-religieux. Tout en récusant généralement le principe de l'excommunication ou de la déclaration d'impiété (*takfîr*), la doctrine salafie dite « cheikhiste » se caractérise par une stigmatisation des autres groupes musulmans dont elle dénonce publiquement les différentes erreurs théologiques. Les soufis par exemple se voient accusés de pratiquer l'associationnisme (*shirk*) lorsqu'ils pratiquent le culte des saints et la visite de tombeaux. Les chiites duodécimains ou les zaydites sont pour leur part déclarés coupables d'insulter les compagnons du Prophète (*subb al-ṣaḥâba*) et notamment les califes 'Umar et 'Uthmân en raison de leur révérence particulière au calife 'Alî Bin Abî Ṭâlib, gendre du Prophète. Enfin, les partisans de la *Jamâ'at al-Tablîgh*[2], groupe missionnaire d'origine indienne présent au Yémen de manière marginale, sont critiqués parce

[1] Le piétisme désigne à l'origine un courant protestant luthérien apparu au 17ème siècle caractérisé par une « austère piété », un certain littéralisme et la pratique d'un culte privé et personnel plutôt que public. Au sens large, ce terme qualifie différents courants religieux marqués par une insistance sur la dévotion et la foi davantage que sur les œuvres et actions. Le quiétisme s'inscrit quant à lui dans une tradition spirituelle plus ancienne imprégnant l'hindouisme, le stoïcisme, le bouddhisme mais également les trois principales religions monothéistes. Le quiétisme plaide pour une annihilation de soi et une contemplation passive qui revient à se montrer indifférent à tout ce qui peut affecter le bas monde. Le salafisme, de par sa focalisation sur la pratique religieuse et sa réticence face à l'engagement politique et matériel peut donc être caractérisé par ces deux termes.

[2] Pour une étude de la dimension transnationale de ce mouvement, voir Muhammad Khalid MASUD (dir.), *Travellers in Faith: Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill, 2000, lx-268 p.

qu'ils considèrent comme authentiques certains *ḥadîth* perçus comme faux ou faibles (*ḍa'îf*) par les salafis et qu'ils se réfèrent à l'école de jurisprudence hanafite.

« Comportements mineurs » salafis et distinction

De cette doctrine religieuse découle un certain nombre de pratiques sociales indentifiables bien que particulièrement variées. C'est en partant de ces dernières, et notamment du rapport spécifique à l'engagement politique, que les acteurs concernés par notre recherche peuvent être le mieux délimités dans leur contexte yéménite. En effet, leur posture apolitique se révèle structurante et les distingue de leurs adversaires et concurrents. Elle implique un certain dépassement de l'État qui, à son tour, favorise l'insertion des salafis dans les dynamiques transnationales.

Le salafisme quiétiste se caractérise par certains comportements particuliers qui constituent autant d'éléments permettant d'identifier et de distinguer notre objet d'étude. En effet, les salafis prétendent tirer du Coran et des *ḥadîth* un ensemble de règles précises, qui constituent une étiquette, des codes, des stratégies de « présentation de soi » ou ce qu'Erving Goffman appelle des « comportements mineurs[1] ». Ceux-ci ont notamment pour fonction de permettre au groupe de pairs de se reconnaître : leur respect a valeur d'engagement au sein de la communauté. Ils favorisent également l'identification des salafis par les acteurs tiers. L'habillement constitue sans doute le marqueur le plus visible de l'appartenance salafie. Il incarne ainsi une « pratique distinctive », c'est-à-dire selon Pierre Bourdieu, une pratique « classée et classante » :

> « Les prises de position objectivement et subjectivement esthétiques que sont par exemple la cosmétique corporelle, le vêtement ou la décoration domestique constituent autant d'occasion d'éprouver ou d'affirmer la position occupée dans l'espace social comme rang à tenir ou distance à maintenir[2]. »

Ainsi, afin d'adopter le costume porté par les premiers musulmans, les salafis portent une tunique (*qamîṣ* ou *thawb*) ou jupe (*fûṭa* ou *ma'waz*) qui, contrairement aux modes

[1] Erving GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Paris : Editions de Minuit, 1974, p. 7.

[2] Pierre BOURDIEU, *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris : Editions de Minuit, p. 61.

vestimentaires dominantes au Yémen ou en Arabie Saoudite, doit s'arrêter au dessus des chevilles[1]. Cette prescription s'étend à l'ensemble des vêtements : si un salafi est obligé de porter un pantalon dans le cadre de son activité professionnelle (notamment pour les professeurs de l'enseignement public), ses extrémités doivent être relevées jusqu'au seuil fatidique. En Arabie Saoudite et dans les pays du Golfe, la *'imâma* (pièce d'étoffe placée sur la tête ou turban) est portée sans *'iqâl* (cordelette servant à maintenir la *'imâma*). En dehors de toute justification de nature religieuse, cette spécificité du « costume » salafi renvoie à une volonté des hommes de science (oulémas ou *ahl al-'ilm*) de se distinguer des bédouins éleveurs de bétail. En effet, le *'iqâl* était à l'origine l'entrave employée par les bergers pour restreindre les mouvements des dromadaires avant de devenir une composante de l'habillement masculin dans la péninsule Arabique. Alors que le *'iqâl* n'est pas employé dans le costume traditionnel yéménite, les salafis de ce pays conservent généralement cette pratique distinctive en portant, à l'image des religieux saoudiens, la *'imâma* (appelée *shmâgh*, *ṣumaṭa*, *shâl* ou *kashîda* selon les régions) simplement posée sur le crâne sans la nouer comme il est d'usage de le faire au Yémen. Par ailleurs, la montre est généralement portée au poignet droit car le gauche est considéré comme impur. La barbe quant à elle ne doit pas être rasée, ni même taillée, contrairement à la moustache portée courte et dégagée autour de la bouche conformément à la Tradition prophétique.

Pourtant, comme le rappelle Muqbil al-Wâdi'î dans une conférence intitulée *Al-radd 'alâ al-mukhâlafîn* [La réponse aux transgresseurs] diffusée sous forme de cassette audio :

> « Il ne suffit pas de porter la *'imâma*, de se tailler la moustache et de porter le *thawb* au-dessus des chevilles. Tout cela est positif mais ne constitue pas l'ensemble de la Tradition. Il est nécessaire de connaître sa religion et la Tradition. Il faut également être capable de différencier les *ḥadîth* authentiques de ceux qui sont faibles. »

À ces codes vestimentaires s'ajoutent un certain nombre de règles et procédures comportementales auxquelles les salafis accordent une attention particulière : les remerciements et salutations sont signifiés par des formules jugée plus pieuses que celles

[1] Cette règle est justifiée par le *ḥadîth* consigné dans le recueil de Bukhârî vol. 7, livre 72, n°678 : « Ce qui du vêtement pend en dessous des chevilles sera dans le feu de l'enfer. ».

employées habituellement par les autres individus et groupes[1]. Les traditionnels et populaires « bon matin (*ṣabâḥ al-khayr*)» ou « bonsoir (*masâ' al-khayr*) » sont systématiquement remplacés par la formule « que la paix soit sur vous (*al-salâm 'alaykum*) » ou simplement « paix (*salâm*) » si l'interlocuteur n'est pas musulman. De même, « Dieu te récompense (*jâzak Allâh khayr*) » se substitue généralement à « merci (*shukran*) ». Du sommeil au repas, chaque acte de la vie quotidienne se voit donc codifié et appelle des invocations particulières consignées dans des petits livrets ou alors affichées sur des posters.

Ce littéralisme visant à chasser les innovations s'accompagne d'un grand nombre d'interdictions et refus. S'appuyant sur le Livre et la Tradition prophétique, les salafis proscrivent par exemple les assurances car elles sont supposées signifier le doute du croyant envers la bonté de son propre destin fixé par Dieu. Dans la mesure où ils sont mauvais pour la santé, le qat[2], la cigarette et le narguilé sont également bannis. La musique, y compris les psalmodies religieuses (*nashîd*), est considérée comme illicite et seules les récitations du Coran sont admises. Refusant toute forme de figuration, de représentation humaine et d'anthropomorphisme, les photographies, la télévision, le dessin, le théâtre et la sculpture sont interdits. Du rejet de toute médiation entre Dieu et les croyants découle par ailleurs une défiance, voire une hostilité, à l'égard de l'islam populaire (pas uniquement soufi) caractérisé par le culte des saints, la visite (*ziyâra*) de leurs tombeaux et la célébration de l'anniversaire du Prophète Muhammad (*mawlid*). Cette volonté de répéter et d'imiter les pratiques des débuts de l'islam fonde un ensemble particulièrement cohérent où chaque interrogation trouve

---

[1] Ces « comportements mineurs » ne sont évidemment pas uniquement propres aux salafis. Dans certains contextes nationaux ou sociaux, ils peuvent même constituer la norme populaire dominante, tel est par exemple le cas de la formule de salutation *al-salâm 'alaykum* en Arabie Saoudite.

[2] Le qat est un léger narcotique mastiqué quotidiennement et collectivement l'après midi lors du *maqyal* 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. À ce sujet, voir notamment : Joseph CHELHOD, « La société yéménite et le qât » in Joseph CHELHOD (dir.), *L'Arabie du Sud : Histoire et civilisation. Tome 3 : Culture et institutions du Yémen*, Paris : Maisonneuve & Larose, 1984, p. 259-276 et Daniel VARISCO, « The Elixer of Life or the Devil's Cud : The Debate over Qat (Catha edulis) in Yemeni Culture » in Ross COOMBER, Nigel SOUTH (dir.), *Drug Use and Cultural Context Beyond 'The West'*, Londres : Free Association Books, 2004, p. 101-118. Pour un argumentaire salafi contre la consommation du qat, voir : *Fatâwâ fî taḥrîm al-qât wa abḥâth ḥawlahu li'ulamâ' al-Yaman* [Avis juridiques d'interdiction du qat et études le concernant par les oulémas yéménites] diffusé sur le site internet : http://www.sahab.ws/3069/news/4338.html?print=1 (accédé le 8 août 2006) ou encore l'ouvrage de Muḥammad AL-IMÂM, *Taḥdhîr ahl al-îmân min ta'âṭî al-qât, al-shamma wa al-dukhân* [Mise en garde des gens de foi contre le qat, la shamma et la cigarette], SLDE.

une réponse irréfutable parce que décontextualisée et procédurière[1]. Les séquences de questions posées aux oulémas et consignées sur des cassettes audio ou dans des ouvrages de *fatwa* jouent ainsi un rôle fondamental dans la diffusion de la doctrine salafie et de son étiquette.

Sans pour autant être purement anecdotiques, ces caractéristiques sont sans doute moins structurantes pour le courant salafi que la question du rapport à l'État et à la politique. Le regard académique a longtemps mésestimé ce courant fondamental du paysage islamiste contemporain. En effet, les recherches en sciences sociales dans ce domaine se sont essentiellement concentrées sur les groupes politisés (pas nécessairement violents) qui ont fait de la prise du pouvoir leur objectif principal. Aussi les spécialistes ont-ils largement ignoré les composantes quiétistes ou apolitiques qui ici nous intéressent.

Or le courant réformiste musulman a donné naissance non pas à une, mais à deux catégories idéales 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 ou « cheikhistes » ou encore par le mouvement transnational Tablîgh, l'accent est mis sur une prise de distance par rapport à un monde social et politique réputé n'apporter que corruption et division. De même que toute catégorie idéale typique, 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 décrits comme « jihâdistes » adeptes de l'action armée ou dans l'*establishment* religieux saoudien appelé « wahhabite » qui conjugue une intervention dans le champ politique – via les avis juridiques (*fatwa*) du Comité des grands oulémas (*Haya' kibâr al-'ulamâ'*) ou du Comité permanent de recherches scientifiques et juridiques (*Lajna al-*

[1] Sur le système des *fatwa* et leur lien avec le pouvoir politique au Yémen, voir Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State*, Berkeley: University of California Press, 1993, xii-341 p. Dans une autre publication, ce même auteur s'intéresse au passage de *fatwa* abordant des questionnements juridiques et théologiques élaborés à des problématiques plus centrées sur la vie quotidienne des croyants : Brinkley MESSICK, "Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen" in Muhammad Khalid MASUD, Brinkley MESSICK, David POWERS (dir.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge : Harvard University Press, 1996, p. 310-320.

dâ'ima lil-buḥûth al-'ilmiyya wa al-iftâ') – à une injonction de s'en détourner et de l'abandonner aux détenteurs du pouvoir.

Il reste néanmoins que l'objet salafi qui intéresse notre recherche se caractérise par une certaine réticence à l'égard de toute implication directe dans l'espace politique. La crainte de la division (*fitna*) des croyants à travers le travail partisan (*ḥizbiyya*) ou même associatif est en effet une caractéristique structurante du champ salafi. En refusant de participer aux élections, que ce soit en présentant des candidats ou même en votant, le salafisme apolitique indique son objectif de fonder des espaces « islamisés » à travers leur prédication (*da'wa*, littéralement « appel ») et non à travers la prise du pouvoir politique. La peur de voir la communauté de croyants se diviser amène par ailleurs ce courant du salafisme contemporain à affirmer son allégeance au dirigeant politique (*walî al-amr*) dès lors que celui-ci ne donne pas une preuve claire de son impiété (*kufr bawâḥ*). Par conséquent, les salafis se démarquent des partis ou mouvements d'opposition islamistes institutionnalisés et récusent par principe les manifestations de rue, révolutions et autres coups d'États. L'attitude de l'institution religieuse saoudienne, et notamment de 'Abd al-'Azîz Bin Bâz, grand mufti du Royaume, pendant la guerre du Golfe en 1990-1991 lorsqu'il légitima la présence militaire américaine « impie » sur le territoire saoudien[1], illustre clairement cette option d'allégeance au pouvoir politique.

Souvent accusés par leurs adversaires de pratiquer le *takfîr*, le courant salafi qui intéresse notre étude affirme en fait généralement un rejet de principe de cette pratique. La critique sévère des enseignements de Sayyid Quṭb, dont les publications légitiment l'excommunication du gouvernement et de la société, constitue en effet une caractéristique importante de la doctrine salafie « cheikhiste » contemporaine[2]. Plutôt que le *takfîr*, cette *da'wa* préconise aux oulémas d'octroyer aux dirigeants des conseils (*naṣiḥa*), en théorie discrets ou secrets, en vue de la « promotion du Bien et du pourchas du Mal (*al-amr bil-*

[1] La guerre du Golfe a donné lieu à un intense débat dans le champ religieux moyen-oriental, voir notamment Yvonne YAZBECK HADDAD, "Operation Desert Storm and the War of Fatwas" in Muhammad Khalid MASUD, Brinckley MESSICK, David POWERS (dir.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, op. cit., p. 297-309 ainsi que Gilles KEPEL, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, op. cit., p. 211-217.

[2] Sur l'hostilité du salafisme à la pensée de Sayyid Quṭb, voir par exemple Rabî' AL-MADKHALÎ, *Aḍwâ' islâmiyya 'alâ 'aqîdât Sayyid Quṭb wa fikrihi* [Lumières islamiques sur la doctrine de Sayyid Quṭb et sa pensée], SLDE, 250 p. et le site internet www.sahab.ws/2180 (accédé le 7 août 2006) dont une section est intitulée *Fatâwâ wa rudûd 'ilmiyya limukhalafât Sayyid Quṭb* [Avis juridiques et réponses scientifiques aux erreurs de Sayyid Quṭb].

Ma'rûf wa al-nahî 'an al-Munkâr)[1] ». La publicisation des différends - à travers le principe « de réfutation et de rectification (*jarḥ wa ta'dîl*) » - et la critique ouverte du gouvernement ne sont en principe autorisées qu'après cette première phase de conseils. En tout état de cause, les entrepreneurs salafis préconisent alors une allégeance sans condition si ce n'est que le dirigeant (président, monarque ou *imâm*) ne fasse pas expressément preuve de son impiété ou qu'il ne se déclare pas lui-même apostat.

Toutefois, la stigmatisation par les salafis des autres groupes religieux, sociaux et politiques, parfois en termes très violents, rend en pratique ce rejet du *takfîr* assez lâche et fluctuant au gré des circonstances. Ainsi Muqbil al-Wâdi'î, principale figure tutélaire du salafisme yéménite, joue-t-il sur les mots pour traiter les partisans de la *Jamâ'at al-takfîr* (nom générique qu'il emploie pour désigner les groupes dits « jihâdistes ») accusés de pratiquer l'excommunication des dirigeants et des populations, de *khawârij*[2], ce qui revient à remettre en cause leur appartenance à la communauté islamique, sans toutefois employer le terme de *kâfir* (impie)[3]. Le recours à des catégories anciennes, héritées des déchirements des premiers siècles de l'islam, ne peut masquer en définitive les enjeux d'un positionnement politique. Comme nous allons le voir, les pratiques des acteurs salafis se révèlent particulièrement variées. Leurs répertoires d'action ne se caractérisent ni seulement par la violence, ni uniquement par un pacifisme de principe.

B - Le champ politico-religieux salafi yéménite

L'ensemble de ces principes, codes et comportements nous permet ici d'aborder le dernier temps de la délimitation de notre objet idéal typique salafi. Il s'agit ici de replacer les

---

[1] Sur cette notion, voir en particulier Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, COOK, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, 720 p. Pour une approche plus contemporaine et contextualisée, voir également Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, op. cit., tout particulièrement le chapitre 2 "Topography of the Piety Movement".

[2] Pluriel de *khârijî* (« celui qui est sorti »), nom donné aux partisans du quatrième calife 'Alî qui se retournèrent contre lui après la bataille de Siffîn et firent sécession. C'est un kharijite qui assassina le quatrième *imâm* en 661.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *I'lân al-nakîr 'alâ Jamâ'at al-takfîr* [Notification d'atrocité de la Jamâ'at al-takfîr].

différents acteurs et entrepreneurs de ce champ politico-religieux dans leur contexte yéménite en tenant compte de leurs évolutions et de leurs ruptures. Pierre Bourdieu définit le champ comme un espace social ou un marché de capitaux dans lequel s'expriment des luttes et concurrences entre acteurs en vue de monopoles et de pouvoirs spécifiques[1]. L'appellation « champ religieux », qui semble de prime abord pertinente pour délimiter notre objet, possède toutefois une dimension restrictive qui ne rend pas correctement compte de la diversité des formes de « capitaux » engagés dans les espaces sociaux où évoluent les acteurs étudiés. En effet, les différentes luttes internes qui nous intéressent ici ne concernent pas seulement « le monopole de la gestion des biens de salut et des différentes classes intéressées à leur services[2] » mais intègrent également des problématiques ayant un rapport direct avec la sphère politique (questions liées à l'altérité, à l'engagement, à l'État, à la justice sociale etc.) ou économique.

Par conséquent, le champ politico-religieux fait intervenir des acteurs qui entendent valoriser différents capitaux culturels, professionnels ou symboliques acquis dans le domaine religieux (grâce à leurs études, leur filiation ou leurs connaissances) et dans le domaine politique (à travers des liens qu'ils entretiennent avec les élites politiques et tribales). Ces acteurs considèrent ainsi que ces capitaux et leurs positionnements les rendent plus légitimes que leurs adversaires pour intervenir dans le fonctionnement de la société. Avant de nous focaliser sur les acteurs intervenant dans ce champ, non en tant que professionnels mais en tant que simples militants ou sympathisants, il convient d'en étudier les élites et entrepreneurs dans la mesure où leurs luttes sont constitutives de cet espace politique et religieux. Ce n'est qu'après avoir analysé la position de ces « grands hommes » que les acteurs « anonymes » peuvent être correctement appréhendés et éclairés dans leur environnement propre. Ainsi, notre ambition d'analyser au préalable le champ politico-religieux salafi n'implique pas d'abandonner et d'occulter les acteurs souvent oubliés qui, sans bruit et sans éveiller de soupçon, par leurs migrations, leurs aspirations ou leurs échanges fondent les relations transnationales et incarnent les transformations sociales et religieuses.

---

[1] Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n°12, 1971, p. 299.

[2] *Ibid.*, p. 299.

La figure centrale de Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi‘î

Au Yémen, le salafisme, en tant que courant structuré sur le plan idéologique et organisé en réseaux de centres, de librairies et de figures intellectuelles, émerge à partir des années 1980 essentiellement autour de la personne de Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi‘î et de son institut Dâr al-ḥadîth (la « Maison du *ḥadîth* ») implanté à 250 kilomètres au nord de la capitale Sanaa dans le village de Dammâj. La branche dominante du salafisme yéménite qu'il fonde est généralement considérée comme proche du courant de la *jâmiyya* (du nom de Muḥammad Amân al-Jâmî, ouléma originaire d'Éthiopie installé en Arabie Saoudite, mort en janvier 1996) et de Rabî‘ Bin Hâdî al-Madkhalî (Saoudien originaire de la région de Jizân à la frontière avec le Yémen). Les adeptes de ce courant, implantés notamment à l'université islamique de Médine, sont assimilés au salafisme dit « cheikhiste » du fait de leur allégeance inconditionnelle au pouvoir. Cette branche incarne un salafisme particulièrement intransigeant sur le plan de la doctrine et des pratiques et se caractérise également par un apolitisme de principe.

Bien que difficilement quantifiable, en particulier dans sa dimension féminine, le phénomène salafi a progressivement pris une certaine ampleur au Yémen. À la fin des années 1990, à son apogée, le centre de Dammâj accueille simultanément jusqu'à près d'un millier d'étudiants, qu'il loge et nourrit gratuitement. En plus du *fiqh* (droit islamique), du *tawḥîd* (théologie monothéiste) et de l'étude des *ḥadîth*, les pensionnaires reçoivent des enseignements en grammaire, calligraphie et technique de prédication (*ta‘lîm al-khatâba*). Sur son site internet, le centre de Dammâj précise les conditions d'admission :

> « Il faut que l'étudiant soit un musulman sunnite adoptant la méthode salafie. Il n'y a pas de place pour les *ḥizbiyîn* (ie : « adeptes des partis ») dans cette maison, ni pour les *ahl al-bid‘a* (innovateurs). Celui qui a une famille doit venir seul jusqu'à ce que l'autorisation lui soit donnée de faire venir sa famille. Il n'est pas nécessaire pour l'étudiant d'atteindre une quelconque limite d'âge, de fournir de photo, de document d'identité, de diplôme ou de titres particuliers[1]. »

Les vacances d'été, ainsi que l'année obligatoire intercalée entre le lycée et l'université, donnent l'occasion à de nombreux étudiants yéménites de séjourner pour quelques mois ou

[1] Présentation des enseignements dispensés à Dammâj sur le site internet officiel de Muqbil al-Wâdi‘î : www.muqbel.net/old/dammaj/index.htm (accédé le 9 janvier 2006).

quelques semaines dans le réseau d'instituts qui s'est constitué dans le pays. Progressivement, le salafisme en vient alors à concurrencer dans certaines régions les pratiques religieuses traditionnelles et émerge en tant qu'identité alternative qui séduit notamment les nouvelles générations. Dans un petit ouvrage polémique intitulé *Ṣa'da limâdhâ ?* [Ṣa'da pourquoi ?] et publié sous pseudonyme, un responsable du parti zaydite traditionaliste al-Ḥaqq, ex-Frère musulman, s'interroge en 1991 sur les raisons de cette « offensive des wahhabites » menée par le centre Dâr al-ḥadîth dans une région considérée d'ordinaire comme un bastion zaydite[1]. Il raconte ainsi les pressions auxquelles son groupe religieux est confronté et combien le développement du salafisme est lié à un certain impérialisme saoudien. Quinze ans plus tard, prenant acte du succès de l'émergence de ce qu'il conçoit comme une identité étrangère et importée, ce même auteur (aujourd'hui affilié au parti socialiste) affirme désabusé : « Le zaydisme n'existe plus, il ne reste dans notre pays que le wahhabisme[2] ! »

Né à la fin des années 1920 (ou au début des années 1930, lui-même ne le sait pas) dans la région de Ṣa'da au nord du Yémen, Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î est issu d'une tribu zaydite, al-Wâdi'a, appartenant à la vaste et lâche confédération Bakîl, présente des environs de Sanaa jusqu'à la frontière saoudienne. Ainsi appartitent-il à la catégorie des *qabâ'il* (hommes de tribu), la plus nombreuse dans le système rigide de stratification sociale des hautes terres du Yémen. Celle-ci, qui fournit alors son armée au régime de l'*imâm* zaydite, est soumise à l'élite religieuse des *sâda* (descendants du Prophète, singulier *sayyid*) et à celle des *quḍâ* (juges, singulier *qâḍî*), détenteurs du pouvoir et garants du savoir. Dans une société encore marquée par les structures traditionnelles et les groupes de statut, la position de subordination de Muqbil al-Wâdi'î dans la hiérarchie sociale lui empêche en théorie d'accéder à la connaissance religieuse. De cette infériorité, il gardera tout au long de sa vie une certaine rancœur et un sentiment d'injustice.

Une fois ses études primaires complétées, Muqbil se rend au début des années 1950 dans l'Arabie Saoudite voisine où il trouve un emploi de gardien d'immeuble à La Mecque. Il

---

[1] Muḥammad AL-ṢA'ÎDÎ, *Ṣa'da limâdhâ ?* [Ṣa'da pourquoi ?], Beyrouth : Dâr al-baṣâ'ir, SDE, 19 p.

[2] Entretien, Sanaa, avril 2006.

y reste environ cinq ans. Selon son autobiographie, c'est en lisant de nombreux ouvrages religieux prêtés ou offerts par des Saoudiens qu'il découvre les erreurs théologiques de son appartenance primaire zaydite. Après son retour à Ṣa'da, il tente d'étudier dans la grande mosquée al-Hâdî, haut lieu du zaydisme, mais s'y trouve dans une situation malaisée : stigmatisé par les oulémas en raison de son origine tribale, il se sent également méprisé par l'aristocratie des *sâda*. Il persiste toutefois dans son apprentissage théologique et continue à se détourner de la doctrine zaydite.

Au moment de la révolution de 1962, Muqbil al-Wâdi'î fuit la guerre civile et se réfugie de nouveau en Arabie Saoudite. Il reste d'abord deux ans à Najrân non loin de la frontière yéménite, passe ensuite quelques mois à Riyad dans l'institut de Muḥammad Bin Sinân al-Ḥadâ'î, un Yéménite qui parvient à l'envoyer à La Mecque où il reste six années. Dans la première ville sainte de l'islam, il côtoie certains religieux yéménites, il est rejoint par sa famille et occupe différents petits emplois. Ce séjour mecquois structure durablement son rapport aux Frères musulmans : un temps proche d'eux, il s'en démarque rapidement en affirmant finalement que « leur prédication est mondaine (*duniyawiyya*)[1] », c'est-à-dire mue par des intérêts matériels. Jouant comme souvent avec les mots et les sonorités, il n'aura ensuite de cesse de les surnommer les « Frères ruinés » (*al-Ikhwân al-muflisîn*) au lieu d'*Ikhwân al-muslimîn*. Sans être par nature hostile à la pensée formulée par Ḥasan al-Bannâ, qui le séduit, il considère que l'institutionnalisation des Frères a trahit leur projet initial en les amenant à se focaliser sur des questions politiques secondaires. De fait, ce groupe est alors progressivement érigé en principal repoussoir idéologique du salafisme muqbilien[2]. Le religieux yéménite affirme dans sa biographie que l'implantation croissante des Frères musulmans dans l'institut qu'il fréquente à La Mecque le pousse une nouvelle fois à déménager. Il entame alors des études à la prestigieuse Université islamique de Médine où il obtient en 1976 un magistère en sciences du *ḥadîth*, assiste pendant son séjour aux enseignements et prêches occasionnels de Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî[3] et de 'Abd al-

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 131.

[2] Voir notamment 'Abd Allâh AL-SAYÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], Sanaa: Markaz al-râ'id, 2002, 144 p.

[3] Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî, mort en octobre 1999 est une des grandes figures du salafisme international. D'origine albanaise, il est élevé en Syrie puis s'installe brièvement en Arabie Saoudite. Proche du

‘Azîz Bin Bâz. Il fait en outre la connaissance de Rabî‘ Bin Hâdî al-Madkhalî, un ancien Frère musulman, duquel il restera proche tout au long de sa vie. Selon certaines sources, il part alors s’inscrire en doctorat en Égypte mais, pour des raisons obscures, retourne rapidement en Arabie Saoudite[1], vraisemblablement expulsé par le gouvernement. Au cours de cette nouvelle période saoudienne, l’intensité et la violence verbale des débats théologiques valent à Muqbil d’être emprisonné une première fois pendant un mois et demi en 1978. Peu de temps avant le soulèvement de La Mecque de novembre 1979, il est arrêté une nouvelle fois par les autorités saoudiennes, emprisonné trois mois puis expulsé brutalement et définitivement du territoire : « aussi vite qu’un oiseau si bien que nous n’avons même pas eu le temps de relever la tête », comme il le dira plus tard[2]. Il est alors accusé d’être l’un des mentors de Juhaymân al-‘Utaybî et des *Ikhwân*, ce groupe qui publie des pamphlets critiquant la monarchie et qui prendra quelques mois plus tard la tête des insurgés dans la mosquée de La Mecque[3].

À son retour au Yémen, Muqbil entreprend de transmettre son savoir, trouve des financements pour construire une petite mosquée et fonde au début des années 1980 le centre d’enseignement Dâr al-ḥadîth à Dammâj dans sa région d’origine, c'est-à-dire dans un environnement majoritairement zaydite qui lui est hostile. Selon ‘Abd al-Fattâḥ al-Ḥakîmî, la structure créée par Muqbil, dont le nom est alors Institut scientifique de Dammâj (Ma‘had Dammâj al-‘ilmî), est dans un premier temps placée sous l’autorité du bureau des Instituts scientifiques (Ma‘âhid ‘ilmiyya), un réseau d’enseignement parallèle fondé officiellement en 1977 par le président yéménite Ibrâhîm al-Ḥamdî et dirigé par des groupes proches des Frères musulmans :

---

pouvoir saoudien jusqu’à la fin des années 1970, leurs relations se tendent progressivement. Il retourne alors vivre et travailler à Damas et en Jordanie. Ses nombreuses publications portent essentiellement sur les *ḥadîth*. Al-Albânî incarne encore aujourd’hui la principale référence d’un salafisme dépolitisé qui a su rester indépendant des pouvoirs politiques. Voir Stéphane LACROIX, « L’apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain : de la régénération critique du wahhabisme à l’invention d’un apolitisme militant », op. cit.

[1] ‘Aqîl AL-MAQṬARÎ, enregistrement sonore, *Wa raḥal ‘âlim al-Yaman* [Et le savant du Yémen s’en est allé].

[2] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-shabâb al-sa‘ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne].

[3] Rifa‘a Sayyid AḤMAD, *Rasâ’il Juhaymân al-‘Utaybî* [Les lettres de Juhaymân al-‘Utaybî], Le Caire : Maktabat Madbûlî, 2004, 438 p.

> « Mais la lune de miel entre le cheikh al-Wâdi‘î et les Frères musulmans ne dure pas plus de deux ans. En effet, en 1982, le cheikh publie son fameux ouvrage *Al-makhraj min al-fitna* dans lequel il clarifie ce qui distingue sa prédication de celle des Frères[1]. »

Après bien des péripéties liées notamment au rapatriement de sa bibliothèque de Médine à Dammâj, rendu possible grâce à l'intervention du président ‘Alî ‘Abd Allâh Ṣâliḥ, du cheikh ‘Abd Allâh al-Aḥmar et de certains Frères musulmans yéménites comme Yaḥyâ al-Fusayl, Dâr al-ḥadîth se développe. Sa prospérité est alors essentiellement liée à des financements provenant de riches commerçants saoudiens d'origine yéménite et d'organismes de bienfaisances affiliés au gouvernement saoudien ou proches des grands oulémas de l'*establishment* religieux qui le protègent malgré son positionnement politique anti-saoudien. Accusé par ses adversaires zaydites d'être financé par l'étranger et de vivre dans l'opulence, Muqbil fait le parallèle entre sa situation et les premières années de l'islam en rappelant alors que « les hypocrites faisaient pression sur les riches bienfaiteurs pour qu'ils cessent de soutenir le Prophète et ses compagnons[2] ». Afin de mieux répondre à ces attaques, les différentes figures du salafisme yéménite insistent sur la modestie de leur niveau de vie à Dammâj : « Dieu sait que les étudiants ne mangeaient que du riz blanc[3] » affirme par exemple ‘Aqîl al-Maqṭarî, l'un de ses anciens étudiants, qui rappelle également que le bâtiment dans lequel logeaient les étudiants était un ancien hangar qui servait autrefois à élever des poulets. Un autre, veillant à ne pas voir la prédication salafie trop associée à la richesse saoudienne, affirme ainsi :

> « La maison de cheikh Muqbil était petite, en terre et rappelait les maisons des compagnons du Prophète. Il mangeait avec les étudiants et les invités qu'il servait lui-même. L'argent lui venait de partout mais il n'accordait que peu d'importance à ce que les gens lui donnaient car il savait que le bas monde n'est que désordre[4]. »

---

[1] Entretien, Aden, mai 2005.

[2] Muqbil AL-WÂDI‘Î (dir.), *Tarjamat Abî ‘Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî ‘Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 143.

[3] ‘Aqîl AL-MAQṬARÎ, enregistrement sonore, *Wa raḥal ‘âlim al-Yaman* [Et le savant du Yémen s'en est allé].

[4] ‘Abd Allâh bin ‘Abd al-Ḥamîd AL-KHUBÂNÎ in Rabi‘ AL-MADKHALÎ (dir.), *Naṣîḥat al-shaykh Rabî‘ al-Madkhalî li ahl al-Yaman* [Conseil du cheikh Rabî‘ al-Madkhalî aux gens du Yémen], Tarîm : Jâmi‘ al-Sunna, 2004, p. 14.

Progressivement, raconte Muqbil, « sans effort ni force », les étudiants affluent « d'Égypte, du Koweït, de la Terre des deux sanctuaires[1], du Najd, d'Aden, du Hadramaout, de Libye, de Somalie, de Belgique et d'autres pays islamiques ou non[2] ». Autour de Muqbil se développe alors un important réseau de mosquées, de librairies et de centres permettant de diffuser ses quarante ouvrages, ses centaines de prêches enregistrés sur cassettes audio et de donner des conférences jusque dans les villages les plus reculés. Au cours des années 1990, ce sont les anciens étudiants de Muqbil al-Wâdi'î parmi lesquels Muḥammad al-Imâm, Yaḥyâ al-Ḥajûrî, Muḥammad al-Wiṣâbî, 'Abd al-'Azîz al-Bura'î, Muḥammad al-Ṣawmalî, Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et 'Aqîl al-Maqṭarî qui créent leurs propres instituts ou mosquées à travers le Yémen.

En 1990, l'unification des deux Yémen et la chute du régime socialiste offrent de nouvelles perspectives de développement pour les salafis. De fait, le Sud, perçu comme dé-islamisé du fait de l'acculturation marxiste qu'il a subit, devient pour les mouvements religieux un territoire à reconquérir. Toutefois, la participation au pouvoir des socialistes - souvent appelés « communistes (*shuyû'iyyûn*) » - dans le cadre de la période transitoire post-unité, amène la majorité des différents courants islamistes, Frères musulmans et salafis en tête, à s'opposer aux termes de l'accord d'unification passé entre les gouvernements du Nord et du Sud[3]. Certains dans le champ politique yéménite verront dans cette posture la main du gouvernement saoudien qui considère comme contraire à ses intérêts l'unification du Yémen. L'idée simpliste d'islamistes uniquement inféodés aux « intérêts » saoudiens ne résiste toutefois pas longtemps à l'analyse et à la confrontation aux événements. En effet, la guerre inter-yéménite de 1994, à laquelle des milices islamistes participent au côté du gouvernement

---

[1] Le terme « terre des deux sanctuaires (arḍ al-ḥaramayn)» fait référence aux deux principaux lieux saints musulmans : La Mecque et Médine. Dans le vocabulaire des salafis, il désigne parfois l'Arabie Saoudite dans son ensemble mais le plus souvent la seule région du Hedjaz.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 30.

[3] Voir par exemple, Muḥammad AL-ANISÎ, enregistrement sonore, *al-Waḥda* [L'unité] et Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣîḥatî lil-sha'abayn al-yamanî al-sa'ûdî* [Mon conseil aux peuples yéménite et saoudien] dans lequel il déclare : « Les ahl al-Sunna ne sont pas satisfaits par l'unité avec les socialistes. Nous avons mis en garde les responsables politiques mais ils ont décidé de poursuivre le processus qu'ils avaient entamé. » et un autre prêche enregistré, *Ḥukm al-intimâ' ilâ al-aḥzâb* [Jugement sur l'adhésion aux partis].

face aux « sécessionnistes » (emmenés par des socialistes et certaines élites du Hadramaout, notamment proches des soufis et soutenus par l'Arabie Saoudite et d'autres pays du Golfe) permet de comprendre que l'opposition initiale de certains courants islamistes à l'unification n'était pas uniquement dictée par le « grand frère » saoudien mais répondait avant tout à une hostilité profonde à l'égard du pouvoir d'inspiration marxiste.

Le succès de cette guerre qui entraîne l'écrasement du parti socialiste renforce les marges de manœuvres du mouvement islamiste en général et salafi en particulier. Après le zaydisme au nord, c'est le soufisme, en même temps que le socialisme, qui sert de repoussoir au courant salafi dans les régions de l'ex-République populaire et démocratique du Yémen. La destruction de tombeaux soufis, notamment de la mosquée al-'Aydarûs et celle de la brasserie Sira à Aden en juillet 1994 au moment de l'entrée des forces du Nord dans l'ex-capitale du Yémen du Sud constituent les symboles de cette reconquête et font écho aux déprédations qui avaient été perpétrées dans le Hadramaout au début du 19ème siècle par les partisans wahhabites du premier État saoudien. Dans ce contexte, Muḥammad al-Anisî, grande figure du parti al-Iṣlâḥ et aujourd'hui secrétaire général de l'université islamique al-Îmân, déclare en mêlant une référence à un *ḥadîth* fameux et une allusion au bombardement par les islamistes de l'unique fabrique de bière de la péninsule Arabique : « La sagesse (*al-ḥikma*) est yéménite, pas l'alcool. »[1].

Critique de la *ḥizbiyya* et scissions internes

Malgré (ou peut-être à cause de) ces dynamiques porteuses, le salafisme au Yémen connaît au cours des années 1990 certaines dissensions et scissions entre un salafisme orthodoxe et un courant réformateur. 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 vitupèrent ainsi l'innovation (*bid'a*) que constitue l'attachement aux partis, appelé *ḥizbiyya* (littéralement partisme ou esprit de parti),

[1] Muḥammad AL-ANISÎ, enregistrement sonore, *Risâla ilâ al-mas'ulîn* [Lettre aux dirigeants].

ainsi que la démocratie et les élections. Pour Muḥammad al-Imâm[1], principal héritier de Muqbil, la *ḥizbiyya* 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 *Ḥurmat al-intikhâbât* [L'illicité des élections], Muqbil déclare : « Pourquoi interdisons-nous les élections ? Nous les interdisons car elles donnent au mécréant yéménite les mêmes droits qu'au musulman. » Par ailleurs, il récuse le principe démocratique dans la mesure où il « implique que le pouvoir est à la majorité et non à Dieu ». Ailleurs, il déclare : « La démocratie signifie que le peuple se dirige lui-même et que Dieu ne dirige rien[2] ! » Enfin, 'Abd al-'Azîz al-Bura'î à la tête du centre salafi de Mafraq Ḥubaysh 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*[3] ».

La focalisation autour du refus de la participation politique apparaît comme directement liée à l'inscription des salafis yéménites dans leur contexte national. Ce tropisme apolitique et anti-*ḥizbiyya* peut dans une certaine limite être rapporté au fait que le concept de *ḥizb* (parti) possède une connotation négative dans l'ensemble de la société. C'est notamment pour cette raison que les deux principales formations politiques, le Rassemblement yéménite pour la réforme (*al-Tajammu' al-yamanî lil-iṣlâḥ,* appelé plus couramment *al-Iṣlâḥ*) et le Congrés populaire général (C.P.G. au pouvoir) ne se désignent pas en tant que partis. En 1986, le Président Ṣâliḥ affirme par exemple dans un discours devant les militants du C.P.G. : « L'esprit de parti c'est la trahison, la fragmentation, la fin de la paix et de l'union nationale, c'est le clientélisme ![4] »

---

[1] Voir par exemple, Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *Khaṭar al-taḥazzub* [Le danger de l'attachement aux partis] et du même auteur *Tanwîr al-ẓulumât bi-kashf mafâsid wa shubuhât al-intikhâbât* [Éclairage des ténèbres à travers la révélation des ravages et des incertitudes des élections], SLE, 1996, 252 p.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

[3] 'Abd al-'Azîz AL-BURA'Î, enregistrement sonore, *Taḥdhîr min al-fitan* [Mise en garde contre les dissensions].

[4] Discours de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ cité par Ṣâliḥ Bin Muḥammad AL-YÂFI'Î, *Al-mawâqif al-râhina fî al-Yaman min taṭbîq kitâb Allâh wa Sunnat rasûlihi* [La situation contemporaine au Yémen en ce qui concerne l'application du livre de Dieu et de la Tradition de son Prophète], Riyad : Maktabat al-Muayyad, 1993, p. 88.

Plus encore, la focalisation des salafis yéménites sur cette question de la *ḥizbiyya* 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. En effet, le développement du salafisme s'est produit en parallèle avec l'organisation des premières élections au suffrage universel et l'apparition du multipartisme. Les difficultés liées à la période que François Burgat désigne par la formule de « pluralisme armé[1] », c'est-à-dire la phase transitoire de partage du pouvoir entre élites du Nord et socialistes du Sud de 1990 à 1994, ont sans doute marqué les perceptions des acteurs salafis. Cette époque, caractérisée par la rivalité entre les élites, les assassinats politiques (en particulier d'anciens leaders socialistes), les coups bas et une intense activité partisane, débouche sur la guerre de l'été 1994. Ce contexte n'est 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 ces derniers évoluent dans un système politique qui tente de construire sa légitimité sur des élections et le multipartisme, que le rejet de la *ḥizbiyya* devient structurant dans le champ politico-religieux salafi. En tout état de cause, ce processus de légitimation est bien différent de celui qui prévaut dans le contexte saoudien. Dans ce dernier, l'absence d'élections (jusqu'en 2004-2005) et de repoussoirs socialiste, baathiste et nassérien liée à l'interdiction des partis politiques favorise une dépolitisation de la société et, dans une certaine mesure, relègue au second plan la question de la participation et des partis[2].

En 1990, l'unification des deux Yémen, le pluralisme politique et les échos de la Guerre du Golfe conduisent à la création de l'association de bienfaisance al-Ḥikma (*Jam'iyyat al-khayriyya al-ḥikma al-yamaniyya* – Association de bienfaisance de la sagesse yéménite) par d'anciens étudiants de Dammâj, notamment Muḥammad Aḥmad al-Mahdî, 'Abd al-'Azîz al-Duba'î, 'Aqîl al-Maqṭarî et Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim[3]. Cette association dont le nom fait

[1] François BURGAT, « Les élections présidentielles de septembre 1999 au Yémen : du « pluralisme armé » au retour à la « norme arabe », *Maghreb Machrek*, n°174, 2000, p. 67-75.

[2] Sur le phénomène de dépolitisation dans la société saoudienne, voir Pascal MÉNORET, « Le cheikh, l'électeur et le sms : Logiques électorales et mobilisation islamique en Arabie Saoudite », *Transcontinentales*, n°1, 2005, p. 19-33.

[3] Aḥmad al-Mu'allim a côtoyé Muqbil al-Wâdi'î et Juhaymân al-'Utaybî à Médine dans les années 1970. Il a ensuite été emprisonné plusieurs années en Arabie Saoudite, vraisemblablement du fait de ses liens avec le

explicitement référence au célèbre *ḥadîth* du Prophète selon lequel « la foi est yéménite et la sagesse est yéménite (*al-îmân yamân wa al-ḥikma yamâniyya*)[1]», légitime l'institutionnalisation du courant salafi. Bien implantée dans la région de Ta'iz au sud-ouest du pays, elle développe une importante activité caritative : soutien aux orphelins, construction de mosquées et d'écoles etc. Malgré tout, al-Ḥikma continue à se revendiquer des enseignements de Muqbil al-Wâdi'î tout en étant réprouvée par ce dernier qui récuse l'intérêt et la forme de leur investissement social et politique. Lorsque les responsables de cette association expliquent que leur travail caritatif implique le financement de bourses d'études pour les centres salafis, Muqbil répond :

> « Ils mentent lorsqu'ils prétendent qu'ils soutiennent les étudiants de Ma'bar, Ma'rib et Dammâj [ie : les centres tenus par Muḥammad al-Imâm, Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et lui-même]. On ne trouvera pas là-bas une seule personne à qui ils ont payé le savon pour laver leurs habits. […] L'argent de ces associations est simplement emmagasiné dans des banques [2] ! »

En 1992 (ou 1993), l'association al-Ḥikma connaît à son tour une division interne. 'Abd al-Majîd al-Raymî (qui dirige aujourd'hui à Sanaa le Markaz al-da'wa al-'ilmî (Centre scientifique de prédication)) fonde officiellement avec d'autres oulémas et mécènes, depuis al-Mukallâ dans le Hadramaout, l'association al-Iḥsân (Charité) qui recentre son action et se limite essentiellement au domaine caritatif. La création de cette organisation concurrente (qui ne devient active qu'en 1996 et s'implante essentiellement dans les gouvernorats de l'ex-Yémen du Sud) ne s'accompagne toutefois pas d'une rupture franche avec al-Ḥikma. Davantage qu'une scission idéologique, la création d'al-Iḥsân exprime une volonté d'élargir géographiquement le champ d'action et de capter de nouveaux financements, notamment de riches commerçants hadramis mais également de proches du gouvernement qatarien.

Progressivement al-Ḥikma est tentée par l'action politique. La *salafiyya munaẓẓama* (salafisme organisationnel) qu'elle incarne se caractérise par le rapprochement entre

---

groupe qui prit la mosquée de La Mecque par les armes en novembre 1979. Voir Thomas HEGGHAMMER, Stephane LACROIX, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", *The International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n°1, 2007, p. 97-116.

[1] *Ḥadîth* rapporté dans Bukhârî volume 4, livre 56, n°703 ; également cité volume 5, livre 59, n°671.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Tuḥfat al-mujîb 'alâ as'ilat al-ḥâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], Sanaa: Dâr al-âthâr, 2005, p. 117.

l'idéologie des Frères musulmans et les références salafies dites « cheikhistes » ou de la *salafiyya da'wiyya* (salafisme de prédication) de Muqbil al-Wâdi'î. Les membres de l'association conservent par conséquent un certain nombre des pratiques caractéristiques du courant salafi comme le port du *thawb* court, de la barbe non taillée, la stigmatisation des autres groupes religieux, en particulier chiites, ou le refus de la photographie. Les deux publication d'al-Ḥikma, *al-Furqân* (La preuve coranique – qui est surnommée par Muqbil, *al-Firqa* (La division)), et surtout le mensuel *al-Muntadâ* (Le forum) rendent compte de cette filiation : les visages sur les photos sont par exemple systématiquement floutés. Les thématiques abordées sont elles aussi particulièrement orientées et s'inscrivent en continuité de la doctrine salafie telle que fixée par Muqbil et ses partisans. Ainsi, la célébration de la fête chiite de 'Ashûra en 2005 donne l'occasion de publier un numéro spécial énumérant les erreurs des duodécimains et leur trahison politiques et théologiques[1].

En revanche, la rupture avec les canons du salafisme muqbilien se situe dans l'idée même de créer une association et de participer directement à la sphère politique. Pour 'Aqîl al-Maqṭarî, cette institutionnalisation est garante d'une certaine indépendance à l'égard des gouvernants (à travers par exemple le paiement de cotisations) et permet seule un travail de prédication efficace[2]. Plutôt que de se cantonner à des positions de principes déconnectées des enjeux locaux, les partisans d'al-Ḥikma préconisent par ce biais une adaptation au contexte et un engagement direct dans la société. 'Abd Allâh al-Sayânî, directeur du centre de recherche zaydite al-Râ'id, et de ce fait peu suspect d'indulgence à l'égard du salafisme sous ses différentes formes, concède par exemple qu'al-Ḥikma se caractérise par un certain pragmatisme, qui le distingue alors clairement du courant muqbilien :

> « Ils utilisent un langage moderne, […] diffusent des milliers de brochures […] et ont spécifié l'objectif stratégique de leur prédication qui est de bâtir un individu réellement musulman[3]. »

La controverse qui naît de cette scission exprime, dans le courant majoritaire salafi, le refus de l'institutionnalisation et de la participation politique. Muqbil, qui croit relever l'échec

---

[1] Voir en annexe la reproduction de la couverture de ce numéro spécial d'*al-Muntadâ*.

[2] 'Aqîl AL-MAQṬARÎ, enregistrement sonore, *Al-'amal al-jamâ'î* [Le travail associatif].

[3] 'Abd Allâh AL-SAYÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], op. cit., p. 125.

de ces scissions et leur incapacité à mobiliser réellement les Yéménites, affirme ainsi à propos de Muḥammad al-Mahdî, dirigeant d'al-Ḥikma, en qui il voyait autrefois un futur « grand savant » :

> « J'ai peur qu'un jour il perde la tête. C'est l'un des grands perdants de l'association al-Ḥikma. Pourquoi ? Parce que les gens autour de lui l'écoutaient et le respectaient mais il est aujourd'hui tout seul. Il ne lui reste plus que son association. Il s'est perdu et n'a plus rien[1]. »

Plus moqueur encore, il raille l'esprit de corps responsable d'une « allégeance exclusive » au sein d'al-Ḥikma en affirmant que « même leurs assiettes et leurs couvertures portent l'inscription Jam'iyyat al-Ḥikma dessus[2] ! »

L'association al-Ḥikma franchit une nouvelle étape au moment des élections législatives de 1997, en soutenant et même en présentant des candidats dans certaines circonscriptions du sud du pays. Comme le rappelle 'Abd al-Fattâḥ al-Ḥakîmî, en accord avec le dogme salafi, les affiches des candidats ne comportent toutefois pas de photo[3]. Face à l'engagement politique, ce groupe conserve un rapport ambigu. Nâṣir Yaḥyâ, chercheur au centre d'études stratégiques, sorte de *think tank* dépendant du parti al-Iṣlâḥ, considère alors :

> « Les gens d'al-Ḥikma se rapprochent du travail politique, ils nous [ie : al-Iṣlâḥ] proposent de coopérer mais ils ne sont pas très clairs sur leurs positions et leurs objectifs. Sont-ils un groupe politique ? Une association de bienfaisance ? Que font-ils ? Eux-mêmes ne le savent pas[4] ! »

En revanche, Ḥasan al-Ḥâshidî, membre du comité de rédaction du magazine *al-Muntadâ*, affirme de son côté que le rapport d'al-Ḥikma à la sphère politique est on ne peut plus clair :

> « Concernant le travail politique, il ne fait pas partie de nos priorités. Il n'y a pas de projet d'établissement d'un parti salafi. Certains le prétendent mais ceci est faux. Ils voudraient que nous devenions une aile du *Mu'tamar* [ie : le C.P.G.] mais nous préférons nous concentrer sur nos actions de bienfaisance[5]. »

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faiḥdharuhâ !* [Ceci est la *surûriyya* alors faites y attention !].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Riḥlat Yâfi'* [Voyage au Yâfi'].

[3] 'Abd al-Fattâḥ AL-ḤAKÎMÎ, *Al-islâmiyûn wa al-siyâsa : al-Ikhwân al-muslimûn namûdhajan* [Les islamistes et la politique : l'exemple des Frères musulmans], op. cit., p. 20.

[4] Entretien, Sanaa, février 2006.

[5] Entretien, Sanaa, février 2006.

La grande scission menée par al-Ḥikma et al-Iḥsân au début des années 1990 est révélatrice de l'émergence et de l'institutionnalisation d'un nouveau courant au sein du salafisme international. Apparaissent ici la prégnance des relations transnationales et l'intégration politique et religieuse à l'échelle de la péninsule Arabique. Les champs nationaux se révèlent largement dépendants les uns des autres. La scission s'inscrit en effet en continuité du salafisme réformateur dit *surûrî* qui se développe et acquiert une grande visibilité dans le contexte de la Guerre du Golfe. Ce mouvement accompagne le développement d'une opposition islamiste saoudienne nommée *Ṣaḥwa islâmiyya* (littéralement réveil ou renaissance islamique)[1]. Celle-ci se montre notamment très critique à l'égard de la monarchie et de l'*establishment* religieux qui ont autorisé la présence militaire américaine sur le territoire saoudien abritant les lieux saints de l'islam. Le courant politique *surûrî* tire son nom de Muḥammad Surûr Zayn al-'Abidîn mais ne saurait nullement s'y réduire. Né en 1938 en Syrie, ce dernier est d'abord enseignant en Arabie Saoudite de 1965 à 1973, il devient ensuite responsable d'une revue islamiste proche des Frères musulmans au Koweït. Il se rapproche alors progressivement des salafis pour ensuite rompre avec certaines de leurs pratiques apolitiques. Exilé en Angleterre dans les années 1980, il fonde à Birmingham le centre Dâr al-arqâm et la revue *al-Sunna* qui jouit d'une importante diffusion dans l'ensemble du monde musulman. Tout au long des années 1990, cette publication plaide pour un salafisme contextualisé et politisé qui refuse l'allégeance systématique au pouvoir.

Ce courant ne se limite nullement à la revue *al-Sunna* mais connaît un développement important autour des figures de la *Ṣaḥwa islâmiyya* saoudienne – notamment Salmân al-'Awda, Safar al-Ḥawâlî, Sa'îd al-Ghâmidî, 'Awâḍ al-Qarnî ou 'Â'iḍ al-Qarnî – ou des groupes ou partis menés par 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Khâliq au Koweït. Suite à la crise de la Guerre du Golfe de 1990-1991, le courant de la *Ṣaḥwa* se structure et parvient à mobiliser largement. À travers différentes pétitions, il exige d'importantes réformes politiques, institutionnelles et sociales. Un temps réprimée par le pouvoir saoudien et emprisonnée, une

[1] Sur l'opposition islamiste saoudienne depuis la Guerre du Golfe de 1990-1991, voir Mamoun FANDY, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Londres : Macmillan Press, 1999, 272 p. et Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, op. cit.

partie du courant se rapproche progressivement du gouvernement, notamment après le 11 septembre 2001 et est même cooptée par celui-ci. Une deuxième aile tente de perpétuer une certaine indépendance tandis qu'une troisième, plus minoritaire, penche pour le recours à l'action armée contre l'État et contre les « intérêts occidentaux ». Le reniement des anciens opposants, ayant souvent connu l'emprisonnement, est aujourd'hui l'objet de certaines moqueries. Ainsi le magazine de Salmân al-'Awda, *Al-islâm al-yawm* (L'islam aujourd'hui) est-il aujourd'hui surnommé *Al-istislâm al-yawm* (La capitulation aujourd'hui) par certains de ses anciens compagnons de route qui n'acceptent pas son nouveau statut de notable.

Dans le contexte saoudien, sans qu'elle puisse être complètement assimilée au courant *surûrî*, la *Ṣaḥwa* s'inscrit toutefois dans ce mouvement qui, contre l'institution religieuse officielle, récuse l'apolitisme ou l'allégeance aveugle au *walî al-amr* et tente par là d'assimiler certains éléments de la doctrine des Frères musulmans. Un commerçant de Djedda, âgé d'une soixantaine d'année et se réclamant de la *Ṣaḥwa* témoigne de cette prise de distance par rapport au « wahhabisme » historique, parfois incarné par ceux qu'il désigne comme les « oulémas du palais » :

> « De l'extérieur, certains disent que je suis wahhabite, mais je ne le suis pas, je ne lis pas leurs différents livres, je n'ai pas même étudié dans leurs centres et je n'adopte pas leur jurisprudence (*fiqh*). Les gens libéraux ou nassériens que je rencontre dans différentes associations ou réunions ne perçoivent pas les différences importantes qui existent entre les wahhabites et moi[1]. »

Dans un article intitulé « *Al-islâm al-rasmî* [L'islam officiel] », Muḥammad Surûr affirme que l'inféodation au pouvoir de cet « islam sélectif (*intiqa'î*) » qui manque de cohérence dans ses décisions et prises de position est « la maladie (*'illa*) de la communauté musulmane[2] ». Malgré son activisme et son dynamisme, peu d'islamistes en Arabie Saoudite, au Yémen ou ailleurs s'inscrivent explicitement dans le courant *surûrî*. Toujours est-il que la revue *al-Sunna* autour de Muḥammad Surûr a permis d'exprimer et dans une certaine mesure de théoriser une évolution importante du champ salafi transnational en incarnant l'émergence d'un courant relativement homogène qui est également désigné par les vocable « *salafiyya 'ilmiyya* (salafisme scientifique) », « *salafiyya munaẓẓama* (salafisme organisationnel) » ou

[1] Entretien, Djedda, mars 2006.

[2] Muḥammad Surûr ZAYN AL-'ABIDÎN, « Al-islâm al-rasmî [L'islam officiel] », *al-Sunna*, n°21, 1992, p. 5.

encore par « *salafiyya ḥarakiyya* (salafisme de mouvement) ». La capacité du courant *surûrî* à restructurer le champ politico-religieux péninsulaire illustre concrètement les phénomènes d'interpénétration transnationaux.

L'émergence de ce nouveau mouvement salafi au Yémen, via al-Ḥikma, al-Iḥsân, puis plus tard autour d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, entraîne de vives réactions de la part du courant majoritaire muqbilien. En 1999, Muqbil al-Wâdi'î explique ces scissions par l'appât du gain de certains qui « n'ont pas persévéré dans l'apprentissage, qui n'ont pas supporté de ne manger qu'une portion congrue de pain et de fèves et se sont alors tournés vers la *ḥizbiyya*[1]. » Il insiste également sur leurs liens avec le courant salafi koweïtien, notamment avec 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Khâliq accusé de « corrompre les *ahl al-Sunna* au Yémen et de les aveugler avec ses dinars koweïtiens plutôt qu'avec ses pensées[2]. » Critiquant la politisation du courant salafi *surûrî* et son rejet des références religieuses universelles au profit d'oulémas locaux censés mieux prendre en compte les spécificités de l'environnement politique, Muqbil explique :

> « Les partisans de Surûr invitent à se référer aux salafis qui comprennent la situation, par exemple dans le cas du Yémen, ils prétendent qu'il faut revenir aux salafis en prise avec la situation [ie : c'est-à-dire qui sont Yéménites] [3] ».

Ce faisant, il réfute l'approche « relativiste » du courant *surûrî* en expliquant que « les références des *ahl al-Sunna* sont le Livre et la Tradition» et que celles-ci s'appliquent partout quel que soit le contexte. Une telle position fait directement écho à celle défendue par certains des oulémas saoudiens proches de la monarchie parmi lesquels Muḥammad al-'Uthaymîn, 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, et Abû Bakr al-Jazâ'irî, dans un florilège audio intitulé *Aqwâl al-'ulamâ 'alâ al-ḥizbiyya* [Paroles des oulémas sur l'attachement aux partis] et diffusé dans les librairies salafies au Yémen. Répondant à un jeune militant yéménite qui l'interroge sur le

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sa biographie].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Tuḥfat al-mujîb 'alâ as'ilat al-ḥâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], op. cit., p. 288.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faiḥdharuhâ* ! [Ceci est la surûriyya alors faites-y attention !].

parti al-Iṣlâḥ et sur le fait que les membres des partis « disent que les cheikhs 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 ce pays, la Syrie, l'Algérie, la Tunisie, la Libye et le Maroc, tous sont éloignés de la méthode salafie. »

Cette formule rend bien compte de l'écart existant entre les deux catégories idéales-typiques spécifiées plus haut et représentées ici pour la première par la vocation universaliste et décontextualisée du salafisme quiétiste ou « cheikhiste » et pour la seconde par une volonté de s'adapter au contexte et d'agir plus directement dans l'espace politique qui émerge au sein même du courant salafi. Cette césure dans le champ islamiste structure alors des comportements très différents que nous aurons l'occasion d'analyser plus loin dans notre démonstration.

Malade d'un cancer ou d'une cirrhose du foie[1], Muqbil al-Wâdi‘î est hospitalisé à Sanaa au cours de l'été 2000, il prononce alors ses derniers prêches au Yémen, à la mosquée al-Khayr devant une large foule de plusieurs milliers de personnes[2]. Mais la lourdeur du traitement qu'il doit subir lui impose de se faire soigner à l'étranger. Il accepte par conséquent de retourner en Arabie Saoudite. Plus de vingt ans après son expulsion (qu'il continue à assimiler à une injustice), il explique alors sa réticence à rejoindre ce pays et sa volonté de ne pas apparaître comme ayant renié ses engagements et sa position critique à l'égard du gouvernement saoudien :

---

[1] Le 12 juillet 2001, soit avec dix jours d'avance, le journal qatarien *al-Râyya* affirme que Muqbil est décédé d'un cancer … de la langue. Ce que Muqbil s'efforce de nier dans son dernier prêche enregistré. Cette référence à la langue, sans doute ici volontaire, renvoie ironiquement à « la langue bien pendue » de Muqbil, à sa propension particulière à stigmatiser violemment, voire à insulter, ses adversaires au cours de prêches enflammés.

[2] Selon un journaliste l'hebdomadaire anglophone *Yemen Times*, environ 4000 personnes assistent à la conférence de Muqbil portant sur la Tradition prophétique et la science : « All About the Founder of the Salafiyah Movement, Moqbel Bin Hade Al-Wade and his Followers », *Yemen Times*, 24 juillet 2000.

> « Plus d'une fois on m'a suggéré de demander au Prince Aḥmad, vice-ministre de l'Intérieur [de l'Arabie Saoudite], la permission de pouvoir effectuer le ḥajj et la 'umra [et donc de demander un visa pour l'Arabie Saoudite]. Je leur répondais que ce n'était pas nécessaire. Je me disais alors que je n'allais pas me rabaisser à une telle chose et que, finalement, grâce à Dieu, j'étais heureux dans mon pays parmi mes étudiants.[1]. »

Grâce à la médiation de Muḥammad Bin Ṣâliḥ al-'Uthaymîn, membre du Comité des grands oulémas (qui décédera quelques mois plus tard), il est accueilli par des membres de la famille royale et reçu par le Prince Nâyif, puissant ministre de l'Intérieur. Au cours de cet entretien, il se réconcilie alors formellement avec le pouvoir monarchique saoudien. De manière tout à fait significative, il demande à ses éditeurs de retirer de ses publications les passages dans lesquels il s'en prend au roi Fahd ou aux Saoudiens en général[2]. Depuis Djedda, Muqbil, gravement affaibli, est envoyé sans succès en soins, aux États-Unis puis en Allemagne, avant de revenir s'éteindre le 21 juillet 2001 à La Mecque[3].

Le salafisme au Yémen après Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î

Après l'épisode de la Guerre du Golfe, le décès de Muqbil produit un certain nombre de recompositions à l'intérieur du champ politico-religieux salafi. Sa position centrale et son autorité en faisaient l'incarnation du courant salafi yéménite. Par conséquent, sa disparition donne lieu à une vive querelle entre ses descendants, chacun revendiquant l'héritage du maître. Ainsi, depuis sa mort, le centre de Ma'bar, situé à 70 kilomètres au sud de Sanaa et dirigé par le charismatique Muḥammad al-Imâm (de son vrai nom Muḥammad Bin 'Abd Allâh al-Raymî), supplante progressivement (mais sans entraîner de rupture franche) celui de

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Mushâhadâtî fî al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d'Arabie Saoudite]. Voir en annexe la traduction de cette conférence, dont une partie a été publiée sous forme de livret en 2005.

[2] L'entreprise de « purification » de la production intellectuelle de Muqbil al-Wâdi'î fait qu'aujourd'hui nombre de ses ouvrages ou prêches enregistrés sont difficilement accessibles sur le marché. Cette autocensure de sources, pourtant centrales pour notre étude, a posé quelques problèmes et c'est dans des librairies, excentrées et éloignées des grands centres d'enseignement salafis que nous avons finalement pu trouver certaines d'entre elles.

[3] Les derniers mois de la vie de Muqbil en Arabie Saoudite font l'objet d'un long récit écrit par Yaḥyâ al-Ḥajûrî dans un ouvrage dirigé par l'épouse de Muqbil, Umm Salama AL-SALAFIYYA (dir.), *Al-riḥla al-akhîra li-imâm al-Jazîra* [Le dernier voyage de l'*imâm* de la Péninsule], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2003, 350 p.

Dammâj dont la position géographique est excentrée et le nouveau « directeur », Yaḥyâ al-Ḥajûrî, peu apprécié du fait de ses excès de zèle[1]. Selon un membre de l'association al-Ḥikma :

> « Al-Ḥajûrî ne fait que parler. Muḥammad al-Imâm a bien plus de connaissance, il fait un vrai travail social et religieux (*'ilmî*) à Ma'bar où il a de bonnes relations avec les tribus[2]. »

Outre ce rééquilibrage interne, la mort du fondateur du courant yéménite provoque une seconde scission et de nombreux remous autour de Muṣṭafâ Bin Isma'îl al-Sulaymânî dit Abû al-Ḥasan al-Miṣrî (l'Égyptien) ou Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî (de la ville de Ma'rib). Né en Égypte, un temps affilié au mouvement violent al-Takfîr wa al-hijra[3], Abû al-Ḥasan s'installe au Yémen au début des années 1980 et devient l'un des étudiants de Muqbil à Dâr al-ḥadîth. La brièveté de son séjour à Dammâj ne l'empêche pas de nouer d'intenses liens avec le théologien yéménite. Il fonde plus tard un centre salafi, également appelé Dâr al-ḥadîth près de Ma'rib à environ 200 kilomètres à l'est de la capitale. Grâce à l'intervention de chefs de tribus de cette région, il obtient en 1996 la nationalité yéménite, ce qui occasionne alors certaines tensions diplomatiques avec le gouvernement égyptien. La création en 1999 par Abû al-Ḥasan d'une association caritative al-Birr wa al-taqwa (Charité et dévotion) provoque un débat mais, contrairement à al-Ḥikma, elle n'est pas formellement réprouvée par Muqbil qui selon toute vraisemblance continue à tenir Abû al-Ḥasan en haute estime[4]. Cette position du fondateur du courant salafi yéménite n'est pas totalement incohérente. En effet, dès 1995, il affirme :

> « Les partisans de la *surûriyya* disent que nous désapprouvons la création d'associations. Qui vous a dit cela mes pauvres ! Nous désapprouvons certaines

---

[1] Dans un prêche de 2005 intitulé *Al-Ḥajûrî : qunbula wa muṣ îba* [Al-Ḥajûrî : bombe et désastre], Nu'mân al-Watar, proche d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, critique férocement les écarts de langage d'al-Ḥajûrî et l'accuse de « salir la réputation de la prédication salafie. » Pour al-Watar, « il est désolant qu'il prononce ces mots mauvais dans une mosquée et non dans la rue ou au marché. »

[2] Entretien, Sanaa, février 2006.

[3] Pour une étude détaillée de ce groupe islamiste violent, voir Gilles KEPEL, *Le Prophète et le Pharaon : Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris : La Découverte, 1984, p. 70-100.

[4] 'Abd al-Fattâḥ AL-ḤAKÎMÎ, *Al-islâmiyûn wa al-siyâsa : al-Ikhwân al-muslimûn namûdhajan* [Les islamistes et la politique : l'exemple des Frères musulmans], op. cit., p. 21.

associations qui mènent à l'esprit de parti, à une allégeance exclusive (*walâ' ḍayyiq*) et au brigandage[1]. »

Malgré tout, la concordance entre la mort de Muqbil et l'émergence d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî dans le champ salafi produit un vaste débat qui donne finalement lieu à une scission. Celle-ci apparaît non seulement comme le résultat d'une querelle entre descendants mais s'inscrit également dans le contexte plus large du développement d'un salafisme plus politisé qui est en rupture par rapport à Muqbil et au courant salafi dit quiétiste. Pour François Burgat et Mohamed Sbitli : « La crise de succession consécutive au décès de Muqbil a révélé l'ampleur et la teneur de ces dynamiques internes de modernisation[2]. » En effet, malgré son littéralisme et son universalisme de principe, le courant salafi yéménite est traversé par des recompositions politiques qui l'amènent à s'inscrire dans l'espace politique et social et à faire plus directement et explicitement le choix de l'action politique et de l'investissement dans la sphère sociale.

Une nouvelle fois, cette évolution interne laisse apparaître la dimension transnationale du salafisme et sa relation privilégiée avec l'espace saoudien. Dans le cadre de cette controverse interne, chaque mouvance tente de légitimer sa position en faisant appel à des références saoudiennes. Profitant du vide laissé par la disparition successive de nombre des grands oulémas salafis, Rabî' Bin Hâdî al-Madkhalî, compagnon de Muqbil et ancien doyen de faculté à l'Université islamique de Médine, s'investit frontalement dans le débat et tente de s'ériger en nouveau garant de l'orthodoxie salafie. Il publie alors plusieurs ouvrages ou fascicules détaillant les différentes erreurs théologiques et stratégiques d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî[3]. Tout au long de l'année 2002 puis en 2003, il diffuse avec d'autres oulémas saoudiens (notamment 'Ubayd Bin 'Abd Allâh al-Jâbirî ou Muḥammad Bin Hâdî al-

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faihdharuhâ !* [Ceci est la surûriyya alors faites-y attention !].

[2] François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen… ou la modernisation malgré tout », art. cité, p. 138.

[3] Voir par exemple Rabî' AL-MADKHALÎ, *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-âthâr, 2002, 48 p.

Madkhalî) une série de pamphlets attaquant Abû al-Ḥasan et invitant les musulmans à rompre avec lui[1].

Laissé sans descendance masculine vivante, Muqbil avait rédigé peu avant sa mort un testament dans lequel il dressait la liste de ses héritiers intellectuels, parmi lesquels Abû al-Ḥasan[2]. Pourtant dans le contexte de la seconde *fitna* (scission) que ce dernier entraîne malgré lui, cette filiation est mise en doute par ses adversaires qui ont à leur tête Yaḥyâ al-Ḥajûrî installé à Dammâj. À travers différents tracts ou cassettes ces derniers tentent d'accréditer l'idée selon laquelle, Muqbil lui-même se méfiait d'Abû al-Ḥasan et avait commencé de son vivant à l'écarter. Signe de la clairvoyance supposée de Muqbil, il aurait, peu de temps avant sa disparition, notamment déclaré : « Si Abû al-Ḥasan en a la possibilité, il détruira la *da'wa* des *ahl al-Sunna* au Yémen[3] ».

De même, les circonstances de la rédaction de son testament par Muqbil (assisté par un membre de sa tribu) dix jours avant sa mort alors qu'il est en Arabie Saoudite, sont sujettes à polémique. Sa'îd al-Mashûshî al-Yâfi'î raconte dans un court pamphlet que la présence d'Abû al-Ḥasan dans le testament n'est due qu'à une incompréhension et à la manipulation du « félon égyptien » et de ses partisans. En effet, selon le récit qu'il fait de la rédaction du testament, après avoir rendu une première liste de ses héritiers intellectuels sans le nom du futur dissident, Muqbil, très diminué, se serait rendu aux toilettes. À son retour son rédacteur lui aurait demandé : « Et Abû al-Ḥasan, qu'en est-il ? », ce à quoi Muqbil aurait répondu : « Celui-là je l'ai oublié ! », ce qui pour les opposants à Abû al-Ḥasan correspond à un reniement. Mais le scribe aurait mal interprété cette parole et aurait alors malencontreusement ajouté le nom d'Abû al-Ḥasan au testament[4].

L'exclusion de ce dernier du vivant de Muqbil n'est toutefois que peu probable. En effet, il reste proche du père fondateur du mouvement salafi yéménite jusqu'à la mort de

---

[1] Une liste de ces ouvrages et fascicules anti-Abû al-Ḥasan est publiée par François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen… ou la modernisation malgré tout », art. cité, p. 138-139.

[2] *Ibid.*, p. 152.

[3] Affiche distribuée par la librairie Muḥammad bin 'Abd al-Wahhâb à Tarîm au printemps 2005.

[4] Sa'îd al-Mashûshî AL-YÂFI'Î, *Anbâ' al-fuḍalâ'* [Nouvelles des nobles gens] Sanaa : Maktabat al-athariyya, 2002, 28 p.

celui-ci et fait même partie de la délégation restreinte l'accompagnant pendant son long traitement médical en Arabie Saoudite[1]. Dans ce cadre, les tentatives visant à prouver le reniement par Muqbil de cette filiation apparaissent peu crédibles et diffamatoires.

Dans le contexte de ce vif débat, l'origine égyptienne d'Abû al-Ḥasan est également employée comme un moyen pour le discréditer. Ainsi est-il systématiquement surnommé par ses opposant « *al-Miṣrî* » (l'Égyptien) et non « *al-Ma'ribî* » comme lui-même signe ses publications. Rabî' al-Madkhalî va jusqu'à le désigner par la formule le « pensionnaire (*al-nazîl*) de Ma'rib[2] » afin de mieux insister sur le caractère transitoire de sa présence au Yémen. Ces points ne sont pas anodins : ils font directement écho à une certaine animosité populaire anti-égyptienne présente parmi les Yéménites. Celle-ci est largement fondée sur les abus liés à l'intervention militaire nassérienne au côté des républicains dans les années 1960. Ils font par ailleurs implicitement référence aux propos prononcés par Muqbil dans différents ouvrages, notamment *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], dans lesquels il insulte les Égyptiens et s'en prend à leur présence au Yémen[3].

---

[1] Malgré la violente dissension entre Abû al-Ḥasan et Yaḥyâ al-Ḥajûrî, ce dernier confirme la présence du premier en Arabie Saoudite au cours du traitement médical de Muqbil en 2000-2001 : Umm Salama AL-SALAFIYYA (dir.), *Al-riḥla al-akhîra li-imâm al-Jazîra* [Le dernier voyage de l'*imâm* de la Péninsule], op. cit., p. 17. À propos d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, Nu'man al-Watar et Abû Ḥâtim al-Fâḍlî, Yaḥyâ al-Ḥajûrî précise tout de même : « J'aurais aimé pouvoir retirer ces trois noms mais […] comme le cheikh [Muqbil] l'a dit, je ne peux rien changer. », *Ibid.*, p. 15.

[2] Rabî' AL-MADKHALÎ, *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 »], op. cit., p. 3.

[3] Voir par exemple Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 113. Muqbil déclare : « Ceux qui ont corrompus les Frères musulmans au Yémen, ce sont les Égyptiens qui sont venus travailler dans les Instituts scientifiques (Ma'âhid 'ilmiyya) et le Bureau d'orientation et de guidance (Maktab al-tawjîh wa al-irshâd). La plupart d'entre eux sont des opportunistes. Ils font mine d'adhérer avec zèle aux Frères musulmans pour gagner la confiance des dirigeants des instituts et gagner leur emploi. Mais la plupart de ces Égyptiens « changent de couleur » (*yatalawwanûn*). Ils sont prêts à être sunnites parmi les sunnites, chiites parmi les chiites et même soufis parmi les mystiques ». Cité par François BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, op. cit., p. 36-37. François BURGAT et Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout », art. cité, p. 134 citent par ailleurs une conférence enregistrée de Muqbil al-Wâdi'î intitulée *'Amâ'im 'alâ bahâ'im* [Les ânes enturbannés] dans laquelle ce dernier déclare : « J'ai dit aux Frères, au sujet des " ânes enturbannés " je veux dire les enturbannés d'al-Azhar, que bon nombre de gens les considèrent comme des ânes (*bahâ'im*). Ceux de ces azharis dégénérés qui appellent à la réunification, nous leur disons : " Va donc réformer ton pays. Ne viens pas recevoir 8000 riyals de salaire du bureau d'al-Tawjîh wa-l-irshâd pour corrompre notre pays. Va donc faire des réformes chez toi, dans le pays de l'exhibitionnisme des femmes (*tabarruj wa-sufûr*), du parti communiste, du vin et de la corruption sous toutes ses formes. Nous sommes capables de nous passer de vous et de votre fez rouge, de votre `amâma et de votre robe (*jubba*) qui traîne par terre. […] Le gouvernement est responsable devant Dieu des 8000 riyals qu'il leur donne alors qu'il donne 500

En sus de ces attaques, Abû al-Ḥasan est accusé d'avoir infiltré le courant salafi avec des arrières pensées politiques et même d'avoir renié Muqbil après sa mort. Son association est alors surnommée *Jam'iyyat al-birr wa al-taqwâ al-ḥizbiyya* (la partisane) et non *al-khayriyya* (de bienfaisance). Le fait que son père, « Isma'îl al-Miṣrî » ait été, selon les opposants à Abû al-Ḥasan, exécuté en 1966 avec Sayyid Quṭb par le pouvoir égyptien constitue alors un nouvel élément à charge : « Abû al-Ḥasan est venu au Yémen en étant adepte de Sayyid Quṭb[1] » disent-ils. Cette référence au penseur radical des Frères musulmans permet alors d'accuser le dissident d'être partisan de la violence et ce faisant de rappeler son ancien engagement auprès du groupe al-Takfîr wa al-hijra. Dans ce contexte, 'Abd al-'Azîz al-Bura'î, dans un pamphlet publié en 2004 interpelle les partisans d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et demande :

> « Pouvez-vous vous démarquer de Sayyid Quṭb de la manche duquel l'explosion qui secoue actuellement le monde [ie : les attentats du 11 septembre 2001] est sortie ? Car ce sont bien les étudiants et les partisans de ses livres qui en sont responsables […] Abû al-Ḥasan continue de révérer Sayyid Quṭb et justifie le fait qu'il le défende car il est le grand-père de sa femme[2]. »

Invérifiable, cette allégation n'en permet pas moins de souligner la collusion supposée du dissident d'origine égyptienne avec la pensée de Quṭb, longuement réfutée par les principales figures du salafisme « cheikhiste » et de la « jâmiyya ».

Concernant l'accusation de proximité avec Sayyid Quṭb, Abû al-Ḥasan ne la nie pas formellement (Muqbil lui-même avait reconnu l'intérêt de ses livres et ses qualités littéraires[3]) mais il se fait fort de condamner sans ambiguïté les violences et le terrorisme. Fin 2001, soit avant que n'éclate réellement la controverse qui l'oppose aux autres héritiers du salafisme muqbilien, il est accusé par le pouvoir yéménite d'accueillir dans son centre de Ma'rib

---

ou même 400 riyals aux Yéménites. L'*azhari* dégénéré reçoit 8000 riyals. Cassez-leur la tête, ô Yéménites… Expulsez-les des mosquées. »

[1] 'Abd al-Raḥmân Bin Muḥammad ÂL 'UMAYSÂN, *Al-ḥajaj al-salafiyya lidaḥaḍ shabh Abî al-Ḥasan al-ḥizbiyya* [Les arguments salafis pour réfuter ce qui rapproche Abû al-Ḥasan de l'attachement aux partis], SLDE, 8 p.

[2] 'Abd al-'Azîz AL-BURA'Î, *Takâtuf al-mutasâqiṭîn* [L'alliance des perdants], SLE, 2004, p. 4.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-sâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponse à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 398.

différents membres étrangers d'al-Qâ'ida. Afin de ne pas subir la répression, il clarifie ses positions, se démarque des courants dits « jihâdistes » et publie en 2004 en Arabie Saoudite un ouvrage intitulé *Al-tafjîrât wa al-ightiyâlât : al-asbâb, al-âthâr, al-'alâj* [Les attentats et les assassinats : raisons, effets et solutions]. Dans cet ouvrage, il tente de dépasser les querelles internes au courant salafi et affirme son allégeance au pouvoir. Les partisans de l'action armée illégitime contre l'État sont alors assimilés à des zélateurs (*ghulû*) dont le comportement est illicite. Il y affirme notamment qu'il « est nécessaire pour toute personne raisonnable d'être patiente face à l'oppression et la tyrannie exercées par les détenteurs du pouvoir (*walî al-amr*)[1]. » Ainsi la violence contre les gouvernements musulmans est-elle interdite.

Dans ce contexte de recomposition du champ salafi yéménite autour de la question de la participation politique, les deux courants dissidents du salafisme, autrefois opposés, montrent progressivement des signes de rapprochement, y compris avec certains courants des Frères musulmans. Par ce biais, ils affirment mettre en pratique le principe de la *wasaṭiyya* [ie : modération du juste milieu] auquel invite le Coran et la Sunna et qui est aujourd'hui invoqué par nombre de mouvements religieux récusant le recours à la violence contre les gouvernements[2]. En août 2004 une conférence commune est organisée à Say'ûn, dans le Hadramaout par Abû al-Ḥasan et Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim, représentant d'al-Ḥikma dans cette région. Dans un fascicule intitulé *Takâtuf al-mutasâqiṭîn* [L'alliance des perdants], 'Abd al-'Azîz al-Bura'î voit cet événement comme la preuve de l'entrée d'Abû al-Ḥasan dans le système de la *ḥizbiyya*, alors même qu'auparavant ce dernier et ses partisans avaient prononcé des propos condamnant sans ambiguïté al-Ḥikma. Il déclare alors :

> « Avant la *fitna* créée par Abû al-Ḥasan, nous étions unis contre ces groupes déviants [ie : les Frères musulmans, les membres des associations al-Ḥikma et al-Iḥsân] et nous pensions tous qu'ils étaient sur le mauvais chemin[3]. »

---

[1] Abû al-Ḥasan AL-MA'RIBÎ, *Al-tafjîrât wa al-ightiyâlât : al-asbâb, al-âthâr, al-'ilâj* [Les attentats et les assassinats : raisons, effets et solutions], Riyad : Dâr al-faḍîla, 2004, p. 27.

[2] Voir par exemple, 'Â'iḍ AL-QARNÎ, enregistrement sonore, *Ḥatâ lâ taghraq al-safîna* [Afin que le bateau ne coule pas].

[3] 'Abd al-'Azîz AL-BURA'Î, *Takâtuf al-mutasâqiṭîn* [L'alliance des perdants], op. cit., p. 4.

De manière ponctuelle, les salafis exclus et ostracisés par ces querelles ont en effet tendance à se regrouper et donc à opérer une forme de rapprochement des dissidents. À Sanaa, le libraire de Maktabat al-Idrîsî, aujourd'hui proche d'Abû al-Ḥasan mais dont le commerce jouxte le principal centre salafi de la capitale : masjid al-Khayr (avec à sa tête Muḥammad al-Ṣawmalî resté affilié au courant majoritaire) évoque certaines difficultés de cohabitation et le rapprochement entre des courants autrefois opposés :

> « Il nous arrive de prier à masjid al-Khayr mais avec certains il y a des problèmes, ils refusent même de nous saluer ou nous insultent. Sinon, on peut aller un peu plus loin à la mosquée al-Andalus de l'association al-Iḥsân[1]. »

Les dissensions, débats et scissions internes que nous venons de présenter amènent à relever la centralité de la question du rapport à l'investissement politique dans les luttes de légitimités au sein du champ politico-religieux salafi yéménite. Si les questions de la *ḥizbiyya* et de la participation politique sont importantes dans d'autres contextes nationaux, elles se révèlent réellement structurantes au Yémen. C'est en effet autour de ces problématiques que se fondent l'essentiel du désaccord entre les salafis et les Frères musulmans et qu'ont eu lieu différents débats vigoureux entraînant les deux scissions internes.

Chez les salafis yéménites, le caractère structurel de la problématique de l'apolitisme se révèle par ailleurs porteur de comportements spécifiques face à l'État, à la société et à l'espace transnational. L'ambiguïté du rapport de la doctrine salafie à la sphère politique nous encourage à définir celle-ci de manière large et donc à ne pas la limiter aux interactions qui font intervenir l'acteur étatique. Dans le cadre yéménite, la réticence face à l'investissement politique incarne la principale caractéristique de l'appartenance salafie et constitue de ce fait un facteur déterminant de l'appartenance des acteurs au vaste courant politico-religieux qui intéresse notre étude. L'apolitisme se révèle profondément politique. En tout état de cause, c'est à partir de cet élément que nous sommes en mesure de délimiter les frontières de notre objet dans le contexte yéménite et donc de le distinguer d'autres appartenances, notamment des Frères musulmans, auxquels il est parfois assimilé.

---

[1] Entretien, Sanaa, juin 2005.

Chapitre 2 : Le salafis, l'État et la société

A- Le salafisme comme déviance ?

De la centralité de la question apolitique semble découler chez les salafis un rapport particulier à l'État ainsi qu'aux autres acteurs sociaux. Alors que les mondanités en tout genre sont censées inspirer du mépris chez les salafis, elles restent malgré tout parmi les objets principaux de leurs préoccupations et de leurs débats. En effet, feignant de se détourner du matérialisme, la doctrine salafie ne cesse jamais en réalité de l'évoquer. À travers leurs controverses, leurs rivalités ou la négation de leur investissement politique, les entrepreneurs salafis yéménites élaborent une vision particulière du monde et de la politique. La relation ambiguë qu'entretiennent ces acteurs avec l'État favorise une certaine propension à s'insérer dans le transnational et à dépasser l'espace national fixé par les frontières. Cette affinité des acteurs religieux en général et des salafis en particulier se révèle centrale dans l'élaboration des récits de la « saoudisation » mais également dans le lien qu'entretient le développement de ce mouvement au Yémen avec les recompositions translocales et les flux migratoires. Par conséquent, il nous semble important, dans le cadre de notre problématique générale, d'en préciser les termes et d'en expliciter les fondements.

Hésitant entre différentes stratégies de contournement, de contrôle ou d'allégeance, les figures, entrepreneurs et acteurs du salafisme s'intègrent dans un contexte et un environnement qu'ils prétendent pourtant fuir. Confrontés à une situation jugée insatisfaisante, les acteurs oscillent entre trois types de comportements identifiés par le fameux triptyque d'Albert Hirschman *Exit, Voice, Loyalty*. Adapté au contexte salafi, celui-ci se transforme quelque peu et devient : déviance sociale, critique (ou violence) et allégeance. Nous entendons ici étudier les différents types de comportements oppositionnels des acteurs salafis, et comprendre dans quelle mesure ils correspondent aux trois positionnements élaborés par Albert Hirschman. Notre hypothèse est ici que face à l'État et la société, les salafis yéménites hésitent principalement entre la déviance sociale (*exit*) et l'allégeance (*loyalty*), qu'ils tentent de concilier. Comme le rappelle Mounia Bennani-Chraïbi, la forme

que prend l'option intermédiaire « *voice* » dépend largement du contexte politique et institutionnel dans lequel évoluent les acteurs.

> « Ceux-ci sont ainsi amenés à redéfinir, à réajuster leurs stratégies protestataires en tenant compte des réactions de leur environnement. Dès lors, le passage à la violence peut être interprété comme une modalité d'action privilégiée face au recours systématique à la répression, face au verrouillage opposé par un pouvoir trop puissant – y compris par ses alliances extérieures –, très peu à l'écoute des demandes qui lui parviennent[1]. »

Par conséquent, la condamnation de principe de l'action armée par le courant salafi quiétiste n'implique nullement l'absence de pratiques violentes et la participation à des réseaux transnationaux dits « jihâdistes » au Yémen, en Afghanistan, en Iraq ou sur d'autres terrains de conflit. À cet égard, la doctrine semble s'effacer devant le contexte dans lequel elle s'inscrit. Une analyse fine et pertinente du rapport au politique du salafisme yéménite ne saurait ainsi se limiter à une simple reprise des prêches et publications des principales figures de ce courant. Il convient donc de s'intéresser aux pratiques sociales des acteurs salafis et à leur inscription contextuelle. Sans pour autant chercher à « débusquer » un quelconque double discours, nous entendons confronter principes apolitiques ou oppositionnels et pratiques d'acteurs.

Les différentes attitudes des salafis yéménites à l'égard de la société et de l'État paraissent bien ambiguës. Tout en souhaitant s'en exclure volontairement pour fuir une certaine corruption, ils tentent d'influer sur les formes et pratiques ayant cours dans cette même société[2]. Dans la mesure où il oscille concrètement entre déviance, condamnation, dédain, instrumentalisation et entrisme, l'apolitisme de la doctrine salafi quiétiste est largement une illusion. L'énonciation par les principaux entrepreneurs du courant muqbilien de certains principes ne doit en effet pas cacher la souplesse des pratiques d'acteurs et leur insertion dans certaines dynamiques particulières.

---

[1] Mounia BENNANI-CHRAIBI, Olivier FILLIEULE, « Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore… » in Mounia BENNANI-CHRAIBI, Olivier FILLIEULE (dir.) *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 88.

[2] Sur la rhétorique d'auto exclusion sociale des courants islamistes violents en Égypte, voir Gilles KEPEL, *Le Prophète et le Pharaon : Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, op. cit.

Considérant la place importante qu'occupe le qat dans la société yéménite, son rejet est un trait saillant de l'appartenance salafie et de la stratégie d'exclusion et de déviance sociale. Celle-ci est en elle-même politique. Muqbil al-Wâdi'î considère ce narcotique comme « une grande calamité » et assimile ceux qui en consomment à des « vaches»[1]. En vue de discréditer les fondateurs de l'association al-Ḥikma, il les accuse par exemple d'être des consommateurs de qat et des fumeurs (*mukhazzin wa mudakhkhin*)[2]. Muqbil déplore même que la culture du qat, qui apporte pourtant des revenus conséquents aux agriculteurs et favorise la redistribution des richesses des villes vers les zones rurales, ait remplacé celles des piments (*basbâs* en dialecte) et du fenugrec (*ḥulba*) employés dans la cuisine traditionnelle des hauts plateaux du Yémen[3]. Tant dans le cercle des élites politiques qu'au sein des familles et tribus ou entre collègues, la consommation de ce narcotique léger joue un rôle fondamental. Marqueur social important, il occupe les après-midi et constitue aujourd'hui la source de socialisation dominante au Yémen. C'est en effet au cours du *maqyal* que se règlent les différends politiques, économiques et sociaux, que l'on échange ses idées et opinions, que les alliances se nouent ou que la poésie est déclamée[4]. Apparus au milieu des années 2000 dans les grandes villes, des groupes de débat, tels le Forum du développement politique (*Muntadâ al-tanmiyya al-siyasiyya*) ou celui du cheikh 'Abd Allâh al-Aḥmar, président du Parlement, rassemblent chaque semaine autour du qat, de manière assez formalisée, des hommes politiques représentant l'ensemble des courants et partis politiques, à l'exclusion des salafis. Ces espaces de rencontre et de discussion jouent un grand rôle dans l'équilibre de la formule politique yéménite contemporaine et constituent d'importants lieux d'intégration sociale et de participation politique.

---

[1] Muqbil al-Wâdi'î fait ici référence au procédé, il est vrai peu gracieux, de consommation du qat qui veut que les jeunes pousses et feuilles soient placées entre les gencives et la joue, et mastiquées pendant plusieurs heures jusqu'à former une boule qui peut parfois atteindre une taille impressionnante.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sa biographie].

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-sâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponse à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 297.

[4] Pour une étude de la fonction sociale et politique des assemblées informelles dans la péninsule Arabique, voir notamment : Fatiha DAZI-HÉNI, « Hospitalité et politique. La dîwâniyya au Koweït », *Maghreb Machrek*, n° 144, 1994, p. 109-125.

Par conséquent, à tous les niveaux de la société, le refus de consommer du qat (de même que, dans une moindre mesure, de regarder la télévision) impose aux salafis d'élaborer des formes alternatives de socialisation : cercles de récitation du Coran, d'apprentissage de *ḥadîth* ou organisation de conférences dans les mosquées par exemple. Cette auto-exclusion associée à la stigmatisation de ceux qui consomment du qat et de tous les autres groupes politiques ou religieux qui ne partagent pas leur intransigeance symbolise bien une vocation à échapper à une société corrompue (*mufsid*).

Par ailleurs, l'installation des centres salafis en périphérie des villes exprime certes une volonté de contourner les pouvoirs religieux traditionnels en investissant un territoire « vierge » et nouvellement urbanisé, mais elle renvoie également à l'objectif d'échapper à la corruption et à l'immoralité (*fujûr*) de la ville. C'est là un signe supplémentaire de l'option *Exit* privilégiée par les salafis dans l'environnement yéménite. Un ancien étudiant de la faculté de droit islamique de l'université de Sanaa relève par exemple sa satisfaction d'avoir enfin quitté la « ville corrompue et trop grande » à la fin de ses études pour enseigner dans son village d'origine[1]. C'est ainsi que Dâr al-ḥadîth est installé à quelques kilomètres de Sa'da, le centre de Muḥammad al-Imâm est quant à lui dans le bourg de Ma'bar près de Dhamâr, alors que celui de 'Abd al-'Azîz al-Bura'î a investi Mafraq Ḥubaysh au nord d'Ibb[2]. De même, l'importante mosquée al-Khayr, ses quatre librairies et son centre dirigé par Muḥammad al-Ṣawmalî sont installés dans les nouveaux quartiers de la banlieue sud de Sanaa, le long de la route de Ta'iz.

Interrogé sur les raisons de l'implantation de son centre à Ma'bar, Muḥammad al-Imâm, qui n'est pas originaire de cette petite ville, affirme que « la création en 1996 du centre à Ma'bar n'est pas liée à une stratégie particulière mais est le résultat de l'hospitalité des gens de cette ville[3]. » Pourtant, avec un certain succès, ces implantations dans des petits centres urbains favorisent la constitution d'espaces islamisés qui semblent parfois vivre en quasi-autarcie. En effet, se constituent alors autour de la mosquée ou de l'institut des formes de *clusters* ou regroupements salafis composés de commerces spécifiques : vendeurs de miels, de

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

[2] Voir en annexe la carte de localisation des principaux centres salafis yéménites.

[3] Entretien, Ma'bar, novembre 2004.

cassettes audio, de parfums, librairies et centres d'appel téléphonique avec parfois l'internet. Le miel et le parfum sont des produits de consommation auréolés d'une connotation religieuse particulièrement positive dans l'ensemble de la société. Les magasins qui en vendent sont souvent luxueux et parfois tenus par d'anciens étudiants des instituts salafis. L'emploi dans ces commerces constitue par conséquent un débouché non négligeable pour cette jeunesse dont la formation à dominante religieuse n'est guère demandée sur le marché du travail. Jouxtant les fioles en cristal de Bohême remplies de fragrance aux noms parfois évocateurs comme « Dammâj », et le miel hadrami du wâdî Du'ân, aux nombreuses vertus et parmi les plus chers du monde, des cassettes de récitation du Coran ou de prêches sont fréquemment vendues.

À Ma'bar, le centre de Muḥammad al-Imâm accueille ainsi plusieurs centaines d'étudiants, parmi lesquels des étrangers venus de la Corne de l'Afrique, d'Asie du Sud-est ou d'Europe. Les bâtiments, modestes, si ce n'est vétustes, se composent d'un logement pour les étudiants et leur famille, d'une grande bibliothèque fréquentée par les résidants du centre, mais également par les habitants du quartier, et d'une grande mosquée réputée pouvoir rassembler jusqu'à trois mille fidèles. Autour de l'institut quatre librairies dont les noms (Dâr al-ḥadîth, Maktabat al-Bukhârî, Maktabat al-salafiyya et Maktabat al-imâm Muqbil al-Wâdi'î) sont explicites quant à leur orientation idéologique, vendent de nombreux fascicules, livres et recueils publiés au Yémen, en Arabie Saoudite ou en Égypte, ainsi que des enregistrements de prêches et conférences des principales figures salafies yéménites et étrangères.

Outre la corruption urbaine justifiant une auto-exclusion, le système tribal ainsi que l'organisation sociale en groupes de statut, qui régissent encore aujourd'hui les relations d'une large proportion de la population des hauts plateaux du Yémen, sont également décriés par les salafis. Dans différents textes et enregistrements audio, ils rappellent par exemple que le tribalisme est facteur de divisions et implique souvent de « soutenir son compagnon même s'il a tort[1] ». Le droit tribal est alors accusé de puiser ses racines dans la période préislamique

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 50.

et d'entrer en conflit avec la loi religieuse[1]. Les contradictions entre le droit tribal et la *sharî'a* concernent notamment l'héritage et la dot, dont le montant connaît depuis les années 1970 une importante inflation (ce qui a notamment pour effet de conduire au recul significatif de l'âge moyen du mariage).

Par souci d'échapper au monde matériel qui divise les musulmans, mais aussi d'appliquer pleinement l'idée d'égalité entre ces derniers, le salafisme yéménite se caractérise par un rejet de la prééminence des *sâda*, *ashrâf* ou hachémites (noms donnés aux descendants du Prophète Muḥammad), élite religieuse qui domine le Yémen du Nord jusqu'à la révolution de 1962 et sur laquelle s'appuie au Sud l'administration coloniale britannique jusqu'en 1967. Si la réfutation de la prétention des *sâda* au pouvoir est partagée par l'idéologie des révolutionnaires nationalistes qui est au fondement de l'État moderne, tel n'est pas le cas du tribalisme qui joue encore un grand rôle dans les structures étatiques contemporaines.

La réfutation du tribalisme illustre la volonté de la doctrine salafie, telle que formulée par Muqbil al-Wâdi'î, de dépasser les nombreuses contingences et spécificités qui caractérisent la société yéménite. En critiquant celle-ci, les salafis tentent non seulement de construire des espaces islamisés différenciés et décontextualisés mais également de diffuser dans la société des normes qu'ils conçoivent comme en accord parfait avec le Coran et la Tradition du Prophète. Dans certains cas, ces dernières peuvent apparaître comme déviantes et contraires aux usages communs. Ainsi, à rebours de la norme dominante, Muqbil, sans jamais toutefois se montrer progressiste en matière de droit des femmes (il affirme par exemple que les femmes doivent se marier le plus tôt possible, c'est-à-dire dès l'âge de douze ans et qu'elle ne peuvent exercer la moindre responsabilité politique), estime qu'il n'est pas obligatoire qu'une femme se voile le visage avec un *niqâb*[2], qu'il est permis qu'elle conduise une voiture[3], que ses frères ne doivent pas confisquer sa part d'héritage[4] ou que la dot (*mahr*) doit

---

[1] Sur la question du pluralisme juridique au Yémen voir, François BURGAT, Baudouin DUPRET (dir.), *Le shaykh et le procureur : Systèmes coutumiers et pratiques juridiques au Yémen et en Égypte*, Le Caire : CEDEJ, 2005, 335 p.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Al-ijâba 'alâ as'ilat Yâfi'* [Les réponses aux questions du Yâfi'].

[3] Cité par 'Abd Allâh AL-SAYÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], op. cit., p. 115.

[4] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Al-ijâba 'alâ as'ilat Yâfi'* [Les réponses aux questions du Yâfi'].

être très peu élevée[1]. De même, et de façon encore plus caricaturale, la fameuse *fatwa* d'al-Albânî appelant les Palestiniens à abandonner le combat contre Israël et à quitter leurs terres dans la mesure où elles sont occupées par des non-musulmans démontre combien la vocation universaliste, littéraliste et décontextualisée peut amener les figures du salafisme, au Yémen comme ailleurs, à se déconnecter de leur environnement et à aller contre l'avis dominant.

De manière assez paradoxale, la volonté du salafisme muqbilien de se retirer de la politique institutionnelle et partisane se concrétise dans des pratiques qui sont de toute évidence hautement politiques : la distanciation, la construction de modes de socialisation alternatifs, la constitution de frontières entre les groupes, la stigmatisation d'adversaires et aussi la revendication d'une extériorité. À travers elles, se structure une vision du monde ainsi qu'une représentation de la réalité et des relations entre les communautés et avec le pouvoir. De tels comportements nous engagent à concevoir l'espace du politique de manière large. Dans ce sens, comme souvent, la prétention apolitique des courants piétistes qu'ils soient musulmans, chrétiens ou autres s'avère être une illusion[2].

Considérant le rejet de certaines pratiques ou « normes » fondatrices au sein de la société yéménite, ainsi que l'ambition de s'extraire d'une société perçue comme corrompue, il convient de se demander dans quelle mesure le salafisme peut être assimilé à une déviance. Dans *Outsiders*, Howard Becker rappelle l'importance des normes sociales et du pouvoir de ceux qui les fixent :

> « La déviance n'est pas une propriété simple, présente dans certains types de comportements et absente dans d'autres, mais le produit d'un processus qui implique la réponse des autres individus à ces conduites[3]. »

Ainsi, un acte n'est pas déviant par essence mais le devient seulement quand il s'inscrit dans un contexte particulier et s'oppose à des normes dominantes. Le rejet de principe du qat, du tribalisme, de la participation politique, de certaines pratiques de l'islam populaire, de même que la stigmatisation des autres groupes sociaux et religieux entrent dans ce cadre et

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 137.

[2] Voir par exemple Yoginder SIKAND, "The Tablighi Jama'at and Politics", *ISIM Newsletter*, n°13, 2003, p. 42-43 ; Maria Hsia CHANG, *Falun Gong: The End of Days*, New Haven : Yale University Press, 2004, x-188 p. et Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, op. cit.

[3] Howard BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, Paris : Metailié, 1985, p. 37.

pourraient donc nous amener à considérer les salafis comme un groupe déviant. Ainsi sont-ils fréquemment appelés par différents quolibets ou surnoms qui renvoient à certaines de leur caractéristiques physiques, historiques ou morales, réelles ou supposées : *abû liḥiya* fait référence à leur barbe, *wahhâbî* à leurs liens avec l'Arabie Saoudite, *muṭawwa'* au plus bas niveau de la « hiérarchie » religieuse sunnite mais également à la « police religieuse saoudienne » et *irhâbî* à leurs relations supposées avec les mouvements terroristes. La position qu'ils occupent dans le champ politico-religieux yéménite ainsi que leur doctrine elle-même en viennent alors à être négligées ou alors caricaturées. Cheikh 'Abd Allâh al-Aḥmar déclare par exemple à leur propos :

> « They have a guide (*murshid*) in Ṣa'da called Muqbil al-Wâdi'î. What he does is declare people infidels and write books against everyone else[1]. »

Toutefois les salafis occupent une position ambivalente dans la société yéménite. Malgré leur auto-exclusion et leur stigmatisation par les autres groupes sociaux, ils s'érigent également en ce que Howard Becker appelle des « réformateurs de mœurs ». Alors que le déviant qu'il étudie dans sa recherche (délinquant, joueur de jazz, homosexuel, toxicomane etc.) n'a pas la volonté d'imposer ses propres normes à tous, les salafis cherchent à réformer à leur image la société dans laquelle ils vivent et de laquelle ils s'excluent. La prédication vise justement à intégrer dans leur groupe le plus de monde possible. Les normes qu'ils préconisent, leur morale, la lutte contre la corruption des mœurs ou encore le projet réformiste dans lequel ils s'inscrivent, ne sont pas en tant que tels perçus négativement par leurs interlocuteurs. C'est toutefois dans son application, souvent considérée comme violente et intransigeante, que la morale salafie est confrontée à une vive résistance venant des institutions publiques locales, des tribus ou des autres acteurs religieux et politiques. Les salafis peuvent alors être confrontés à une stigmatisation plus marquée et être considérés comme un groupe déviant qui doit par conséquent être exclu de la société. Le caractère importé du salafisme, c'est-à-dire son origine saoudienne supposée, ajoute alors à l'hostilité à laquelle ce courant doit faire face dans la mesure où il incarne déjà une forme d'ennemi intérieur. Par exemple, Muqbil raconte dans son autobiographie combien il lui faut résister à

[1] Cité par Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit., p. 200.

son environnement zaydite afin de poursuivre ses activités de prédication après son expulsion du territoire saoudien au début des années 1980 :

> « Quand je suis arrivé au Yémen, je suis retourné à mon village, j'y suis resté et ai enseigné aux enfants le Coran. Mais je me sentais attaqué de toute part comme si je venais pour détruire le pays, la religion et le gouvernement. À cette époque je ne connaissais aucun dirigeant, ni chef de tribu[1]. »

Le difficile rapatriement de sa bibliothèque depuis l'Arabie Saoudite constitue pour Muqbil l'illustration de l'exclusion de son courant. Ainsi écrit-il : « Vous ne pouvez pas imaginer les pénalités payées [ie : sous forme de pots-de-vin aux agents de douane], la fatigue et les soucis qui m'ont été imposés[2]. » Au niveau local, la captation des revenus tirés de l'exploitation des biens religieux (*awqâf*[3]) par les acteurs traditionnels (essentiellement zaydites dans le nord du pays et soufis dans le Hadramaout et dans la plaine côtière de la Tihama) constitue un handicap certain pour le développement de nouvelles pratiques, ou même pour la prise de contrôle des lieux de culte par les salafis. Ces nouveaux groupes religieux doivent alors trouver des sources de financement extérieures, ce qui a alors souvent pour effet de renforcer leur caractère déviant et étranger aux yeux des acteurs tiers et de leurs opposants.

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 27.

[2] *Ibid.*, p. 28.

[3] Le rôle des *awqâf* dans la société yéménite a sans doute trop souvent tendance à être négligé dans les études en sciences sociales. Ils constituent pourtant une source de financement très importante pour les acteurs religieux et traditionnels et fonde ce qui à bien des égards peut apparaître comme une société civile endogène. Dans une étude sur le système des *awqâf* à Sanaa, Robert Serjeant et Ḥusayn al-'Amrî considèrent qu'au début des années 1980, environ deux tiers des bâtiments et terrains de la vieille ville de Sanaa entrent d'une manière ou d'une autre dans cette catégorie. De ce fait, leur exploitation ou leur location permet de dégager une manne financière, gérée par différents acteurs mandatés par l'État et les communautés, qui peut être employée à des fins caritatives ou pour construire des mosquées et entretenir les responsables du culte. Par conséquent, le recours par les acteurs religieux à des financements extérieurs et privés apparaît comme une question secondaire, voire même marginale. Robert SERJEANT, Ḥusayn AL-'AMRI, "Administrative Organisation" in Robert SERJEANT, Ronald LEWCOCK, *Ṣan'â' an Arabian Islamic City*, Londres : World of Islam Festival trust, 1983, p. 151. Sur l'organisation sociale et administrative de Sanaa, voir également Franck MERMIER, *Le cheikh de la nuit. Sanaa : organisations des souks et société citadine*, Arles : Actes Sud, 1999, 253 p.

L'islamisation sans le pouvoir

A la fois déviants et « réformateurs de mœurs », les salafis ne semblent accorder dans leurs différentes publications que peu d'égards à l'acteur étatique. En s'appuyant sur leur apolitisme de principe, ils affirment ne pas chercher à prendre le pouvoir. Si les décisions du gouvernement doivent être respectées afin de préserver l'unité des croyants, l'État reste largement ignoré dans la mesure où il est inefficace et n'a aucun rôle particulier à remplir. Par conséquent, la doctrine salafie réprouve par exemple les taxes et droits de douanes, assimilés à des innovations de l'État moderne occidentalisé. Au cours d'une conférence intitulée *'Awâqib al-ẓulm* [Les conséquences de l'oppression] Muḥammad al-Imâm assimile les taxes à « une oppression de notre époque » et considère que l'impôt religieux, la *zakâ*, devrait suffire au fonctionnement minimal de l'État. Les salafis yéménites préconisent également à l'encontre de ce dernier une attitude de retrait et d'auto-exclusion. Muqbil déconseille par exemple à ses partisans d'intégrer l'armée et la police, car celles-ci imposent à leurs recrues de raser leur barbe. Il rappelle par ce biais qu'il ne faut pas occuper un emploi qui amène à transgresser les interdits de la religion[1].

Dans ce contexte, les salafis ne semblent rien attendre de la part du pouvoir 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. Bien avant ces attentats, au cours d'une conférence enregistrée en 1995, Muqbil affirme alors :

> « Si on me bâillonne, il y aura des réactions fortes comme cela s'est passé avec al-Mas'arî[2] l'insolent (*safîh*) qui offense l'Arabie Saoudite, l'État et le cheikh Bin Bâz. C'est pour cela que je conseille au gouvernement et en particulier à vous 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ 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

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-sâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponse à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 222.

[2] Muḥammad al-Mas'arî est l'une des principales figures de l'opposition islamiste au pouvoir des Âl Sa'ûd. À la tête du Comité de défense des droits légitimes (Lajnat al-difa' 'an al-ḥuqûq al-shar'iyya) fondé en 1993, basé à Londres, il suscite, durant toutes les années 1990, l'intérêt des médias arabes et occidentaux. Voir notamment Mamoun FANDY, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, op. cit., p. 11-148.

> que des oulémas qui enseignent le Livre et la Tradition.' […] Mes frères, je vous dis, si le gouvernement était intelligent, il nous laisserait tranquille[1]. »

Plus clairement encore, son interprétation de ce qu'il appelle « l'affaire du sanctuaire », c'est-à-dire le soulèvement de Juhaymân al-'Utaybî, Muḥammad 'Abd Allâh al-Qaḥṭânî et de leurs compagnons des *ahl al-ḥadîth* en novembre 1979 à La Mecque, souligne sa conscience des effets néfastes de la répression. Entretenant un rapport ambigu avec cet évènement, 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. » Muqbil se refuse pourtant à le condamner clairement, bien qu'il affirme désapprouver ses actions et la prise de la Mecque :

> « Il ne fait pas de doute qu'ils [ie : les insurgés] avaient tort […] ils ont provoqué un bain de sang à La Mecque […] et ils ont porté des armes dans le sanctuaire, ce que le Prophète a interdit[2]. »

Toutefois, pour le leader salafi yéménite, malgré l'implication et les fautes de Juhaymân al-'Utaybî et de ses compagnons, le gouvernement saoudien demeure responsable en dernière instance. En effet, pour Muqbil, c'est parce que Juhaymân est pourchassé et soumis à la répression étatique qu'il commence à écrire ses lettres et se sent encouragé dans sa radicalisation[3]. Ce faisant, Muqbil al-Wâdi'î se dédouane, affirme qu'il n'est pas responsable de l'option violente choisie par les insurgés, et entend démontrer qu'il est préférable pour les gouvernements de ne pas entrer dans la spirale négative de la répression.

Le rapport à l'État entretenu par la doctrine salafie quiétiste est également marqué par un certain dédain à l'égard du pouvoir politique. Celui-ci est en effet accusé de n'agir que sur les choses matérielles et les événements secondaires et de se révéler, au final, souvent inefficace. Muqbil explique de ce fait son désintérêt pour la chose politique entendue dans un sens restrictif. Selon lui, « la victoire de l'islam aujourd'hui se fait dans les mosquées[4] ». Il sous-entend alors qu'elle n'est pas le résultat des actions des gouvernements arabes ou

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faiḥdharuhâ !* [Ceci est la surûriyya alors faites y attention !].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 143.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-sâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponses à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 398.

[4] *Ibid.*, p. 223.

musulmans. Plus loin, il remarque que l'Amérique, la Russie et les ennemis de l'islam ont davantage peur de « ceux qui sont engagés dans leur religion, des hommes de la renaissance 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'islam[1]. » 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 choses matérielles, 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 (*ḥarâm*) mais la fixation de ces droits est de la responsabilité de l'État, pas de la mienne[2]. »

Le désintérêt et le dédain pour les gouvernements sont tels que les salafis quiétistes considèrent qu'ils sont incapables de régler les problèmes auxquels se confrontent aujourd'hui les musulmans, quand bien même ces gouvernements seraient islamiques. Un ancien étudiant de Muqbil affirme ainsi :

> « Si tu demandes à un partisan de l'action politique, grand ou petit, quelles sont les raisons de l'échec de l'État islamique et de la dissension parmi les musulmans, il te répondra : 'Le pouvoir n'est pas aux mains des oulémas ou des gens pieux.' Si tu lui demandes alors : 'Pourquoi ?' Il répondra : 'Parce que les dirigeants travaillent pour l'Occident et l'Orient, pas pour nous.' Cette réponse est une preuve flagrante de leur ignorance, car la raison véritable est la présence des innovations (*bid'a*) […] et la présence de groupes et partis qui divergent du Livre, de la Tradition et du chemin tracé par les pieux ancêtres[3]. »

Une telle interprétation de la source des malheurs du monde illustre pleinement l'opposition entre les deux catégories idéales typiques islamistes : la première est avant concernée par la justice sociale, alors que la seconde considère comme prioritaire le respect à la lettre du culte. Ce « schisme » se fonde ainsi sur une interprétation divergente du rôle des oulémas et sur leur capacité à transcender les contextes particuliers[4]. Si la première est marquée par un certain relativisme, la seconde considère quant à elle que ces hommes de religion délivrent un

---

[1] *Ibid.*, p. 225.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Al-madhhab al-zaydî* [L'école zaydite].

[3] 'Abd Allâh bin 'Abd al-Ḥamîd AL-KHUBÂNÎ in Rabi' AL-MADKHALÎ (dir.), *Naṣîḥat al-shaykh Rabî' al-Madkhalî li ahl al-Yaman* [Conseil du cheikh Rabî' al-Madkhalî aux gens du Yémen], op. cit, p. 24.

[4] Sur la question du rôle social et historique des oulémas, voir notamment Michael GILSENAN, *Recognizing Islam. An Anthopologist's Introduction*, op. cit., p. 27-54.

message universel. Les postures rigides de la doctrine salafie, souvent détournées par les acteurs dans leurs pratiques quotidiennes, n'en structurent pas moins des comportements spécifiques à l'égard du pouvoir.

B- Allégeance et violence

Le désintérêt apparent pour la chose politique (mais sans doute également la crainte de la répression étatique) favorisent chez les grandes figures du salafisme quiétiste la revendication d'une allégeance au pouvoir, qui s'accompagne d'une opposition de principe au recours à la violence contre l'État (dès lors que celui-ci est considéré comme musulman, c'est-à-dire que les détenteurs du pouvoir spirituel prient et ne donnent pas de signes évidents de leur impiété). En ceci, les salafis s'opposent à un concept, le *khurûj 'alâ al-ḥâkim al-ẓâlim* (littéralement : la sortie contre le dirigeant oppresseur) qui est aux fondements de la doctrine politique zaydite de l'imamat. Leader spirituel et politique des zaydites et du territoire qui deviendra ensuite le Yémen du Nord, l'*imâm* est choisi parmi les descendants du Prophète et doit satisfaire quatorze conditions particulières assurant qu'il est sain de corps et d'esprit. Dans ce cadre de pensée, face à un *imâm* oppresseur, il est du devoir des zaydites de renverser, y compris par la force, le pouvoir et d'instaurer le règne d'un *imâm* juste et légitime.

En revanche, s'appuyant sur l'aphorisme d'Ibn Taymiyya selon lequel « soixante années d'un *imâm* oppresseur (*ẓâlim*) sont préférables à une nuit sans *imâm* », les salafis se déclarent théoriquement opposés aux révolutions et coups d'État. En effet, selon eux, ceux-ci amènent souvent les musulmans à s'entretuer et favorisent le chaos et la dissension parmi les croyants. Muqbil rappelle même que les révolutions créent parfois un mal plus grand que celui qu'elles sont censées combattre. Pour étayer son propos, il prend l'exemple de l'Égypte où le règne du roi Fârûq a laissé place à Jamâl 'Abd al-Nâṣir, et du Yémen du Sud où la révolution contre les colonisateurs britanniques a donné naissance au régime

« communiste impie » du Sud Yémen[1]. Dans les années 1980, fidèle à son ambition de « conseiller du Prince », Muqbil déclare à propos du gouvernement yéménite : « les *ahl al-Sunna* sont satisfaits du Président et de l'absence d'élections, toutefois nous lui demandons de s'appuyer sur le Livre, la Tradition et la religion de Dieu[2]. » Plus tard, à la fin des années 1990, malgré le processus de démocratisation instauré par le pouvoir au lendemain de l'unification, il affirme :

> « Nous considérons toujours que notre pays est islamique malgré la corruption qui y règne. […] La démocratie nous a été imposée de l'extérieur, les dirigeants eux-mêmes n'en veulent pas[3] ! »

L'allégeance au Président ʻAlî ʻAbd Allâh Ṣâliḥ apparaît comme une constante du discours salafi yéménite à tous les niveaux. La corruption du pouvoir est fréquemment imputée aux ministres et autres dirigeants et représentants de l'État plutôt qu'au *ra'îs* lui-même, jugé irréprochable par nature. En écho à la position des oulémas, un étudiant salafi affirme ainsi : « Notre Président est plutôt bon mais malheureusement il est entouré de gens malhonnêtes[4] ! » Par ce biais, cette composante du paysage politico-religieux veille à ne pas dépasser la ligne rouge que constitue la critique du Président. Dans un texte intitulé *Hâdhihi daʻwatnâ wa ʻaqîdatnâ* [Ceci est notre prédication et notre doctrine], le fondateur du courant salafi yéménite détaille les 36 points à la genèse de sa pensée. Dans le paragraphe numéro 13 consacré à la question de la violence face à l'État, il affirme :

> « Nous n'acceptons pas le *khurûj* contre les dirigeants des musulmans, même s'ils ne sont pas parfaits. Nous ne considérons pas que les coups d'État soient la source de réformes mais qu'ils amènent la corruption dans la société. Nous acceptons en revanche le combat contre les dirigeants d'Aden jusqu'à ce qu'ils abandonnent l'athéisme, le socialisme et leur appel à aduler Lénine, Marx et d'autres leaders impies[5] »

De même, Muḥammad al-Imâm explique :

---

[1] Muqbil AL-WÂDIʻÎ, *Ijâbat al-sâ'il ʻalâ ahamm al-masâ'il* [Réponses à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 229.

[2] Muqbil AL-WÂDIʻÎ, *Tuḥfat al-mujîb ʻalâ as'ilat al-ḥâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], op. cit., p. 222.

[3] Muqbil AL-WÂDIʻÎ, enregistrement sonore, *Al-Zindânî wa majlis al-shaykhât bi al-Yaman* [Al-Zindânî et l'assemblée des femmes du Yémen].

[4] Entretien, Labʻûs, avril 2005.

[5] Muqbil AL-WÂDIʻÎ (dir.), *Tarjamat Abî ʻAbd al-Raḥmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî ʻAbd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 136.

> « Si le dirigeant est oppresseur, les oulémas doivent demander au peuple de patienter, de prier Dieu afin que celui-ci le libère et le défende. Le peuple doit également être invité à analyser la nature de l'oppression, celle-ci peut en effet débuter en son sein[1]. »

Dans ce cadre doctrinal, les oulémas peuvent théoriquement prononcer le *takfîr* (déclaration d'impiété) seulement contre des actes et non contre des personnes, sauf quand celles-ci se déclarent elles-mêmes apostates. Ainsi, pour clarifier sa position sur la question de l'excommunication, Muqbil résume au milieu des années 1990 :

> « Un musulman est musulman même s'il est négligeant (*muqaṣṣir*). S'il rase sa barbe, porte un *thawb* long ou possède des instruments de musique, il est toujours musulman[2]. »

Salafisme, « qutbisme » et violence

Dans ce contexte, c'est notamment sur le point du *takfîr* de la société, des personnes et des dirigeants que le salafisme quiétiste incarné par Muqbil al-Wâdi'î entre en contradiction flagrante avec la doctrine des courants dits « jihâdistes » et la pensée fondée par Sayyid Quṭb[3]. Dans ses écrits, celui-ci va jusqu'à déclarer la société entière *jâhilî*, c'est-à-dire antéislamique et donc impie, dans la mesure où elle se montre incapable de renverser le tyran qui opprime les musulmans. Ce faisant, sa pensée en arrive à justifier, comme en octobre 1981 avec l'assassinat d'Anwar al-Sâdât, le recours à la violence contre le pouvoir[4].

Avec la montée de la contestation islamiste en Égypte, en Algérie ou encore en Arabie Saoudite, cette question se dote à nouveau d'une grande actualité dans le courant des années 1990, puis dans le contexte post-11 septembre 2001 et émerge dans le champ salafi yéménite via certains oulémas saoudiens. Ainsi, l'ouvrage intitulé *Al-irhâb wa âthâruhu al-sayyi' 'alâ al-afrâd wa al-umam* [Le terrorisme et son impact négatif sur les individus et les nations]

---

[1] Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *'Awâqib al-ẓulm* [Les conséquences de l'oppression].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-sha'abayn al-yamanî al-sa'ûdî* [Mon conseil aux peuples yéménite et saoudien].

[3] Voir notamment Olivier CARRÉ, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris : Editions du Cerf, 2004, 381 p.

[4] Gilles KEPEL, *Le Prophète et le Pharaon : Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, op. cit., p. 183-201.

rédigé en 2003 par Zayd Bin Muḥammad al-Madkhalî (à ne pas confondre avec Rabî‘ Bin Hâdî al-Madkhalî), figure de second plan du champ salafi saoudien, est une nouvelle fois symptomatique de la rupture entre les deux formes idéales typiques islamistes évoquées précédemment. Zayd al-Madkhalî accuse les Frères musulmans, Sayyid Quṭb et ses descendants (parmi lesquels Muḥammad Surûr et Salmân al-‘Awda) d'être à l'origine de la violence terroriste. Sans jamais évoquer Usâma Bin Lâdin ou al-Qâ‘ida, il explique que les « terroristes diffament la véritable communauté islamique et ouvrent grand aux ennemis de l'islam et des musulmans les portes de la diffamation[1] ». Par ailleurs, à l'opposé des canons dominants de l'islamisme anti-impérialiste que représente l'idéal type politisé des Frères musulmans, Zayd al-Madkhalî n'évoque à aucun moment « le terrorisme » d'État israélien ou américain[2]. Au contraire, il se retourne exclusivement contre des groupes musulmans avec lesquels il est en désaccord sur quelques points politiques et théologiques, qui pour l'observateur extérieur peuvent paraître mineurs ou simplement formels. Ces pratiques de différenciation à travers quelques « petites différences » se révèlent centrales dans le champ politico-religieux salafi et expliquent la violence de certaines scissions.

Le caractère structurant de cette rupture autour de la question de la violence face à l'État est ainsi largement ignoré par le regard dominant académique et médiatique. Celui-ci a alors sans doute trop tendance à considérer comme semblables des groupes qui pourtant se stigmatisent mutuellement, s'excluent et se critiquent, parfois en des termes très directs et virulents. À ce propos, la position dominante dans le champ salafi yéménite est souvent caricaturée entraînant l'assimilation des salafis aux groupes « jihâdistes ». Tout au long des années 1990, Muqbil al-Wâdi‘î est accusé par ses adversaires politiques yéménites et étrangers de prodiguer à ses étudiants un entraînement militaire dans son centre Dâr al-ḥadîth.

---

[1] Zayd Bin Muḥammad AL-MADKHALÎ, *Al-irhâb wa âthâruhu al-sayyi' 'alâ al-afrâd wa al-umam* [Le terrorisme et son impact négatif sur les individus et les nations], Le Caire : Dâr al-minhâj, 2003, p. 14.

[2] Pour un exemple de cette rhétorique anti-impérialiste qui consiste à retourner à leur avantage l'accusation de terrorisme en insistant sur le terrorisme d'État perpétré par les gouvernements occidentaux, voir : Muḥammad Bin ‘Abd Allâh AL-SALÛMÎ, *Al-qitâ‘ al-khayrî wa da‘âwâ al-irhâb* [Les associations de charité et les accusations de terrorisme], Riyad : al-Bayyân, 2004, 614 p. et Sharaf LUQMÂN, *Al-irhâb fî muwâjahat al-irhâb* [Le terrorisme face au terrorisme], SLDE, 129 p.

Non sans malice, il répond alors : « Nous n'avons pas le temps pour l'entraînement militaire[1] ». Ailleurs, il précise :

> « Ce ne serait pas interdit de le faire si seulement nous avions de quoi acheter des fusils et des mitraillettes, ceci sous le regard de notre gouvernement bien évidemment. Celui-ci sait parfaitement ce que nous faisons. Mais vous pouvez voir que nous sommes trop occupés par la mémorisation des recueils de *ḥadîth* de Bukhârî et de Muslim et du commentaire du Coran (*tafsîr*) d'Ibn Kathîr[2]. »

Face à l'action violente et au terrorisme qui secouent le Moyen-Orient, les grandes figures du salafisme quiétiste prétendent adopter une position claire et ferme. Dans différentes allocutions, Muqbil (qui, rappelons le, est décédé deux mois avant les attentats du 11 septembre 2001) prend ainsi ses distances avec Usâma Bin Lâdin, auquel il écrit dès la fin des années 1990 pour récuser son option violente contre les gouvernements des pays musulmans, mais aussi contre les intérêts occidentaux[3]. Dans une interview au journal koweïtien *al-Ray* daté du 19 décembre 1998, il invite dès cette date les musulmans à se démarquer clairement de Bin Lâdin et de son organisation. Ailleurs, dans une conférence, insistant sur les priorités de la prédication salafie, il raille même l'attitude du milliardaire saoudien renégat qui refuse « de donner 20 000 riyals saoudiens pour la construction d'une mosquée alors qu'il offre 100 000 riyals pour acheter des mitrailleuses[4]. » Cette condamnation sans ambages, motivée par des désaccords théologiques profonds, tranche singulièrement avec la position ambiguë d'une large part de la population yéménite séduite par la rhétorique anti-impérialiste d'al-Qâ'ida. Ainsi la doctrine salafie se montre-t-elle généralement insensible au message politique que véhicule Usâma Bin Lâdin[5]. De ce fait, elle tend à se distinguer de l'opinion majoritaire et par là même, à s'exclure. Pour un épicier ayant étudié trois ans à Dammâj à la fin des années 1990, Bin Lâdin, malgré sa popularité évidente au sein de la jeunesse, n'est rien d'autre qu'un « criminel qui donne une mauvaise image de l'islam ». Ses positions

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Jalsa ma'a al-ṣaḥafî al-almânî* [Rencontre avec le journaliste allemand].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

[3] Ibid.

[4] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Tuḥfat al-mujîb 'alâ as'ilat al-ḥâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], op. cit., p. 281.

[5] Voir également le prêche, enregistré avant les attentats du 11 septembre 2001, Yaḥyâ AL-ḤAJÛRÎ, enregistrement sonore, *I'lân al-nakîr 'alâ du'â al-tafjîr* [Annonce de désapprobation des prédicateurs d'attentat].

politiques ne trouvent donc aucun écho chez lui qui se revendique d'une démarche apolitique[1]. Une telle position amène finalement nombre d'entrepreneurs du champ salafi à considérer que les « ennemis de l'islam » sont en fait les responsables des attentats, particulièrement ceux menés contre les gouvernements musulmans. À propos des attaques de 2003 sur le territoire saoudien, Yaḥyâ al-Ḥajûrî s'étonne par exemple du fait que « les Américains et les Britanniques sont au courant des attentats un ou deux jours avant leur déroulement[2] ». Par conséquent, loin de légitimer l'option violente, ils l'assimilent à une opération dirigée contre l'islam, visant à le discréditer.

L'approche défendue par les salafis yéménites sur la question du *jihâd* a également de quoi surprendre venant de la part d'acteurs que certains raccourcis assimilent trop vite au courant dit « jihâdiste »[3]. Il est entendu que ces considérations sur la violence n'impliquent pas l'absence de tout lien entre le salafisme quiétiste et les mouvements violents contemporains. Toutefois, le recours à l'action armée ne constitue pas l'option privilégiée des salafis, et celle-ci ne puise pas systématiquement sa légitimation dans les textes religieux. Ainsi, la découverte de passerelles entre les instituts salafis et les réseaux jihâdistes ne constitue pas la preuve d'un lien de cause à effet entre la doctrine véhiculée par Muqbil et l'action violente. Entre 2000 et 2001, le passage du fameux « taliban » américain John Walker Lindh (dont le destin « ordinaire » de « jeune Américain » a été conté par le chanteur de blues protestataire Steve Earle[4]), d'un centre d'enseignement de l'arabe à Sanaa (Center for Arabic language and Eastern studies), au centre Dâr al-ḥadîth à Dammâj, puis à l'Afghanistan ne permet pas d'affirmer qu'il existe une prédisposition particulière des salafis à recourir à l'action armée ou à la guerre sainte.

---

[1] Entretien, Lab'ûs, février 2005.

[2] Yaḥyâ AL-ḤAJÛRÎ, enregistrement sonore, *As'ilat Mafraq Ḥubaysh* [Questions de Mafraq Ḥubaysh].

[3] Dominique Thomas par exemple dans son ouvrage affirme que Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î est « leader salafiste connu pour sa prédication djihadiste » : Dominique THOMAS, *Les hommes d'al-Qaïda : Discours et stratégies*, Paris : Michalon, 2005, p. 51. De manière caricaturale et totalement erronée, Eric Denécé, illustrant la piètre qualité de ses sources, affirme que le chef d'al-Qâ'ida au Yémen depuis fin 2003 est Muqbil al-Wâdi'î, pourtant décédé plus de deux ans auparavant et dont la proximité avec la nébuleuse terroriste est plus que limitée. Il écrit ainsi : « Au début des années 2000, le représentant d'Al-Qaeda était Muhammad Hamdi Al-Ahdal […] Le responsable a été emprisonné en novembre 2003. Aujourd'hui il a été remplacé par un certain Mokbel Al-Wadiyi. » : Eric DENÉCÉ (dir.), *Al-Qaeda : les nouveaux réseaux de la terreur*, Paris : Ellipses, 2004, p. 155.

[4] Steve Earle, « John Walker's Blues ».

À cet égard, les notices biographiques des combattants jihâdistes couramment publiées dans les médias[1], ainsi que les textes diffusés par les idéologues de ce courant[2], amènent (lorsqu'ils sont authentiques) à relever le niveau peu élevé de l'appareillage théologique de légitimation de la violence. Ainsi, pas plus que les autres groupes politiques (mais pas moins !), les instituts salafis yéménites ne semblent former des combattants. Le *jihâd* afghan dans les années 1980, qui a été soutenu par l'ensemble du spectre islamiste, salafis compris[3], ne doit pas être considéré comme l'unique matrice pour étudier le rapport qu'entretiennent les différents groupes islamistes avec la violence armée. Dans le courant salafi quiétiste, cet événement, qui a durablement structuré nombre de courants politico-religieux au Moyen-Orient[4], apparaît largement comme une exception, notamment parce que les « combattants de la liberté » étaient alors soutenus par leurs gouvernements respectifs. Si l'objectif initial, qui visait à combattre et faire chuter l'empire soviétique, est en lui-même valorisé, le résultat final est quant à lui souvent critiqué. Le *jihâd* a en effet entraîné parmi les combattants d'intenses luttes de pouvoir et d'influence qui ont débouché, après le retrait de l'Armée rouge, sur une nouvelle guerre, cette fois entre musulmans et contre leurs gouvernements arabes. Ces combats renforcent la réticence de tout un courant salafi à l'égard de l'action armée dans les pays étrangers. Dans une série de conférences enregistrée en 2001, Rabî' al-Madkhalî affirme que dans les années 1980 il s'était opposé au grand mufti 'Abd al-'Azîz Bin Bâz et à Muḥammad al-Albânî, particulièrement suivis par les salafis, au sujet du *jihâd* afghan. L'invitation de ceux-ci à aller combattre aurait alors eu pour effet de « laisser l'Arabie

---

[1] Voir par exemple, Bernard Haykel, "Interviewing an al-Qaida Recruiter", *National Public Radio*, 12 juillet 2006 et Tom Downey, "The Insurgent's Tale", *Rolling Stone*, décembre 2005. Pour une étude détaillée d'une « carrière terroriste » contemporaine, voir par ailleurs Romain BERTRAND, « 'Plus près d'Allah' L'itinéraire social et idéologique d'Imam Samudra, terroriste et militant islamiste » in Annie COLLOVALD, Brigitte GAÏTI, *La démocratie aux extrêmes : sur la radicalisation politique*, Paris : La dispute, 2006, p. 201-222.

[2] Pour une traduction de différents textes de la mouvance « jihâdiste » contemporaine consulter Gilles KEPEL, Jean-Pierre MILELLI (dir.), *Al-Qaida dans le texte*, Paris : PUF, 2005, 440 p. et Bruce LAWRENCE, *Messages to the world: The Statements of Osama Bin Laden*, New York : Verso, 2005, 292 p. Sur le message anti-impérialiste d'al-Qâ'ida, voir plus particulièrement : Mohamed OULD-MOHAMEDOU, *Contre-croisade : Origines et conséquences du 11 septembre*, Paris : L'Harmattan, 2004, 184 p.

[3] Voir par exemple, l'ouvrage de Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû'iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie] SLDE, 339 p. consacré au « communisme » au Yémen du Sud mais également en Afghanistan et dont la couverture est reproduite en annexe.

[4] Sur l'effet structurant du « jihâd » afghan, voir notamment Mariam ABU ZAHAB, Olivier ROY, *Réseaux islamiques : La connexion afghano-pakistanaise*, Paris : CERI / Autrement, 2002, 87 p.; Gilles KEPEL, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, op. cit. et Jonathan BENTHALL, Jérôme BELLION-JOURDAN, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, Londres : IB Tauris, 2003, xii-196 p.

Saoudite aux mains des adeptes des partis (*ḥizbiyûn*)[1] ». Ainsi, pour Rabî‘ al-Madkhalî, « c'est la *fatwa* d'al-Albânî qui a conduit les musulmans en Afghanistan, pas celle de ‘Abd Allâh ‘Azzâm[2] ». De même, au début des années 1990, Muqbil al-Wâdi‘î rédige un ouvrage sur la mort de Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî, leader de la Jamâ‘at al-da‘wa ilâ al-Qur'ân wa al-Sunna (Groupe de prédication pour la Coran et la Tradition), mouvement salafi afghan, assassiné selon lui par les Frères musulmans. Sa mort vient symboliser la vanité des luttes internes entre *mujâhidîn* en quête de pouvoir[3].

Sur les autres terrains de *jihâd* (Bosnie-Herzégovine, Tchétchénie, Iraq), une conférence enregistrée par Muḥammad al-Imâm intitulée *Ḥay ‘alâ al-jihâd… lâkin* [En avant vers le jihâd…mais] démontre combien l'option d'allégeance au pouvoir reste généralement privilégiée par les acteurs salafis quiétistes, au dépend de la posture oppositionnelle. Prononcée dans le contexte particulier de l'occupation américaine en Iraq en avril 2003, cette conférence confirme l'importance du *jihâd* qui « est une obligation commandée par Dieu comme la prière, le jeûne et le pèlerinage ». Si la guerre sainte a autrefois « permis de détruire la Russie », elle a également « apporté du Mal parmi les combattants ». Selon Muḥammad al-Imâm, alors que le monde est confronté à une « troisième guerre mondiale » qui voit « l'alliance entre les juifs et les chrétiens » pour détruire les musulmans, les conditions ne sont pas réunies pour déclarer le *jihâd* en Iraq contre les Américains et leurs alliés. En effet, il considère que celui-ci ne peut être légitime que lorsqu'il est prononcé par les gouvernants (*ḥukâm*) :

> « Dieu ne demande pas aux peuples de déclarer le *jihâd*. Celui-ci en tant qu'obligation individuelle (*fard ‘ayn*) doit être déclaré par les gouvernants […]

---

[1] Rabî‘ AL-MADKHALÎ, enregistrement sonore, *Al-radd ‘alâ shubuhat salafiyyatnâ aqwa min salafiyyat al-Albânî* [Réponse à l'incertitude que notre salafisme est plus fort que le salafisme d'al-Albânî].

[2] La référence à ‘Abd Allâh ‘Azzâm, « *imâm* du jihâd », mort assassiné au Pakistan en novembre 1989, vise à rendre compte du rapport de force interne au champ islamiste saoudien. Pour Rabî‘ al-Madkhalî, ce Frère musulman radical d'origine palestinienne n'avait pas l'influence nécessaire pour entraîner les jeunes Saoudiens dans le combat en Afghanistan. Par ce biais, il affirme que, contrairement aux salafis représentés par Bin Bâz et al-Albânî, les Frères musulmans ne sont pas un mouvement représentatif en Arabie Saoudite. Pour une biographie et une présentation des textes de ‘Abd Allâh ‘Azzâm, voir : Thomas HEGGHAMMER « Abdallah Azzam : L'imam du jihad » in Gilles KEPEL, Jean-Pierre MILELLI, *Al-Qaida dans le texte*, op. cit., p. 113-217.

[3] Muqbil AL-WÂDI‘Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [L'assassinat du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2006, 42 p.

> qui doivent ensuite en référer aux oulémas. Seulement est-il alors obligatoire pour les gens de combattre en fonction de leurs capacités personnelles. »

Il affirme ensuite :

> « Je mets en garde ceux qui partent aujourd'hui au nom du *jihâd* […]. Il n'est pas possible qu'un musulman parte combattre sous la bannière du *jihâd* tant que celle-ci n'a pas été levée, c'est-à-dire tant que le *jihâd* n'a pas été organisé selon les règles. »

De plus, l'absence d'organisation entraîne de son point de vue l'inefficacité et favorise des comportements criminels : ceux qui partent combattre en Iraq sont « immédiatement détruits par l'Amérique ». Dans les années 1990, la désorganisation et l'illégitimité des combats ont également conduit en Algérie au massacre de musulmans et « ont fait un million et demi de victimes ». Tout en sachant pertinemment que le contexte international et les pressions américaines empêchent les gouvernements des pays arabes, au premier rang desquels le Yémen, de prononcer la guerre sainte contre les États-Unis et leurs alliés, Muḥammad al-Imâm, pour ne pas paraître totalement incohérent, déclare : « nous appelons toutefois les gouvernants musulmans à ouvrir les portes du *jihâd*. »

Dans ce cadre, les principes de *loyalty*, d'allégeance ainsi qu'un certain formalisme amènent les entrepreneurs salafis à préconiser une approche complètement décontextualisée, et donc quelque peu déconnectée des attentes populaires. Les canons du salafisme sont ainsi censés s'appuyer sur un corpus de textes (Coran et *ḥadîth*) universel et atemporel, qui est applicable quel que soit le contexte. En théorie, la doctrine salafie ne souffrirait donc d'aucune exception et se caractériserait par une véritable rigidité.

Plasticité de la doctrine : l'opposition malgré tout ?

Pourtant, la revendication de l'allégeance au *walî al-amr*, le rejet du *khurûj* et de la violence n'empêchent pas l'intégration des salafis quiétistes dans des pratiques oppositionnelles, ni même le passage de certains individus ou groupes vers des réseaux terroristes. Comme le rappelle Paul Veyne :

> « Juger les gens sur leurs actes, c'est ne pas les juger sur leurs idéologies ; c'est aussi ne pas les juger sur de grandes notions éternelles, les gouvernés, l'État, la

> liberté, l'essence de la politique, qui banalisent et rendent anachronique l'originalité des pratiques successives[1]. »

En effet, l'affirmation d'une vocation universelle ou intangible dans les textes, les prêches et la doctrine ne doit pas être sur-idéologisée. Il faut au contraire la confronter aux pratiques d'acteurs, qui parfois, sont davantage guidées et motivées par l'opportunisme, le hasard et une simple volonté de se différencier que par une essence ou une idéologie. Ainsi l'option « *voice* » du triptyque de Albert Hirschman n'est-elle pas délaissée par les salafis yéménites tant dans la sphère interne qu'internationale. Le principe apolitique apparaît dès lors comme une illusion ou une fiction finalement plus souple que veulent bien le laisser entendre les entrepreneurs du champ salafi. Ce débat trouve une résonance particulière dans le contexte de la mise en accusation de ce courant politico-religieux à la suite des attentats du 11 septembre 2001. De New York à Marrakech en passant par Londres et Bali, au terme de salafisme est souvent accolé celui de « jihadisme », justifiant nombre de raccourcis entretenus par différents experts. Plutôt qu'anti-impérialiste, la doctrine politique d'Usâma Bin Lâdin et de ses alliés est en général décrite comme salafie. Quels sont les points communs entre le mouvement que nous analysons ici et les courants terroristes ? Comment appréhender sérieusement la prétention apolitique du salafisme si elle est susceptible de déboucher sur l'action armée et de légitimer cette dernière ? Bien que la problématique terroriste demeure tacite et toujours présente en filigrane au fil des chapitres, notre enquête n'a pas vocation à expliquer les passerelles entre le piétisme et la violence politique. Tel n'est pas notre objet. Nous retenons toutefois que l'amalgame erroné entre salafisme et terrorisme se révèle peu éclairant d'un point de vue analytique et empêche de comprendre les enjeux réels du recours à la violence et de la politisation des acteurs islamistes. La focalisation excessive sur la doctrine ou sur le vocabulaire employé se fait souvent aux dépens d'une étude circonstanciée et contextualisée des déterminants du terrorisme et de toutes autres pratiques d'acteurs (nature des relations avec le pouvoir, parcours personnels des acteurs, concurrences entre groupes politico-religieux, etc.)

Dans notre cas d'étude, l'échec de l'apolitisme est notamment lié au statut de « réformateurs de normes » des salafis qui les amène à faire preuve de prosélytisme et à

---

[1] Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire ? Suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris : Seuil, 1996, p. 211-212.

souhaiter imposer leur propre norme islamique à l'ensemble de la société. Par conséquent, ils ne peuvent être pleinement déviants (*exit*) ou uniquement loyaux (*loyalty*). À travers les concepts complexes de « promotion du Bien et du pourchas du Mal » – qui s'applique à l'ensemble de la population – et celui de « réfutation et rectification (*jarḥ wa ta'dîl*) » – qui vise les détenteurs du pouvoir et les oulémas – les salafis yéménites sont en mesure de légitimer l'option oppositionnelle. Muqbil al-Wâdi'î explique alors son rôle et déclare :

> « Les gens de science (*ahl al-'ilm*, ie : les oulémas) devraient aller voir les responsables politiques pour leur livrer les revendications du peuple, car celui-ci commence à être dégoûté quand il voit que les problèmes subsistent[1]. »

Les différents préceptes puisés dans le corpus religieux se révèlent ainsi eux-mêmes particulièrement plastiques et permettent de justifier une palette très vaste de comportements, parfois contradictoires, qui évoluent au gré du contexte (et notamment du degré de la répression gouvernementale). De ce fait, la vocation apolitique portée par les entrepreneurs salafis se heurte aux conditions sociales, économiques et politiques dans lesquelles évoluent les acteurs. Par ce biais, le salafisme yéménite devient éminemment politique et se distingue dès lors de l'institution religieuse officielle saoudienne à laquelle il est pourtant souvent associé. Cette question de l'opposition au pouvoir constitue un élément principal de distinction entre le courant yéménite et le salafisme « cheikhiste » ou « wahhabite » dominant en Arabie Saoudite.

Prêt à défendre le grand ouléma 'Abd al-'Azîz Bin Bâz contre les attaques auxquelles il fait face, Muqbil exprime toutefois au cours de sa carrière quelques désaccords avec l'ancien mufti du Royaume d'Arabie Saoudite. Les différences d'interprétation portent notamment sur le *jarḥ wa ta'dîl*, qui, selon Muqbil al-Wâdi'î autorise de publiciser les discordances et désaccords, notamment avec les dirigeants politiques ou entre oulémas, et qui cependant devraient rester secrets pour Bin Bâz[2]. Dans ce cadre doctrinal, il devient possible d'insulter et de stigmatiser les ignorants afin de « secouer les consciences et de les corriger », ceci à condition que l'on soit soi-même une personne de savoir ou que l'on ait été opprimé dans le passé par ceux que l'on critique (ce qui, selon Muqbil, est son cas depuis qu'il a injustement

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Al-madhhab al-zaydî* [L'école zaydite].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sur sa biographie].

été expulsé d'Arabie Saoudite). Une telle interprétation de l'option « *voice* » conduit les salafis, selon les circonstances et les contextes, à s'ériger en véritables acteurs politiques qui, dès lors, négligent quelque peu leurs vœux d'allégeance.

Par conséquent, malgré les principes de non-violence et de refus du *takfîr*, quelques épisodes violents émaillent le développement au Yémen du courant salafi. Contre les socialistes, les zaydites, les ismaéliens et les soufis, les salafis tentent parfois de faire triompher leurs normes les armes à la main. Tel est particulièrement le cas en 1994 et en 1995 contre les soufis de la mosquée al-'Aydarûs d'Aden. La destruction de tombeaux par les islamistes à l'aide de bazookas est alors encouragée par différents entrepreneurs du champ salafi. Cette campagne violente, suivie début 1995 d'affrontements dans le Hadramaout et dans le bastion ismaélien du Ḥarâz, donne lieu à de vives réactions de réprobation de la part du gouvernement et de certains courants libéraux du parti al-Iṣlâḥ. Malgré tout, Muqbil considère que la destruction des tombeaux al-Hâshimî et 'Aydarûs à Aden est positive :

> « C'est là la meilleure chose que nous [ie : les *ahl al-Sunna*] ayons faite. […] Cette affaire n'affecte pas notre gouvernement, nos frères ou le peuple. Mais les médias étrangers ont amené les dirigeants yéménites à s'inquiéter de la situation. […] Le Prophète a dit que celui qui voit le Mal doit le corriger par la force (littéralement *al-yad* – la main), si il ne peut pas qu'il le corrige en parlant (*al-lisân* – la langue) ou alors par le cœur (*al-qalb*)[1]».

Il raconte alors qu'au moment où ses partisans détruisaient la mosquée al-'Aydarûs, des voitures de police patrouillaient autour de la scène sans même intervenir : ce n'est donc que plus tard, et du fait de la pression internationale, que le gouvernement se dissocie de cette action.

De manière ponctuelle, les luttes entre les salafis et les autres groupes politico-religieux pour le contrôle de mosquées donnent lieu à des épisodes violents qui restent toutefois localisés. En février 1998, lors d'une visite à Aden, Muqbil subit une tentative d'assassinat. Selon un jeune étudiant salafi :

> « Muqbil avait prévu de donner une conférence à la mosquée al-Raḥmân d'Aden mais on a essayé de l'en empêcher. Une personne a tenté de jeter une grenade sur

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

> lui mais grâce à Dieu la grenade s'est retournée contre le terroriste. […] Dieu seul sait qui a lancé la grenade mais ce sont peut être des socialistes[1]. »

De même, dans le contexte des intenses rivalités internes au champ salafi, la mosquée al-Khayr, principal centre salafi de Sanaa, est touchée en avril 1998 par un attentat. Muqbil lui-même se refuse à donner les noms de ceux qu'il pense être responsables. Pour le quotidien *al-Ayyâm*, en revanche, cette attaque, qui fait deux morts, est liée à la controverse entre le courant muqbilien et 'Abd al-Majîd al-Raymî de l'association al-Iḥsân[2]. À la même période, la mosquée contrôlée par 'Abd al-'Azîz al-Bura'î à Mafraq Ḥubaysh est attaquée par ceux que Muqbil désigne comme des « *ḥizbiyûn*[3] », c'est-à-dire des Frères musulmans. En octobre 2003, des affrontements entre zaydites et salafis pour le contrôle d'une mosquée nouvellement construite font un mort et deux blessés dans la ville de Dhamâr.

Toutefois, ces incidents n'impliquent pas que les salafis soient plus violents que les autres groupes politiques et que leurs adversaires politiques et religieux. Le haut degré d'armement de la société, la tradition de la vendetta (*tha'r*) tribale[4], la forte pénétration de l'armée dans toutes les couches de la société, les assassinats ciblés font en effet partie intégrante de la formule politique du Yémen contemporain. Par conséquent, le recours à la violence ne peut être considéré comme spécifique à un courant particulier. Rappelons même que les socialistes (qui de part leur vocation à dépasser le système « féodal » tribal et donc à s'extraire du contexte yéménite peuvent à certains égards être comparés aux salafis) sont responsables en janvier 1986 de l'épisode le plus sanglant qu'ait connu le pays depuis les indépendances[5]. Une lutte interne au parti socialiste, sur des bases autant idéologiques que régionales et tribales, a donné lieu à Aden à une purge et à des combats d'une rare brutalité, faisant plusieurs milliers de victimes en une semaine. Cet épisode a alors sans nul doute précipité l'unification des deux Yémen. La violence ne saurait donc en aucun cas être sur-

---

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

[2] *Al-Ayyâm*, 29 avril 1998.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Tuḥfat al-mujîb 'alâ as'ilat al-ḥâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], op. cit., p. 391.

[4] Zâyad Muḥammad JÂBIR (dir.), *Ẓâhirat al-tha'r fî al-Yaman* [Le phénomène de la vengeance tribale au Yémen], Sanaa : Saba, 2004, 257 p.

[5] Fred HALLIDAY, "Catastrophe in South Yemen: A Preliminary Assessment", *MERIP Reports*, n°139, 1986, p. 37-39.

idéologisée. Elle s'insère au contraire dans un contexte particulier, qui tout au long des années 1990, puis de manière plus ciblée depuis la guerre de Ṣa'da contre les zaydites en juin 2004, a fréquemment encouragé le recourt à l'action armée par les différents courants islamistes. Philippe Braud affirme ainsi :

> « Plus la violence s'exerce à une échelle microsociale, plus on s'inclinera à valoriser les facteurs psychologiques, voire caractérologiques ; au contraire, des violences collectives de longue durée incitent obligatoirement à chercher des explications d'un tout autre niveau. Pourtant, il serait erroné de penser que l'auteur isolé d'un attentat n'est pas « habité socialement » par des représentations culturelles et politiques qui ont favorisé le choix du moment et de la cible[1]. »

En effet, l'intégration dans les structures étatiques des anciens combattants d'Afghanistan (y compris certains étrangers qui à leur retour dans leur pays d'origine auraient subi la répression et ont alors trouvé refuge au Yémen), l'euphorie liée à la victoire sur l'U.R.S.S., puis sur le régime socialiste sécessionniste en 1994 au Yémen du Sud, et enfin la tolérance de la société et du pouvoir pour certaines formes d'action armée ont participé au développement de la violence chez les salafis dans un contexte et à une période donnés. Dès lors, cette contribution de l'environnement politique et culturel se révèle au moins aussi importante dans le déploiement de la violence que la rhétorique stigmatisante à l'encontre de certaines minorités religieuses (zaydites, soufis, ismaéliens) ou politiques (Frères musulmans, baathistes, socialistes etc.).

Aujourd'hui, nombre d'éléments permettent d'accréditer la thèse d'une relative pacification des relations dans le champ politico-religieux et d'une quête de respectabilité des mouvements salafis. La cohabitation actuelle entre les différentes appartenances, non dénuée d'une certaine amertume, de rivalités et sans doute d'épisodes de violence limitée, tranche pourtant avec les discours de stigmatisation mutuelle, les affrontements armés et la violence du milieu des années 1990. Pour être réellement comprise, l'option violente, chez les salafis comme chez les autres acteurs politico-religieux, doit être mise en rapport avec son environnement. Comme le rappelle Philippe Braud :

> « L'impact politique de cette forme de violence est entièrement dépendant de l'état de la société dans laquelle elle éclate. Une campagne d'attentats ou un assassinat peuvent enflammer les esprits si de fortes tensions raciales, religieuses ou politiques préexistent ; ils se réduisent au contraire à de quasi-faits divers

[1] Philippe BRAUD, *Violences politiques*, Paris : Seuil, 2004, p. 112.

> quand ils surviennent dans une société pacifiée et soudée. En d'autres termes, ce qui est politiquement significatif, ce sont les possibilités d'instrumentalisation de la violence qui, elles, dépendent bien de facteurs socio-politiques[1]. »

L'allégeance au gouvernement telle qu'elle est revendiquée par les entrepreneurs salafis trouve également ses limites. Outre certains propos à caractère général, qui affirment que les dirigeants musulmans sont devenus « les queues de l'Amérique et de la Russie[2] » et par conséquent ne constituent pas en tant que tels une option de rupture ou de critique face au *walî al-amr* yéménite, Muqbil al-Wâdi'î s'emporte à plusieurs reprises contre son propre gouvernement. Il peste notamment contre les espions que celui-ci est censé envoyer à Dammâj pour assister à ses enseignements et les contrôler. Dans une conférence consacrée au mouvement de Muḥammad Bin Surûr, il déclare par exemple :

> « Le gouvernement yéménite considère les oulémas comme des cafards (*sarâsir*). Regardez comme Bin Bâz est à la fois savant et peut délivrer des autorisations d'entrée dans le Royaume [d'Arabie Saoudite]. Je vous le dis, le Yémen est communiste et baathiste et on y trouve des missionnaires chrétiens jusqu'à Dammâj[3]. »

Cette critique, qui certes n'attaque pas frontalement le Président de la République, ne rompt pas moins avec certains principes d'allégeance énoncés dans d'autres contextes et analysés plus haut. Les références au communisme et au baathisme, duquel 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ a un temps été proche, sont lourdes de sens dans la mesure où ces idéologies sont déclarées impies par les salafis. Les positions très ambiguës de Muqbil à l'encontre de l'Arabie Saoudite et de son gouvernement (que nous aurons l'occasion d'étudier plus loin), illustrent également certaines contradictions – ou adaptations – de la pratique des acteurs salafis au Yémen.

À l'échelle internationale, la condamnation des actions terroristes visant les intérêts occidentaux semble parfois moins évidente que ce que veulent bien affirmer Muqbil al-Wâdi'î à la fin des années 1990 au sujet de Bin Lâdin ou Muḥammad al-Imâm en 2003 lors de la guerre en Iraq. Dans une conférence enregistrée de 1996 intitulée *Jawâhir al-sunniya fî al-as'ila al-faransiyya* [les bijoux sunnites dans les questions françaises], le principal leader

---

[1] *Ibid.*, p. 143-144. Pour une approche similaire mais axée sur la violence attribuée aux acteurs religieux, voir en particulier Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, op. cit.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Ijâbat al-sâ'il 'alâ ahamm al-masâ'il* [Réponses à ceux qui posent les questions les plus importantes], op. cit., p. 459.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faiḥdharuhâ !* [Ceci est la *surûriyya* alors faites y attention !].

salafi yéménite se montre d'une rare virulence et développe une rhétorique anti-impérialiste que les idéologues de la mouvance al-Qâ'ida ne renieraient sans doute pas. Appelant Dieu à détruire l'Amérique en envoyant « un peuple héroïque qui pourra la combattre comme le peuple afghan a détruit la Russie », il nie toutefois être un terroriste, affirmant même qu'il est « incapable de tirer correctement avec un fusil. » Plus loin dans cette cassette audio il déclare que les *ahl al-Sunna* « préparent ici les gens à combattre [les États-Unis] par le *jihâd* » et espèrent « construire la force pour attaquer l'Amérique ». Dans cette même conférence, il rappelle combien « l'Amérique a corrompu les nations […] en soutenant financièrement les pouvoirs, les tribus mais jamais les *ahl al-Sunna* ». Davantage qu'un double discours, de telles variations dans les interventions publiques des entrepreneurs salafis démontrent leur capacité d'adaptation au contexte interne et international : elles prouvent leur volonté d'échapper à la répression en n'apparaissant jamais réellement comme des opposants dangereux, tout en veillant à ne pas se couper des attentes de leur base.

La plasticité et la capacité d'adaptation des acteurs et leaders salafis illustrent les limites de l'ambition apolitique revendiquée dans les différents textes fondateurs de la doctrine salafie. La place centrale qu'occupe la dénonciation de la *ḥizbiyya* dans la rhétorique et le champ politico-religieux salafi yéménite est finalement un indicateur du degré d'intégration du salafisme. L'opposant islamiste saoudien Sa'd al-Faqîh consacre dans l'ouvrage collectif *Azmat al-dîmûqrâṭiyya fî al-buldân al-'arabiyya* [La crise de la démocratie dans les pays arabes] une contribution sur le thème des rapports entre salafisme et démocratie[1]. En détaillant les objections de ce courant 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 base de leur rapport à la démocratie, à la participation politique et à l'État, vont du courant de la *jâmiyya* incarné notamment par Rabî' al-Madkhalî, au salafisme cheikhiste représenté par Bin Bâz et Muqbil al-Wâdi'î en passant par le salafisme *surûrî* et le salafisme d'action jihâdiste (qu'il distingue de la pensée jihâdiste).

[1] Sa'd AL-FAQÎH, « I'tirâḍât al-salafiyîn 'alâ al-dîmûqrâtiyya [Les objections des salafis à l'égard de la démocratie] » in 'Alî AL-KUWÂRÎ (dir.), *Azmat al-dîmûqrâtiyya fî al-buldân al-'arabiyya* [La crise de la démocratie dans les pays arabes], Beyrouth : Dâr al-Sâqî, 2004, p. 67-93.

La classification de Sa‘d al-Faqîh se révèle toutefois peu pertinente pour ce qui concerne le Yémen. En effet, si Muqbil et ses partisans, en dépit de leur proximité avec Rabî‘ al-Madkhalî et donc le courant de la *jâmiyya*, 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 le principe d'allégeance que nous avons eu l'occasion de présenter plus haut, 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, 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* est à géométrie variable. Par exemple, Muḥammad al-Imâm, dans un enregistrement consacré à la démocratie, critique ouvertement les fondements du régime politique yéménite :

> « J'ai lu la nouvelle 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 (*kufrî*), je le déclare et le revendiquerai jusqu'à ma mort[1]. »

Ici apparaissent les limites de l'apolitisme salafi, mais également d'une approche de notre objet fondée uniquement sur l'idéologie, et qui ne prendrait pas en compte la diversité des pratiques et des positions.

Outre du fait de la souplesse des comportements d'acteurs, l'apolitisme revendiqué par les salafis devient politique de par son caractère fonctionnel. En effet, le rejet de toute participation à la sphère politique rempli une fonction particulière dans la mesure où il permet d'échapper aux responsabilités qu'implique l'exercice du pouvoir, y compris au niveau local. Par conséquent, en se retirant, au moins formellement, du champ politique, les salafis n'usent pas leur capacité mobilisatrice. À cet égard, Bertrand Badie écrit :

---

[1] Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *Al-dîmuqrâṭiyya* [La démocratie].

> « La prolifération des acteurs non étatiques nuit […] à la prétention monopolistique des États 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 performance[1]. »

Cette description de l'attitude de certains acteurs non étatiques, qui renvoie à l'analyse de la « fonction tribunitienne » du parti communiste français menée par Georges Lavau[2], éclaire l'insistance des salafis yéménites à se déclarer inintéressés par le pouvoir, les postes et les avantages matériels, et à se complaire dans une position de « conseiller de Prince » ou de « réformateurs des mœurs ». Un tel processus s'inscrit dès lors dans ce qu'Olivier Roy appelle le « néo-fondamentalisme[3] », impliquant le passage d'une stratégie de prise de pouvoir à une stratégie de construction « d'espaces islamisés ».

Dans son étude sur le salafisme en Jordanie, Quintan Wiktorowicz voit dans l'apolitisme et le refus de l'institutionnalisation, une technique oppositionnelle permettant efficacement d'échapper au contrôle de l'État. Il explique ainsi qu'en Jordanie, le refus des salafis de s'organiser en partis ou associations, et le fait qu'ils déclarent illicites les organisations politiques, sont le résultat de l'expérience de répression subie en Syrie sous le pouvoir baathiste. De manière explicite, Quintan Wiktorowicz écrit :

> « The conditions for participation in formal organizations and state management strategies require that social movements make concessions and limit their objectives; but the ideological imperative that drives the Salafi movement makes it difficult for Salafis to give up the dogmatism of their beliefs for pragmatic reasons. They believe that operating through a formal organization means surrendering to regime control and forfeiting religious integrity. […] Salafi evaluations of the tactical efficacy of formal organizations have led them to rely upon the informal networks […] This network structure provides the Salafis with

---

[1] Bertrand BADIE, *L'impuissance de la puissance : Essai sur les incertitudes et les espoirs des nouvelles relations internationales*, op. cit., p. 192-193.

[2] Georges LAVAU, *À quoi sert le parti communiste français ?*, Paris : Fayard, 1981, 443 p.

[3] Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit.

> institutional resources that are more difficult to repress because of their fluidity and informal nature[1]. »

Cette idée ne rend que partiellement compte de la centralité du refus de la *ḥizbiyya* dans la composante salafie yéménite que nous étudions. L'apolitisme ne peut être seulement conçu comme instrumental, quand bien même il se révélerait fonctionnel pour les acteurs. En effet, ce n'est pas la répression, peu présente au Yémen, qui est à la source de la revendication apolitique et du rejet de l'institutionnalisation, mais bien certains principes idéologiques, certes souples et adaptables, qui demeurent structurants dans un système politique yéménite qui tente de se légitimer grâce aux élections, au multipartisme et au processus démocratique. Par ailleurs, l'explication fournie par Quintan 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, comme nous le verrons plus loin dans notre démonstration, les manipulations de la part de l'État.

Cette présentation des acteurs qui constituent le champ politico-religieux salafi yéménite, de leurs doctrines et de certaines de leurs pratiques a été l'occasion d'insister sur la complexité et la diversité de notre objet. Ni adeptes de la violence « jihâdiste », ni nécessairement loyaux, les salafis yéménites s'insèrent dans des dynamiques contradictoires et multiples. À la lumière du cas yéménite, le salafisme quiétiste peut dès lors être défini de façon large par des « comportements mineurs » (habillement, salutations, présentation de soi etc.), une vocation universaliste, ainsi que par la réticence que les acteurs ont face à l'investissement dans la sphère politique. La souplesse des pratiques oppositionnelles, l'hésitation entre la déviance, la violence et l'allégeance fondent chez les salafis un rapport ambigu à l'État et à la société. Sans parvenir à évoluer dans un environnement complètement neutre, apolitique et décontextualisé, les salafis n'en gardent pas moins leur vocation universaliste qui vise à les extraire de leur contexte. Leur désintérêt apparent pour le pouvoir préserve certes leur capacité de mobilisation mais montre également leur dédain face à l'acteur étatique. Cette relation favorise en retour une certaine transnationalisation du courant

[1] Quintan WIKTOROWICZ, *The Management of islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, op. cit., p. 132-133.

salafi. Consciemment ou pas, ce dernier se structure alors autour d'acteurs qui ont vocation à dépasser les frontières étatiques et à s'inscrire dans un espace fortement marqué par les recompositions translocales. Davantage que sur des politiques étatiques, c'est essentiellement en s'appuyant sur ces recompositions que le salafisme parvient à se développer dans l'environnement yéménite.

Chapitre 3 : Les récits de la « saoudisation »

La délimitation du champ politico-religieux salafi yéménite opérée au cours des deux premiers chapitres nous amène ici à amorcer de manière plus systématique la confrontation de ce dernier avec les relations transnationales politico-religieuses contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, ou plutôt avec ce qu'en disent les discours académiques et le sens commun. C'est essentiellement autour de l'idée de la puissance saoudienne que s'échafaudent les récits de la « saoudisation » de l'islam yéménite à travers le salafisme. Ils légitiment l'idée d'un impérialisme culturel, d'une domination et d'un *soft power* religieux saoudien efficace à l'échelle du monde musulman. Il convient dès à présent d'analyser les relations saoudo-yéménites, y compris dans leurs dimensions bilatérales et interétatiques, pour mieux les relier au développement du salafisme dans le contexte yéménite. Le niveau macropolitique qui transparaît notamment à travers les relations diplomatiques détermine en effet nombre des interactions microsociales qui nous intéressent ici. La superposition des échelles et des niveaux d'analyse est une nécessité pour comprendre les facteurs de développement du salafisme contemporain. La contextualisation se révèle ainsi être une étape décisive. Dans quelle mesure, et par quels biais, le salafisme s'intègre-t-il dans l'espace transnational et dans les relations bilatérales ? Incarne-t-il véritablement, comme l'affirme le regard dominant, un phénomène de « saoudisation » de l'islam yéménite ?

La domination saoudienne, associée à certaines pratiques identifiables de « saoudisation » chez les acteurs salafis, favorise la construction de grands récits historiques simplificateurs. Ceux-ci sont véhiculés par différents acteurs académiques et politiques, yéménites ou étrangers. Nombre de représentations biaisées évoquent alors un phénomène d'exportation quasi-mécanique du salafisme vers le Yémen par le biais de financements institutionnels ou plus indirectement par les migrations. À travers cette lecture de l'international, la pratique politico-religieuse des *ahl al-Sunna* est appréhendée comme un simple instrument de la domination saoudienne. Non dénuée de pertinence, nous verrons plus loin dans notre démonstration qu'une telle approche du phénomène salafi yéménite laisse toutefois trop peu de place aux facteurs de développement internes et néglige quelque peu le caractère complexe et multiforme des relations transnationales politico-religieuses contemporaines. Par conséquent, nous serons amenés au cours de notre démonstration à

élaborer une approche alternative, plus soucieuse des relations microsociales et de la souplesse des pratiques.

A - Modélisation des relations yéméno-saoudiennes

Il est entendu que le développement du salafisme au Yémen n'est pas sans lien avec le contexte spécifique des relations bilatérales yéméno-saoudiennes. Ainsi convient-il maintenant d'en analyser les traits les plus saillants. Les relations transnationales ne sont pas vierges de toute relation de puissance mais s'inscrivent au contraire dans un environnement qu'il est important d'analyser. Les tensions symboliques, les tractations diplomatiques, les périodes de coopération intergouvernementale marquent et façonnent les flux transnationaux. L'État, les structures et ce que la tradition réaliste des relations internationales nomme la *high politics* ne sont pas des variables négligeables de notre étude mais ils n'en sont pas pour autant les facteurs uniques, ni même forcément dominants. Quels sont les éléments majeurs qui caractérisent et permettent de modéliser les relations contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite ?

Depuis le conflit frontalier de 1934 duquel l'imamat zaydite qui dirige le Yémen du Nord sort vaincu, jusqu'à la coopération récente en matière de sécurité, la rivalité diplomatique entre les deux pays les plus peuplés de la péninsule Arabique a marqué le siècle dernier. Aujourd'hui, elle reste l'un des enjeux politiques principaux à l'échelle de cette sous-région. Malgré un cloisonnement économique et politique, cette zone connaît un haut niveau d'intégration que le Conseil de coopération du Golfe (C.C.G.), sorte de « club de riches » excluant le Yémen, ne saurait remettre en cause. Par les échanges économiques, les investissements, les ingérences politiques et surtout une importante et ancienne immigration du Yémen vers les principaux centres urbains saoudiens, les deux pays sont fortement liés et intégrés. Face à cette situation contrastée dont les travaux académiques ne retiennent souvent que la part de domination saoudienne, il semble nécessaire de brièvement modéliser ces relations, c'est-à-dire d'en spécifier et d'en caractériser les principaux éléments constitutifs et fondateurs. Cette étape préliminaire doit nous permettre ensuite d'appréhender avec attention le rapport entre les relations transnationales politico-religieuses qui intéressent notre étude et

le contexte plus large fait de domination, de rivalités et d'intégration régionale non-institutionnalisée. Sur quels éléments se fondent les récits d'acteurs pour associer, parfois directement, le développement du salafisme au Yémen autour de Muqbil al-Wâdi'î à une politique prosélyte de contrôle, via les acteurs religieux, entreprise par le pouvoir et les élites d'Arabie Saoudite ?

Expressions de la domination saoudienne

Les relations contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite (entités entendues globalement en tant que société, institutions, économie et appareil étatique, et non dans un sens restrictif) apparaissent tout d'abord marquées par un déséquilibre certain. En effet, la domination saoudienne est avant tout économique, mais elle prend également la forme d'ingérences dans la politique intérieure des Yémen du Nord et du Sud, puis du Yémen unifié[1]. Soutenant militairement les royalistes au lendemain de la révolution de 1962[2], le gouvernement saoudien ne reconnaît la République arabe du Yémen que le 27 juillet 1970 au terme d'un compromis élaboré dès avril de la même année[3]. Cet accord bilatéral implique notamment de la part du gouvernement saoudien le versement annuel d'une participation au budget de l'État yéménite. Selon Gregory Gause, auteur d'une monographie sur les relations entre l'Arabie Saoudite et les deux Yémen, cette participation est dans un premier temps fixée à 20 millions de US$ et constitue ce qu'il nomme (en référence au nom de la devise saoudienne) une « riyalpolitik[4] ». Malgré les tensions épisodiques liées à la question

[1] Pour un récit des différentes ingérences saoudiennes dans la politique yéménite, voir notamment Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit.

[2] Selon Fred Halliday, la révolution du 26 septembre 1962 au Yémen du Nord provoque l'inquiétude du gouvernement saoudien qui craint une contagion : "The North Yemeni revolution of September 1962 found a strong echo in the Saudi armed forces: the air force had to be grounded when nine pilots defected to the Nasserites, and US planes had to be brought in to provide a substitute air defence." Fred HALLIDAY, *Arabia Without Sultans*, Harmondsworth : Penguin Press, 1974, p. 67. Sur la réaction diplomatique de la monarchie saoudienne et sa politique pendant la guerre civile, voir 'Abd al-Wahhâb AL-'UQÂB, *Taṭawwur al-'ilâqât al-yamaniyya al-sa'udiyya 1948-1970* [Évolution des relations yéméno-saoudiennes 1948-1970], Aden : Iṣdârât jâmi'at 'Adan, 1998, 361 p. ainsi que la brève chronologie présentée en annexe de notre travail.

[3] Pour un récit détaillé du rapprochement entre le Yémen du Nord et l'Arabie Saoudite au début des années 1970 par l'un de ses principaux protagonistes, Muḥsin al-'Aynî, ancien Premier ministre et ministre des Affaires étrangères, voir Mohsin ALAINI, *50 Years in Shifting Sands*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2004, 384 p.

[4] Gregory GAUSE, *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, op. cit., p. 112.

frontalière, la dotation saoudienne ne cesse ensuite d'augmenter jusqu'à la guerre du Golfe de 1990-1991, période pendant laquelle elle s'interrompt jusqu'au milieu des années 1990. Lors d'une réunion bilatérale en août 1975 à Djedda, le prince héritier Khâlid annonce par exemple qu'il offre une participation de 810 millions de riyals saoudiens (soit environ 200 millions de US$) au budget nord-yéménite. En 1976, une institution, le Conseil de coopération saudo-yéménite, est créée afin de verser l'aide saoudienne et de diriger différents projets de développement (financement d'infrastructures routières, sanitaires et éducatives notamment). Ainsi, selon les chiffres officiels, entre 1971 et 1983, le budget de la R.A.Y. est financé à 43% par l'aide étrangère, saoudienne pour une large part. Au cours de la même période, la société est elle aussi dépendante des transferts monétaires effectués par les émigrés, dont la majorité travaille en Arabie Saoudite. À leur apogée, au milieu des années 1980, ces transferts atteignent alors 4 milliards de US$ par an. À propos de l'aide gouvernementale saoudienne, Sheila Carapico affirme ainsi :

> « Estimates of total annual Saudi payments range between US$ 400 million and US$ 1 billion during the oil boom, when Iraq, Kuwait and other Arab OPEC (Organization of Petroleum Exporting Countries) donors also helped keep Sana'a afloat financially[1]. »

Cette importante et bienveillante aide au développement ne doit toutefois pas occulter les phénomènes d'ingérences visant à contrôler et dominer le pouvoir et la société yéménites. En effet, depuis plusieurs décennies, le pouvoir saoudien ne semble appréhender son voisin yéménite que sous l'angle de l'autorité et de la menace. Il est ainsi significatif que le Prince Sulṭân Bin 'Abd al-'Azîz, prince héritier et ministre saoudien de la Défense soit souvent désigné comme le gestionnaire principal des relations bilatérales avec le Yémen. De ce fait, parallèlement à la logique officielle et ignorant largement le compromis de 1970, le gouvernement saoudien poursuit sa politique interventionniste : de nombreuses tribus yéménites au Nord comme au Sud bénéficient par exemple des largesses saoudiennes. En dehors de tout cadre institutionnel, des salaires sont versés chaque trimestre aux cheikhs et le pouvoir a longtemps distribué le long de la frontière de passeports saoudiens temporaires[2].

---

[1] Sheila CARAPICO, « No Quick Fix : Foreign Aid and State Performance in Yemen » in Nancy BIRDSALL, Milan VAISHNAV, Robert AYRES (dir.), *Short of the Goal: US Policy and Poorly Performing States*, Washington : Center for Global Development, 2006, p. 193.

[2] Thomas PRITZKAT, « The community of Hadramî Migrants in Saudi Arabia and the Rationale of Investing in the Homeland » in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 409.

Pour Gregory Gause, le « *modus operandi* » saoudien au Yémen s'appuie avant tout sur une relation clientéliste :

> « The development of client relations with prominent individuals and with autonomous social groups such as the tribes became the vehicule through which the Saudis exercised influence[1] ».

Les tensions entre les deux Yémen, qui débouchent sur deux guerres en 1972 et 1979 sont instrumentalisées, voire favorisées par un gouvernement saoudien dont le credo politique est alors d'empêcher toute tentative d'unification de son voisin[2]. Avec le Sud, la politique des élites saoudiennes n'est guère différente. Toutefois, l'emprise idéologique du socialisme, les structures étatiques et l'aide soviétique favorisent une autonomie politique plus grande qu'au Nord. Malgré tout, dans le contexte de la guerre froide, l'Arabie Saoudite héberge durant les années 1970 et 1980 les mouvements d'opposition au pouvoir socialiste qui sont également armés par les États-Unis. En 1990, discrètement mais de manière significative, les Saoudiens s'opposent à l'unité. Une rumeur fait alors état d'une visite à Aden du ministre des Affaires étrangères saoudien, le Prince Sa'ûd al-Fayṣal, au cours de laquelle il aurait proposé aux dirigeants du Sud un milliard de US$ d'aide contre l'arrêt du processus d'unification[3]. Selon Khadîja al-Hayṣamî, universitaire yéménite, une telle hostilité s'explique par le fait que « l'unité affectait directement l'équilibre régional […] et mettait en danger la position et le rôle de leadership qu'occupe l'Arabie Saoudite dans la péninsule Arabique[4]. »

Selon différents analystes, la remise en cause de la prédominance saoudienne au début de la décennie 1990 devait alors entraîner la déstabilisation de la région. Ainsi, dans un article sur les effets de l'unité yéménite sur les relations avec l'Arabie Saoudite, Mark Katz prévoit que l'unité, en mettant fin aux rivalités internes au Yémen, risque d'entraîner une reprise des tensions avec le voisin saoudien. Il écrit alors : « Now that it is united, Yemen can concentrate on its differences with Saudi Arabia[5] ». Mais contrairement aux attentes de ce chercheur,

---

[1] Gregory GAUSE, *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, op. cit., p. 73.

[2] Pour une lecture « géopolitique » et stato-centrée de l'unification yéménite et des tensions avec l'Arabie Saoudite, voir Michel FOUCHER, *Fronts et frontières : Un tour du monde géopolitique*, op. cit., p. 351-357.

[3] Cité par Mohamed ZABARAH, "Yemeni-Saudi Relations Gone Awry" in Joseph A. KECHICHIAN (dir.), *Iran, Iraq, and the Gulf States*, New York : Palgrave, 2001, p. 270.

[4] Khadîja Aḥmad AL-HAYṢAMÎ, "Al-'ilâqât al-yamaniyya al-sa'ûdiyya 1990-2000 [Les relations yéméno-saoudiennes 1990-2000]" in *Al-Yaman wa al-'âlam* [Le Yémen et le monde], Le Caire : Maktabat Madbûlî, 2001, p. 176-177.

[5] Mark KATZ, « Yemeni Unity and Saudi Security », *Middle East Policy*, vol. 1, n°1, 1992, p. 128.

l'accord d'unification du 22 mai 1990 et l'égalité de principe entre les deux anciens gouvernements yéménites n'effacent en rien les différents internes. Ils débouchent même sur la guerre de 1994 qui opposent brièvement mais violemment les armées et élites des deux anciennes entités. Dans ce contexte, faisant fit de toute cohérence idéologique, mais demeurant fidèle à son credo d'opposition à l'unité, le gouvernement saoudien prend le parti de la sécession dirigée par les anciens leaders socialistes du Sud et certaines élites traditionnelles, anciens opposants au régime marxiste, qu'il arme, finance et auxquels il accorde l'asile politique après la défaite du 7 juillet 1994[1]. Ainsi, le 5 juin 1994, la réunion des ministres des Affaires étrangères des pays membres du C.C.G. reconnaît à mots couverts la République démocratique du Yémen sécessionniste. Dans une *fatwa* intitulée *Naṣîḥa ilâ zu'amâ' wa 'uqalâ' al-Yaman wa mutaqâtilûn min al-shaṭarayn* [Conseils aux dirigeants et sages du Yémen et aux combattants des deux partis][2], 'Abd al-'Azîz Bin Bâz appelle à la retenue et critique implicitement les dirigeants du Nord, vainqueurs de la guerre, accusés de détruire des maisons, de ne pas respecter le droit des « femmes, des enfants, des vieillards, des malades et des blessés ». Au cours de cette guerre, les autorités religieuses d'Arabie Saoudite, ainsi que le gouvernement de ce pays militent alors pour un cessez-le-feu qui aurait pour effet principal de consolider la sécession[3].

Les prises de position en Arabie Saoudite ne se limitent bien évidemment pas à ce penchant pro-socialiste. Le 5 juillet 1994, l'opposition islamiste, réunie autour du Comité de défense des droits légitimes réfugié à Londres publie une déclaration condamnant explicitement le soutien du gouvernement saoudien à la sécession. Preuve de l'ambivalence avérée du pouvoir saoudien et de la nature souvent contradictoire de ses politiques au Yémen, l'Arabie Saoudite continue pendant le début des années 1990 à héberger et à soutenir les plus farouches opposants au pouvoir socialiste yéménite qui malgré l'unité, restent encore interdits

---

[1] Pour Engseng Ho, le soutien du gouvernement saoudien à la sécession s'explique moins par des considérations d'ordre réaliste ou en terme d'intérêt national que par le rôle de la diaspora hadramie en Arabie Saoudite qui tentait d'affirmer son pouvoir contre les élites politiques de l'ex-Yémen du Nord dans leur homeland. Il écrit : « The separation of South from North Yemen, then, was not so much a secession as an annexation of the Hadrami homeland by its diaspora. », Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Berkeley : University of California Press, 2006, p. 15.

[2] 'Abd al-'Azîz BIN BAZ, *Naṣîḥa ilâ zu'amâ' wa 'uqalâ' al-Yaman wa mutaqâtilûn min al-shaṭarayn* [Conseils aux dirigeants et sages du Yémen et aux combattants des deux partis]. Fatwa disponible en arabe sur http://www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=article&id=570 (accédé le 8 août 2006).

[3] Mark KATZ, « Five External Powers and the Yemeni Civil War » in Jamal AL-SUWAIDI (dir.), *The Yemeni War of 1994 : Causes and Consequences*, op. cit., p. 82.

de séjour au Yémen. Pour ces adversaires de l'unité, qu'ils accusent de laisser la part belle aux socialistes, la chute d'Aden le 7 juillet 1994 et donc la défaite durable des anciens leaders « communistes » devient alors « la véritable date de l'unité[1] ». Par conséquent, il est sans doute inexact de réduire de manière caricaturale les ingérences saoudiennes à une seule volonté de fragmentation du Yémen et d'établissement de relations de clientèle. Les intérêts saoudiens sont nécessairement multiples, versatiles et fragmentés.

La domination saoudienne se traduit également dans la gestion politique de la question migratoire. L'importante émigration yéménite vers les villes du Royaume, amorcée dès le début du 20ème siècle, constitue un véritable instrument de la puissance saoudienne[2]. En septembre 1990, en représailles à la position de neutralité du gouvernement yéménite dans le conflit iraquien, le gouvernement saoudien (ainsi que de manière plus marginale ceux des autres pays du Golfe) décide l'expulsion des 50 diplomates yéménites en poste dans le pays et le rapatriement de fait d'environ 800 000 travailleurs yéménites. Cet « exode » brutal, que nous aurons l'occasion d'étudier plus loin dans notre travail, place la société yéménite (déjà fragilisée par l'unification qui a eu lieu moins de cinq mois auparavant) dans une situation particulièrement difficile.

La question de l'immigration, dont le niveau en 2007 est sans doute proche de celui d'avant la guerre du Golfe, reste encore un important levier de la domination saoudienne. La situation des immigrés yéménites continue à être précaire et fragilisée par certaines lois ou décisions du gouvernement saoudien[3]. De nombreuses régions sont toujours largement dépendantes des fonds envoyés par ceux partis travailler en Arabie Saoudite alors que l'aide gouvernementale saoudienne (bien que difficile à évaluer avec précision) se révèle décisive pour le budget de l'État yéménite, particulièrement depuis le règlement du conflit frontalier en juin 2000.

Dans ce contexte, le pouvoir yéménite semble avoir conscience de la fragilité de sa position : il veille ainsi à conserver de bonnes relations avec son puissant voisin. Les relations

---

[1] Entretien, Sanaa, juin 2005.

[2] Sur les liens entre puissance politique et domination économique dans la gestion de la main d'oeuvre yéménite en Arabie Saoudite, voir : Gwenn OKRUHLIK, Patrick CONGE, "National Automy, Labor Migration and Political Crisis: Yemen and Saudi Arabia", *Middle East Journal*, vol. 51, n°4, 1997, p. 554-565.

[3] Sur le thème plus large de la gestion des populations étrangères par les États du Golfe, voir Claire BEAUGRAND, « Émergence de la nationalité dans le Golfe : vers la monopolisation étatique du contrôle des mouvements de biens et de personnes », *Chroniques yéménites*, à paraître.

diplomatiques bilatérales apparaissent de ce fait comme le lieu d'expression privilégié de cette domination et de la tutelle financière et politique qu'elle implique. En mars 2001, le limogeage du Premier ministre yéménite 'Abd al-Karîm al-Iryânî est souvent perçu comme la conséquence de ses positions jugées anti-saoudiennes. Il est d'ailleurs remplacé par 'Abd al-Qâdir Bâ Jammâl, originaire du Hadramaout, ancien ministre des Affaires étrangères qui a négocié le traité frontalier de Djedda et a les faveurs du pouvoir saoudien. De même, suite à la publication en mars 2004 dans le magazine *al-Tajamu'*, par le journaliste indépendant Nabîl Subay', d'un article intitulé « *Al-mamlaka al-irhabiyya* » [Le royaume terroriste – jeu de mot avec *al-mamlaka al-sa'ûdiyya* (Le royaume saoudien) dans lequel il critique la situation des droits de l'Homme dans ce pays], le ministère des Affaires étrangères yéménite devance la protestation saoudienne et poursuit immédiatement le journaliste qui est condamné à de la prison avec sursis en décembre de la même année.

Concurrence symbolique

Effet direct de cette domination, la relation entre le Yémen et l'Arabie Saoudite se caractérise également par une intense et ancienne rivalité nationaliste. Résumant les dilemmes posés au Yémen par sa position géographique avantageuse mais périphérique, et la proximité de la puissance saoudienne, Ghassan Salamé explique : « le pays est trop démuni pour ne pas souffrir d'être là où il est ; il est aussi trop fier pour ne pas chercher à en faire un atout[1]. » En effet, sur le critère démographique d'abord, chacun de ces deux pays se perçoit et se projette comme le plus peuplé de la région et donc comme celui étant légitimement le plus puissant. Avec des chiffres oscillant pour le Yémen entre 19 et 23 millions et pour l'Arabie Saoudite entre 22 et 26 millions, aucun des deux ne se détache particulièrement sur ce plan là. Considérant le caractère sensible de tels chiffres, les statistiques se révèlent souvent douteuses. Pour des raisons d'équilibre politique interne, en Arabie Saoudite[2] le ratio étrangers/nationaux est fréquemment sous-évalué, alors qu'au Yémen le gouvernement se

[1] Ghassan SALAME, « Les dilemmes d'un pays (trop) bien situé » in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 37.

[2] Pour la première fois toutefois, le recensement mené en Arabie Saoudite en septembre 2004 semble fournir des chiffres précis et plausibles : sur une population totale de 22,67 millions d'habitants, 72,9% seraient Saoudiens. Le précédent recensement officiel remontait alors à 1992.

montre incapable de mener un recensement efficace et précis de sa population. En 2004, malgré l'aide des bailleurs de fonds internationaux, notamment de la Banque mondiale, le recensement entrepris est un échec : de nombreux chefs de famille, considérant que c'est là un moyen sournois de mettre en place un nouveau système de taxation, refusent en effet de fournir la composition exacte de leur ménage aux enquêteurs pourtant mandatés par leur gouvernement.

Ancrée historiquement, la rivalité nationaliste et la concurrence symbolique sont par ailleurs marquées par le conflit frontalier qui oppose les deux gouvernements pendant une large partie du 20ème siècle. Héritage de la guerre de 1934 (à l'issue de laquelle le traité de Ṭâ'if, renouvelable toutes les vingt années lunaires, laisse la question du règlement définitif et total de la frontière en suspens[1]), le conflit frontalier saoudo-yéménite dégrade les relations diplomatiques et donne lieu ponctuellement à des accrochages armés, dont le dernier a lieu en janvier 2000. En mars 1992, puis à nouveau en août 1993, le gouvernement saoudien envoie des lettres de menace à différentes compagnies pétrolières occidentales qui exploitent des concessions vendues par le gouvernement yéménite dans une zone litigieuse[2]. Les Yéménites dénoncent alors l'irrédentisme saoudien, notamment dans les provinces perdues du 'Asîr, de Jizân et de Najrân, considérées comme culturellement et religieusement yéménites ainsi que dans le Hadramaout, province orientale du Yémen à l'identité régionale solidement marquée. Les réseaux migratoires hadramis[3] et les intenses relations économiques entre ce gouvernorat et l'Arabie Saoudite conduisent les responsables politiques yéménites à craindre sa possible annexion par des Saoudiens en quête d'un accès sur la façade de l'Océan Indien. Le soutien du gouvernement saoudien à la sécession de 1994 (qui avait à sa tête les anciens responsables socialistes mais également des élites religieuses et économiques hadramies) est ainsi

---

[1] Non définitif, le traité de Ṭâ'if, renouvelé en 1953, 1973 ne porte en effet que sur 15% environ de la longueur de la frontière yéméno-saoudienne de la côte de la Tihama sur la Mer Rouge au sud de la ville de Najrân, soit la zone avec la plus forte densité de population. Le reste de la frontière le long du Jawf, des déserts du Ramla al-Saba'tayn, du Rub' al-Khâlî et des régions du Hadramaout et de Mahra est très faiblement peuplée. C'est pourtant dans ces régions qu'au milieu des années 1980 sont découverts les gisements d'hydrocarbures.

[2] Richard SCHOFIELD, « The international Boundary between Yemen and Saudi Arabia » in Renaud DETALLE (dir.), *Tensions in Arabia: The Saudi-Yemeni Fault Line*, op. cit., p. 26.

[3] La diaspora hadramie fait l'objet d'une importante littérature : Ulrike FREITAG, William CLARENCE-SMITH (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean (1750s-1960s)*, Leiden : Brill, 1997, x-392 p. ; Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean*, op. cit. et Sylvaine CAMELIN, « Du Hadramaout aux Comores… et retour », *Journal des africanistes*, vol. 72, n°2, 2003, p. 123-137.

fréquemment expliqué par cette prétention territoriale[1]. De plus, depuis les années 1970, le gouvernement saoudien distribue effectivement à certains Yéménites des nationalités temporaires : elles visent à repousser la frontière vers le sud en incorporant les populations qui, par intérêt, se définiraient comme saoudiennes, plutôt que yéménites. Face à cette politique du fait accompli, le gouvernement yéménite rappelle son attachement au principe du traité de Ṭâ'if selon lequel la frontière est délimitée par les territoires des tribus « yéménites » et « saoudiennes » en fonction de leur origine « nationale » et non en fonction de leur nationalité du moment.

Dans ce contexte, et par peur de voir son leadership concurrencé, les différentes demandes d'adhésion au C.C.G. formulées depuis 1997 par le gouvernement yéménite sont chaque année repoussées par le gouvernement saoudien. Ainsi, comme le rappelle Khadîja al-Hayṣamî : « Les relations yéméno-saoudiennes contemporaines ne se limitent pas au problème de la frontière terrestre ou maritime mais sont l'objet de problèmes bien plus profonds[2]. » Il reste malgré tout qu'à la suite de longues négociations, la signature du traité de Djedda en juin 2000 délimitant la frontière commune favorise une amélioration des relations que la coopération sécuritaire après le 11 septembre 2001 intensifie. Pour Askar al-Enazi, auteur d'une importante étude juridique du traité, celui-ci couvre en effet l'ensemble des aspects des relations bilatérales :

> « It is at once a peace treaty calling for the permanent cessation of armed hostility between the two countries, a boundary treaty involving territorial cession and establishing a final maritime and land boundary, and a general instrument regulating political, military, economic and social interaction between Yemen and Saudi-Arabia[3]. »

En février 2002, le gouvernement saoudien accepte enfin de voir le Yémen participer à certaines commissions du C.C.G., notamment sanitaires, et à prendre part à des compétitions sportives, en particulier la coupe du Golfe de football. Après la rétrocession au Yémen en juillet 2004 de territoires dans les provinces du Hadramaout et du Mahra, le tracé frontalier

---

[1] Riyâḍ Najîb AL-RAYYIS, *Riyâḥ al-sumûm: al-Sa'ûdiyya wa duwal al-Jazîra ba'd ḥarb al-Khalîj 1991-1994* [Vents empoisonnés : L'Arabie Saoudite et les États de la Péninsule après la guerre du Golfe 1991-1994], Londres : Riyâḍ al-Rayyis, 2002 (5ème éd.), 496 p.

[2] Khadîja AL-HAYṢAMÎ, "Al-'ilâqât al-yamaniyya al-sa'ûdiyya 1990-2000 [Les relations yéméno-saoudiennes 1990-2000]" in *Al-Yaman wa al-'âlam* [Le Yémen et le monde], op. cit., p. 172.

[3] Askar AL-ENAZY, *The Long Road from Taif to Jeddah : Resolution of a Saudi-Yemeni Boundary Dispute*, op. cit., p. 141.

final est reconnu par les deux parties en juin 2006. Le C.C.G. annonce alors la possibilité d'une pleine adhésion yéménite à cette organisation régionale dès 2016, à condition que le Yémen satisfasse certains critères économiques (qui aujourd'hui semblent difficilement atteignables). L'accord frontalier de 2000 favorise par ailleurs le développement de l'exploitation des hydrocarbures, mais les espoirs yéménites de trouver d'importantes réserves sont rapidement déçus. La signature de contrats d'exploitation de gaz naturel avec différents consortiums internationaux, notamment Total ou la société coréenne Kogas via l'entreprise Yemen L.N.G. comble toutefois, mais momentanément, le manque à gagner budgétaire créé par l'épuisement des ressources pétrolières qui pourrait survenir dès 2012. Bien que faibles (elles représentent moins d'un pour cent des réserves saoudiennes) et gérées de manière particulièrement opaque, le gouvernement yéménite reste encore fortement dépendant de ses réserves pétrolières et de la rente qu'il en tire[1]. En 2001, cette dernière représentait ainsi, selon la Banque mondiale, 71% du budget de l'État. Après la difficile décennie 1990, l'aide saoudienne au développement atteint de nouveau des niveaux importants et accroît encore un peu plus la dépendance yéménite. En janvier 2006, le gouvernement saoudien, via le Conseil de coordination saoudo-yéménite (majlis al-tansîq al-sa'ûdî al-yamanî) accorde un prêt d'un montant de 393 millions de riyals saoudiens (soit environ 85 millions d'euros) pour financer des projets dans le domaine de la santé et des infrastructures routières. En novembre de la même année, lors d'une conférence avec les bailleurs de fonds internationaux, le Yémen obtient une promesse d'aide s'élevant à 4,7 Milliards de US$ dont la majorité est versée par les monarchies de la péninsule Arabique. Cette dépendance s'inscrit bel et bien dans le rapport de domination étudié plus haut et réduit les marges de manœuvre politiques du gouvernement yéménite face à l'Arabie Saoudite. L'amélioration des relations bilatérales reste toutefois bien précaire.

Ainsi, malgré la signature du traité de Djedda, les tensions frontalières sont toujours épisodiques. En effet, de nombreuses tribus saoudiennes ou yéménites (notamment dans la région du Jawf, les tribus Daham ou Banî Nawf, ou à l'est de Ṣa'da la tribu Wâ'ila avec à sa tête cheikh Muḥammad al-Shâja'î (mort en mars 2002 dans des conditions obscures lors d'un accident de voiture)) dénoncent le traité qui, selon elles, rogne sur leur territoire. En avril

[1] Sur les relations de la rente pétrolière et de la construction de l'État au Yémen, voir Claire BEAUGRAND, *Easy Riches and the Rise of the State: The Impact of the Oil Revenues on the State Capacity Building in Yemen*, MSc dissertation, London School of Economics, 2002, 38 p.

2001, des affrontements opposent dans la région de Najrân des tribus yéménites à des gardes frontières saoudiens. Au niveau interétatique, quelques difficultés apparaissent dans le cadre de la lutte anti-terroriste où chacun s'accuse mutuellement de négligence. La frontière émerge alors comme un enjeu central de la « *global war against terror* » à laquelle les gouvernements saoudiens et yéménites sont encouragés à participer.

La relation de rivalité se double par ailleurs d'enjeux symboliques. En effet, elle recouvre partiellement la mythique opposition entre Arabes du nord descendant de 'Adnân et ceux du sud, « fils » de Qaḥṭân. Les Yéménites (à l'exception de la catégorie des descendants du Prophète : *sâda* ou *ashrâf*) se réfèrent ainsi souvent à leur origine « qaḥṭânite », supposée incarner une origine arabe plus « pure » que celle « 'adnânite » de la majorité des Saoudiens, et particulièrement de la famille royale. De telles représentations, aussi symboliques qu'elles soient, sont fréquemment mobilisées par les acteurs dans le cadre implicite d'une rivalité nationaliste. Par exemple, de manière similaire à la pratique habituelle des descendants du Prophète qui présentent fièrement leur filiation, 'Abd Allâh al-Aḥmar, président du parti al-Iṣlâḥ, du Parlement et chef de la confédération tribale yéménite des Ḥâshid, revendique sa descendance et celle de sa tribu al-'Uṣaymât en affichant à la vue des visiteurs de sa demeure un grand arbre généalogique gravé dans le stuc remontant jusqu'à Qaḥṭân. L'histoire plusieurs fois millénaire de l'Arabie du Sud dite « Heureuse » se voit par ailleurs opposés aux stéréotypes d'une Arabie Saoudite bédouine, sans racines que seule la rente pétrolière serait parvenue à extraire de l'arriération culturelle.

Sur un autre plan, le Yémen comme l'Arabie Saoudite jouissent de places emblématiques dans la religion musulmane. C'est ainsi que l'entité géographique et politique du Yémen (dont les limites fluctuent au cours des siècles) est citée avec une connotation positive à de multiples reprises dans le Coran et la Tradition prophétique. Le fameux *ḥadîth* stipulant que « la foi est yéménite et la sagesse est yéménite » est souvent érigé en symbole de cette position privilégiée et alimente chez les Yéménites la fierté d'incarner une certaine authenticité. Il est alors opposé à un autre *ḥadîth* insistant sur les malédictions du Najd[1], censé

[1] *Ḥadîth* rapporté dans Bukhârî, volume 2, livre 17, n°147 : Le Prophète a dit, « O Dieu, accorde tes bénédictions sur notre Shâm et sur notre Yémen ». Les gens dirent « O messager de Dieu et sur notre Najd ! » Le Prophète a

ici représenter l'Arabie Saoudite. De même, la conversion mythique du peuple yéménite à l'islam, comme un seul homme, en un jour, spontanément et du vivant du Prophète est fêtée chaque année le premier vendredi du mois de rajab du calendrier musulman. Ces « vertus » religieuses du Yémen sont célébrées dans différentes publications islamistes, telle la série de conférences *Islâm sha'ab al-Yaman* [L'islam du peuple yéménite] de 'Abd al-Majîd al-Zindâni ou l'ouvrage *Al-Yaman fî al-Kitâb wa al-Sunna* [Le Yémen dans le Livre et la Tradition] de 'Abd al-Malik al-Shaybânî. Ce dernier dénombre par exemple 42 *ḥadîth* authentiques dans lesquels le Yémen et son peuple sont cités et 20 autres dans lesquels apparaît le nom de tribus yéménites. Cet auteur affirme par ailleurs : « Plus que tous les autres, les gens du Yémen en tant que groupe ont la disposition naturelle à accéder au Bien, à la Vérité, au bon chemin et à s'y conformer[1]. »

Du côté saoudien, la présence des deux sanctuaires (*al-ḥaramayn* : La Mecque et Médine) et l'organisation annuelle du pèlerinage (*ḥajj*) sont au fondement de la fierté d'incarner le berceau de l'islam et d'en être également le garant de l'orthodoxie. Le titre du monarque saoudien, « Serviteur des deux sanctuaires (*Khâdim al-ḥaramayn al-sharîfayn*) », apparu en 1986 au moment où la légitimité religieuse du pouvoir des Âl Sa'ûd est contestée de l'intérieur, rappelle la place symbolique spécifique dont bénéficie l'Arabie Saoudite[2]. L'organisation du *ḥajj* constitue pour cette dernière une vitrine dans laquelle elle expose sa capacité à allier sécurité, modernité et tradition, et fait montre de sa générosité[3]. Renaud Detalle affirme par exemple que jusqu'en 1990 et la guerre du Golfe, les frais liés au

---

dit : « Il s'y produira un tremblement de terre et des épreuves et tourments et de là apparaîtra la corne du diable. » Ce *ḥadîth* est l'objet d'une importante exégèse. Pour les Saoudiens et la majorité des salafis, le Najd auquel il est ici fait référence ne désigne pas la province centrale saoudienne mais l'Iraq dans lequel se développe la scission chiite. Certains salafis yéménites afin de dénigrer l'Arabie Saoudite entretiennent toutefois l'ambiguïté du sens de ce *ḥadîth*. À ce propos, voir Muqbil AL-WÂDI'Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [L'assassinat du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], op. cit., 42 p.

[1] 'Abd al-Malik AL-SHAYBÂNÎ, *Al-Yaman fî al-Kitâb wa al-Sunna* [Le Yémen dans le Livre et la Tradition], Sanaa : Maktabat Khâlid Ibn al-Walîd, 2003, p. 6.

[2] Ghassan SALAME, "Islam and Politics in Saudi Arabia", art. cité, p. 306.

[3] Plusieurs travaux anthropologiques se sont récemment intéressés au pèlerinage de la Mecque et à son organisation par le gouvernement saoudien. Voir notamment Abdellah HAMMOUDI, *Une saison à la Mecque : Récit de pèlerinage*, Paris : Seuil, 2005, 317 p. ; Robert BIANCHI, *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World*, Oxford : Oxford University Press, 2004, xvii – 358 p. ; James PISCATORI, "Managing God's Guests: The Pilgrimage, Saudi Arabia and the Politics of Legitimacy" in Paul DRESCH, James PISCATORI (dir.), *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, New York : IB Tauris, 2005, p. 222-245.

pèlerinage des Yéménites sont pris en charge par le gouvernement saoudien[1]. Encore aujourd'hui, avant de monter dans l'avion qui le reconduit vers son pays, chaque pèlerin reçoit de la main d'un représentant du ministère saoudien du Pèlerinage un présent (souvent un recueil de *ḥadîth* ou un enregistrement sonore complet du Coran) qu'il pourra, tel un trophée, exhiber dès son retour dans sa famille. Le pèlerinage est alors le principal moyen pour l'État saoudien de signifier son engagement en faveur de l'islam. Son omniprésence (sans oublier celle des États d'origine des pèlerins) dans l'organisation et le déroulement du *ḥajj* amène Robert Bianchi à se demander si le pèlerin n'est pas un « invité » de l'État avant d'être un « invité de Dieu [*guest of God*] ». Il affirme de ce fait :

> « The hallmark of the modern hajj is that it is an affair of state. Every detail is planned and regulated by governments and international organizations that are pursuing special interests at home and around the world[2]. »

Ainsi, sur le plan interne comme international, la religion apparaît comme une ressource de légitimation de l'État saoudien[3]. Contre l'Égypte nassérienne laïque dans les années 1960 et 1970, en particulier sur le terrain yéménite suite à la révolution du 26 septembre 1962, puis contre la République islamique d'Iran chiite à partir de 1979 dans l'ensemble du Moyen-Orient, le gouvernement saoudien tente de s'ériger en leader du monde islamique sunnite. C'est alors qu'il contribue à fonder et à financer différentes organisations internationales islamiques, en particulier la Ligue islamique mondiale créée en 1962 et l'Organisation de la conférence islamique instituée en 1970. Cette stratégie élaborée en particulier sous le règne du roi Fayṣal[4] entre 1964 et 1975 constitue encore aujourd'hui une caractéristique fondamentale de son positionnement par rapport aux autres pays musulmans et de sa politique étrangère[5]. Pour Saeed Badeeb, la République arabe du Yémen est alors sur le plan religieux un enjeu important pour la politique étrangère saoudienne :

---

[1] Renaud DETALLE, "The Yemeni-Saudi Conflict: Bilateral Transactions and Interactions" in Renaud DETALLE (dir.), *Tensions in Arabia: The Saudi-Yemeni Fault Line*, op. cit., p. 55.

[2] Robert BIANCHI, *Guests of God: Pilgrimage and Politics in the Islamic World*, op. cit., p. 70.

[3] Cary FRASER, "In Defence of Allah's Realm: Religion and Statecraft in Saudi Foreign Policy" in Susanne HOEBER RUDOLPH, James PISCATORI (dir.), *Transnational Religion and Fading States*, op. cit., p. 212-240.

[4] Madawi AL-RASHEED, *A History of Saudi Arabia*, op. cit., p. 132-134.

[5] Sur la politique étrangère saoudienne, voir par exemple Gerd NONNEMAN, "Determinants and Patterns of Saudi Foreign Policy : 'Omnibalancing' and 'Relative Autonomy' in Multiple Environments" in Paul AARTS, Gerd NONNEMAN (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*, op. cit., p. 315-351 et Frédéric CHARILLON, « La diplomatie saoudienne à l'épreuve de la turbulence », *Études*, n°2, 2004, p. 153-165.

> « North Yemen fits into Saudi Arabia's Islamic strategy because it embodies an Islamic state by virtue of its culture, traditions and population: As such, Saudi Arabia considers North Yemen to be an important component of its strategy and a country which should act as a good Islamic role model for the rest of the world. In this respect, Saudi Arabia has not been disappointed in North Yemen. Islamic law and Islamic judiciary systems are preserved by North Yemen, as is Islamic education[1]. »

Un espace « péninsulaire » intégré

La troisième et dernière caractéristique saillante des relations yéméno-saoudiennes contemporaines est liée à l'interpénétration de ces deux sociétés. Malgré l'exclusion persistante du Yémen du C.C.G. et un rapport de domination favorable à l'Arabie Saoudite (État et société), la péninsule Arabique apparaît comme une région fortement intégrée. L'émergence de ce qu'Olivier Da Lage nomme une « identité khalijienne [ie : de *khalîj* : Golfe][2] », forme de club de nantis, concurrente d'une appartenance péninsulaire plus large ne peut occulter le rôle que joue le Yémen dans le processus d'intégration ancien qui englobe l'ensemble de la région. Le cloisonnement académique et arbitraire entre les études centrées sur les pays du Golfe et celles concernant le Yémen ne rend ainsi pas justice à l'intensité des liens qui existent entre les différents pays de la péninsule Arabique. La focalisation de ces études scientifiques sur les côtes du Golfe arabo-persique s'expliquerait notamment par l'intérêt stratégique et économique que revêt cette région aux formidables réserves d'hydrocarbures. Riche en hommes et en histoire mais pauvre en matières premières, le Yémen ne serait en comparaison qu'une périphérie peu digne de considération. Sheila Carapico, dans une importante contribution, tente d'amener les chercheurs, mais également les décideurs, à prendre conscience des phénomènes d'interpénétration et du fait que la péninsule Arabique ne peut être uniquement appréhendée en tant qu'espace faiblement cohérent. Elle expose ainsi son projet :

> « My purpose is to invite scholars to recognize the Peninsula as a sub-region of the Arab world, comparable to North Africa (the Maghrib), the Nile Valley, and

---

[1] Saeed BADEEB, *The Saudi-Egyptian Conflict over North Yemen: 1962-1970*, op. cit., p. 103.

[2] Olivier DA LAGE, « L'émergence d'une identité « khalijienne » (1971-2004) » in Rémy LEVEAU, Frédéric CHARILLON (dir.), *Monarchies du Golfe : Les micro-Etats de la péninsule arabique*, Paris : La documentation française, 2005, p. 27-41.

> the Arab East (the Mashriq), a large area with a significant population and distinctive, shared, yet varied cultural and historical experiences. This means, among other things, bridging the gap between Gulf Studies and Yemeni Studies in the hopes of finding in the whole something missing from separate examination of its parts; and getting past the myth of Arabian isolationism especially by looking at deep and abiding connections to Asia and Africa[1]. »

C'est précisément cette intégration et cette histoire commune, fréquemment sous-estimées bien que profondes et significatives, qui constituent le cœur de notre travail et qui seront développées plus loin dans notre recherche. C'est autour d'elles que s'articulent les acteurs et interactions qui intéressent notre enquête et donnent à cet espace « péninsulaire » a priori disparate une certaine cohérence. Les problématiques partagées, la capacité des références théologiques à transcender les frontières, le caractère massif des flux migratoires, l'émergence d'élites translocales ou encore la dépendance budgétaire témoignent de l'interdépendance de cette sous-région et justifient la grille de lecture que nous adoptons. La faiblesse du processus institutionnel d'intégration régional (qui n'est toutefois pas inexistant, notamment via les institutions religieuses ou certaines commissions sectorielles du C.C.G.) n'empêche pas le développement d'intenses relations transnationales ou translocales « par le bas ». Celles-ci ne sont d'ailleurs pas spécifiquement modernes mais s'inscrivent au contraire fréquemment dans une histoire ancienne[2]. La dimension cosmopolite de cette région du monde n'est en effet nullement une conséquence du boom pétrolier des années 1950. Entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, l'absence de tracé frontalier définitif jusqu'en 2000, l'importante émigration yéménite ainsi que les ingérences saoudiennes dans les affaires politiques et tribales yéménites favorisent l'interpénétration et l'interdépendance des sociétés. Aujourd'hui, la longue frontière reste, malgré le Traité de Djedda, particulièrement poreuse. Dans le contexte de la lutte anti-terroriste, certains échanges et trafics ont acquis une visibilité médiatique et politique : les trafics d'armes légères, de drogues, de personnes, de carburants et l'entrée de travailleurs clandestins sont largement criminalisés et reliés à la violence terroriste. Aussi spectaculaires que soient ces interpénétrations, l'essentiel de l'intégration régionale et transnationale s'effectue de manière moins exceptionnelle, plus discrète et banale, à travers les migrations de travail et les échanges informels. Souvent négligés, parfois oubliés,

---

[1] Sheila CARAPICO, "Arabia Incognita: An Invitation to Arabian Peninsula Studies" in Madawi AL-RASHEED, Robert VITALIS (dir.), *Counter-Narratives. History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, op. cit., p. 11.

[2] Madawi AL-RASHEED (dir.), *Transnational connections and the Arabian Gulf*, Londres : Routledge, 2005, xii- 189 p.

ces échanges quotidiens sont pourtant centraux dans les relations transnationales qui nous intéressent.

Ces trois caractéristiques des relations bilatérales saoudo-yéménites contemporaines (domination, rivalité nationaliste et interpénétration) structurent et affectent considérablement la nature et la forme des flux transnationaux religieux qui nous intéressent ici. C'est dans cet environnement spécifique que le courant salafi émerge concrètement en tant qu'acteur translocal. Ce contexte particulier favorise par ailleurs la construction de récits qui associent directement le développement du mouvement politico-religieux emmené par Muqbil al-Wâdi'î à un simple processus de « saoudisation ». Le différentiel de puissance entre le Yémen et l'Arabie Saoudite légitime une interprétation quelque peu tronquée car centrée sur la seule notion d'intérêt.

B - Le salafisme comme acteur transnational

Dans le contexte défini par la domination saoudienne, la rivalité nationaliste et l'interpénétration des sociétés, le salafisme incarne au Yémen un enjeu réel des relations internationales. En effet, sa stigmatisation croissante et le fait qu'il émerge en tant que nouvelle figure de l'inimitié sur la scène internationale en font un acteur dont la visibilité est croissante. La lutte contre le développement des différents courants islamistes souvent associés à la violence terroriste occupe l'agenda international. Au Moyen-Orient, la croissance économique, la construction de l'État, les politiques publiques ou encore les réformes de l'enseignement ont toutes dorénavant pour objectif explicite de lutter contre le « fanatisme ». Pour une large part, c'est donc autour de cette large problématique anti-terroriste que se structure les relations contemporaines entre États et entre acteurs non-étatiques.

Dans ce cadre, le courant salafi est à la fois acteur et objet des interactions sur la scène internationale. Nombre de ses pratiques sociales spécifiques l'inscrivent dans l'espace transnational et le placent dans une logique de dépassement des frontières physiques et identitaires fixées et construites par l'État national. Le mouvement salafi, de part sa doctrine, son histoire, ses racines et les pratiques de ses partisans semble être en affinité avec les

interactions transnationales. Il est en effet marqué par une relation de dédain formulée à l'encontre du pouvoir politique et donc à l'égard de l'État, dont les salafis soulignent volontiers la faiblesse et l'incapacité. Apparaît alors une prédisposition à s'inscrire dans des interactions déterritorialisées qui ne prennent pas l'État-nation pour cadre de référence mais visent au contraire à le transcender, si ce n'est à le contourner. L'espace dans lequel le salafis s'inscrivent ne saurait toutefois être complètement clos et déconnecté des relations bilatérales qu'entretiennent les acteurs étatiques : elles constituent en effet un contexte et une variable avec lesquels il leur faut en permanence composer.

Ainsi, le rapport ambivalent des acteurs salafis avec l'État et leur propre société favorise leur insertion dans des dynamiques transnationales multiples. Les passerelles entre le champ politico-religieux salafi yéménite et la société saoudienne sont multiples et méritent ici d'être analysées. Au-delà de la simple interdépendance économique, le salafisme est en effet marqué par des pratiques politiques, culturelles et identitaires qui se déploient, de manière plus ou moins formelle, en dehors de l'espace des relations interétatiques. La vocation universaliste que porte la doctrine salafie s'incarne dans une volonté de dépasser l'État en tant qu'expression de nations et de territoires forcément limités et étriqués. Par conséquent, sans être par essence transnationale, la pratique salafie se caractérise par une affinité avec cette forme de relations sociales et avec certaines stratégies de contournement des frontières internationales. Par exemple, la focalisation sur les questions de culte et de pratique religieuse au sens strict (*'ibâda*) favorise en elle-même une décontextualisation des références théologiques. Qu'une question soit posée à Argenteuil, Dammâj, Birmingham, Riyad ou Djakarta ne fait aucune différence, la réponse apportée sera théoriquement la même partout. Dans ce cadre de pensée, les avis et conseils des oulémas, diffusés dans des recueils de *fatwa* ou des commentaires de *ḥadîth*, des cassettes audio ou sur internet, doivent par principe s'appliquer à tous les croyants, quelle que soit leur école juridique d'appartenance ou leur nationalité. La propagation de la doctrine salafie au delà des frontières nous amène à interroger le rapport qu'entretient cette appartenance politico-religieuse avec le transnational. Ce dernier apparaît, en effet, comme l'espace privilégié d'interactions permettant l'importation ou l'exportation de nouvelles pratiques sociales. Ainsi, pour Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, la « dépolitisation des allégeances » qu'induisent certains courants religieux devient une ressource « constitutive de potentialités de mobilisations politiques

nouvelles, hors de l'État et dans un contexte de solidarité transnationale[1]. » Par conséquent, plus que d'autres acteurs, les mouvements religieux ont une capacité particulière à s'intégrer dans l'espace transnational et à mettre en place des stratégies de déterritorialisation. Le caractère universel de l'islam (opposé aux religions dites « ethniques ») renforce sans doute cette dimension particulière et favorise ce qui peut être appelé une « transnationalisation du religieux ». Celle-ci est définie par Jean-Pierre Bastian comme :

> « Un processus de diffusion multilatérale qui traverse des frontières sans qu'il n'émane d'un point de départ spécifique, ni qu'il ne soit commandé par des intérêts étatiques. Elle trouverait son principe dans des stratégies de mise en réseau. Le réseau en tant qu'ensemble de nœuds interconnectés faciliterait la circulation discursive et la construction translocale d'identités religieuses[2]. »

De fait, le concept de réseau, érigé en nouveau paradigme de la compréhension des sociétés modernes[3], rend compte de certains aspects des relations transnationales ici étudiées : les instituts d'enseignement, les librairies et les mosquées salafis sont effectivement connectés entre eux au niveau tant interne qu'externe. Elles sont reliées par des liens informels souvent marqués par une certaine horizontalité et qui apparaissent comme largement décentralisés[4]. Comme le démontrent les différentes scissions internes au courant salafi, elles se structurent autour de liens faibles qui sont constamment réévalués et donnent lieu, malgré leur horizontalité apparente, à des jeux de pouvoir. Toutefois, la pertinence de cette appellation mérite sans doute d'être relativisée, notamment lorsque l'on s'intéresse de manière privilégiée aux militants ou aux sympathisants anonymes. Si la notion de transnational est fréquemment associée à celle de réseau ou de mouvement social[5], il semble que la diversité des pratiques en

---

[1] Bertrand BADIE, Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, op. cit., p. 66.

[2] Jean-Pierre BASTIAN, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse » in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, op. cit., p. 99.

[3] Voir en particulier les travaux de Manuel CASTELLS, *La société en réseaux : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 1998, 616 p.

[4] Ariel COLONOMOS, « La sociologie des réseaux transnationaux » in Ariel COLONOMOS (dir.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, op. cit., p. 21-69.

[5] Voir par exemple, Donatella DELLA PORTA, Massimiliano ANDRETTA, Lorenzo MOSCA (dir.), *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*, Londres : University of Minnesota Press, 2006, xvi-302 p. et Jackie SMITH, Ron PAGNUCCO, Charles CHATFIELD (dir.), *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity Beyond the State*, Syracuse : Syracuse University Press, 1997, xxiii-312 p. Ces derniers écrivent (p. 59) : « Social movements may be said to be transnational when they involve conscious efforts to build transnational cooperation around shared goals that include social change. Through

jeu et la fluidité des acteurs rendent l'utilisation de ces concepts quelque peu problématique pour notre cas d'étude. En effet, la mise en lumière de réseaux structurés entre les différentes figures ou les leaders salafis, entre les instituts et certaines organisations humanitaires ou de prosélytes est plus aisée qu'entre militants ou sympathisants noyés dans l'anonymat. De plus, le caractère central du rejet de la *ḥizbiyya* (c'est-à-dire finalement de toute organisation formelle), ainsi que la souplesse et le dynamisme des pratiques, sont aux fondements de relations spontanées et souples qui, bien souvent, échappent à toute forme de réseau et limitent l'appréhension du courant salafi en tant que mouvement social. Ce point constitue sans doute une spécificité de notre enquête : nous nous intéressons moins aux institutions mises en réseau qu'aux interactions microsociales souvent fortuites. Par ailleurs, l'identification d'un répertoire d'action collective n'est pas aisée[1]. L'évaluation de la capacité de mobilisation des salafis autour d'objectifs formulés objectivement et d'une volonté de changement social se révèle également difficile. Le message politique que porte la doctrine salafie se caractérise par une grande plasticité et les salafis ne semblent pas nécessairement enclins à l'appliquer directement par eux-mêmes, préférant sous-traiter à d'autres acteurs la mise en œuvre concrète de leur projet.

Les formes de la « transnationalisation » du salafisme au Yémen

Le caractère transnational du salafisme au Yémen s'affirme de multiples manières. Par vocation autant que par volonté, ce mouvement politico-religieux est en effet pleinement acteur et objet de la scène internationale, de ses dynamiques et de ses structures. L'origine des sources et références religieuses mobilisées par ce groupe constitue notamment un fort indicateur d'insertion dans l'espace transnational. Dans les différentes librairies salafies de Sanaa, Ma'bar, Aden, Tarîm ou Ta'iz, les milliers de cassettes de conférences ou de prêches proviennent du Yémen, d'Arabie Saoudite mais aussi d'Égypte, de Syrie ou encore des

---

regular communication, organizations and activists are able to share technical and strategic information, coordinate in parallel activities, or even to mount truly transnational collective action. ».

[1] Sur la question des répertoires d'action collective, voir Sidney TARROW, Charles TILLY, *Contentious Politics*, Boulder : Paradigm, 2007, xiii-245 p. Plus spécifiquement, sur l'application de la théorie des mouvements sociaux aux groupes islamistes, consulter Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington : Indiana University Press, 2004, xii-316 p.

Émirats Arabes Unis. À cet égard, chaque pays semble en quelque sorte spécialisé dans une thématique, voire même assimilé à un courant spécifique. La forte implantation du courant *surûrî* à Koweït et l'interaction avec les Frères musulmans en Égypte favorisent par exemple une corrélation entre cassettes de cheikhs de ces pays et prêches à connotation politique. À l'inverse, les conférences sur les thèmes de *'ibâda* ou encore les récitations de sourates du Coran proviennent fréquemment d'Arabie Saoudite. Ainsi, il est remarquable qu'il n'existe aucun religieux yéménite qui excelle dans la récitation du Coran (*tajwîd*) et dont les enregistrements soient de ce fait diffusés.

Les cassettes de prêches, copiées de manière tout à fait artisanale à la demande du client et sans que ne soient jamais acquittés les moindres droits d'auteur, sont fréquemment mal enregistrées ; leur son est peu clair et parasité, et a même parfois été capté via le téléphone. Malgré leur piètre qualité, ces cassettes n'en jouent pas moins un rôle fondamental dans la diffusion de la doctrine salafie à travers l'ensemble du territoire yéménite. Le haut niveau d'analphabétisme (qui atteint selon la Banque mondiale en 2002, 51% de la population et 72% des femmes), le faible coût de vente d'une cassette (entre 0,3 et 0,6 euro) ainsi que la facilité et relative robustesse de la copie en font un instrument de propagande abordable, efficace et facile d'utilisation. Au même titre que les enregistrements de poésie régionale chantée étudiée par Flagg Miller[1], les cassettes de prêches ne bénéficient que rarement d'un réseau de diffusion pré-établi. Quelques « maisons de disque », saoudiennes ou égyptiennes, existent et proposent des enregistrements de meilleure qualité, emballés sous aluminium et agrémentés d'un dessin représentant souvent un paysage bucolique, un Coran, un parchemin ou un stylo symboles du savoir. Toutefois, le schéma dominant de diffusion des cassettes est davantage décentralisé. Les relations interpersonnelles entre les libraires, l'achat d'une cassette par un étudiant ou l'*imâm* d'une mosquée lors d'un passage dans une grande ville ou au cours d'un voyage à l'étranger sont les sources principales de circulation de ce médium, indicateur important de la « transnationalisation » du champ islamiste yéménite. La chaîne de magasins *Tasjilât al-îmân*, proche du courant de 'Abd al-Majîd al-Zindânî et de l'université al-Îmân qu'il a fondé est sans doute la plus importante du Yémen avec des antennes dans les principales villes du pays. Son catalogue de cassettes n'est toutefois pas fixe d'une boutique à l'autre et, preuve du caractère lâche et atomisé du contrôle idéologique pratiqué, propose

[1] Flagg MILLER, *Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry*, Doctoral dissertation, University of Michigan, 2001, 423 p.

même certaines conférences de Muqbil al-Wâdi‘î, pourtant connu pour ses critiques envers al-Zindânî et les Frères musulmans[1].

La circulation des livres est sans doute plus structurée et mieux organisée que celle des enregistrements audio. Il existe en effet plusieurs maisons d'édition yéménites salafies, les plus importantes étant Dâr al-âthâr et Maktabat al-athariyya, qui sont chargées de publier les textes de Muqbil et de diffuser de nombreux ouvrages, parfois écrits par des oulémas proches du gouvernement saoudien (notamment Ṣâliḥ Bin Fawzân al-Fawzân ou ‘Abd Allâh Bin ‘Abd al-Raḥmân Bin Jibrîn) et publiés par Dâr al-imâm Aḥmad, basée au Caire, ou par d'autres maisons d'édition installées à Riyad. Une librairie, Al-imâm al-Albânî à Sanaa, se spécialise quant à elle dans la vente d'ouvrages salafis imprimés en Égypte. Bien que les photocopies soient théoriquement proscrites par la doctrine salafie (elles sont assimilées à une forme de vol), les ouvrages étrangers, pamphlets et tracts sont fréquemment copiés puis reliés dans les petites librairies. Publiées par des organisations islamiques saoudiennes (notamment Dâr al-waṭan qui diffuse différents oulémas de l'*establishment* religieux) ou des Émirats Arabes Unis (comme Maktabat al-furqân basée dans l'émirat de ‘Ajmân), des plaquettes, largement diffusées et vendues à des prix modiques, constituent autant de *vade-mecum* sur des thèmes spécifiques (les manifestations, le *takfîr*, les psalmodies religieuses etc.). De plus, différentes revues locales (telle *al-Fiqh fî al-dîn* publiée par des partisans d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî ou *Nida' al-salafiyya* publiée par l'association des étudiantes de la mosquée al-Sharqayn à Sanaa) ou transnationales (*al-Salafiyya* de Riyad ou *al-Bayân* de Londres – la seconde étant plus proche du courant *surûrî* que la première) participent à la diffusion de la pensée salafie et à son intégration dans un espace ou un champ salafi transnational qui possède des références et pratiques communes.

À cet égard, et malgré son interdiction par le salafisme orthodoxe, la télévision joue sans doute un rôle de plus en plus important. La nouvelle génération, autour d'al-Ḥikma et d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî se montre en effet moins réticente face à l'usage de ce média

[1] Muqbil al-Wâdi‘î critique ‘Abd al-Majîd al-Zindânî à plusieurs reprises : il s'en prend notamment à la faible qualité des enseignements dispensés à l'université al-Îmân dirigée par ce dernier et à son appel à fonder une assemblée politique et religieuse rassemblant les femmes du parti al-Iṣlâḥ. Il récuse également son initiative appelant les Yéménites à investir financièrement dans une entreprise de pêche qu'il dirige. Ce projet, lancé au début des années 1990 avec d'autres hommes politiques et commerçants de la région du Hadramaout tourne au fiasco si bien que de nombreux « petits porteurs » perdent d'importantes sommes d'argent. Voir notamment Muqbil al-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Tanâquḍât al-Zindânî* [Les contradictions d'al-Zindânî].

pourtant décrié par Muqbil al-Wâdi‘î, y compris pour regarder les informations ou le sport. Dans ce contexte, des chaînes à capitaux privés saoudiens ou koweïtiens (*Iqra* et *al-Majd* en particulier) diffusent quotidiennement sur le satellite différents prêches ou *talk-shows* de grandes figures religieuses plus ou moins proches du pouvoir saoudien, notamment les anciens opposants Salmân al-‘Awda ou ‘Â’iḍ al-Qarnî.

Plusieurs recherches ont abordé le phénomène salafi à travers l’espace virtuel d’internet, tentant ainsi d’en décortiquer les débats et le rôle dans la mobilisation[1]. Celui-ci ne saurait toutefois être surestimé, en particulier dans une société comme le Yémen où la population a encore rarement accès à internet. Certains sites étrangers (dont le plus populaire est sahab.net aux forums de discussion particulièrement actifs) ont joué un grand rôle dans la dénonciation des « erreurs » d’Abû al-Ḥasan et relaient effectivement largement les débats internes au mouvement salafi transnational. L’actualité nationale et internationale donne ainsi lieu à la mise en ligne sur ces sites de textes, qui sont ensuite imprimés et diffusés par les libraires pour un prix modique (généralement le coût de la photocopie). Ces courts pamphlets, rédigés dans un style incisif, souvent diffamatoire, ont fréquemment pour fonction de stigmatiser les autres groupes religieux, salafis ou non, et d’entretenir alors l’appartenance à l’orthodoxie et le culte des « petites différences », donnant alors aux salafis un rôle d’entrepreneurs identitaires. En avril 2005, par exemple, dans un tract anonyme intitulé *Unẓar mâdhâ qâl al-Qaraḍâwî al-khabîth ‘an al-bâbâ al-hâlak* [Regarde ce qu’a dit al-Qaraḍâwî le scélérat à propos du Pape damné], Yusuf al-Qaraḍâwî, grande figure proche des Frères musulmans égyptiens, installé au Qatar, se voit accusé d’avoir eu des paroles positives à l’égard du pape Jean-Paul II récemment décédé. Par ailleurs, les principales figures du champ salafi yéménite[2] ont leur propre site internet qui permet l’accès direct à certaines de leurs différentes publications et conférences prononcées récemment. En dépit de cet investissement dans l’espace virtuel, son rôle, dans le contexte yéménite, reste limité. Le grand centre de Muḥammad al-Imâm à Ma‘bar, par exemple, n’offre pas de poste informatique à ses étudiants

[1] Voir par exemple, Philip HALLDEN, “Salafi in Virtual and Physical reality”, *ISIM Newsletter*, n°13, 2003, p. 38 et Gary BUNT, “Defining Islamic Interconnectivity” in Miriam COOKE, Bruce LAWRENCE (dir.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, op. cit., p. 235-251.

[2] Voir notamment les sites internet de Yaḥyâ al-Ḥajûrî : www.sh-yahia.net ; de Muqbil al-Wâdi‘î : www.muqbel.net ; www.olamayemen.com ou encore ceux de l’association al-Ḥikma : www.al-hikma-ye.org et d’al-Iḥsân : www.al-ehsan.org (accédés le 12 décembre 2006).

et la ville, en 2006, n'en comprend aucun en accès public. Le faible niveau d'équipement se double par ailleurs d'une certaine réticence à l'égard de ce nouveau média. Il est par exemple significatif que le site sahab.net ait à consacrer une section aux problèmes posés par l'ordinateur, et internet et doive ainsi justifier sur le plan théologique leur usage. Par conséquent, l'activité internet sert sans doute davantage à la diffusion externe des salafis yéménites qu'à leur prédication interne à destination du public local.

L'inscription du salafisme dans l'espace transnational implique une capacité à dépasser les frontières, à émettre et à recevoir par delà et en dehors de l'espace fixé par l'État. Le rayonnement du salafisme yéménite passe ainsi par la présence de nombreux étudiants étrangers dans les centres d'enseignement. En l'absence de données chiffrées, il est bien difficile d'établir le niveau exact de la présence étrangère dans les instituts, mais celui-ci n'est pas négligeable. La présence d'étudiants originaires de la Corne de l'Afrique, d'Indonésie, de Malaisie, d'Afrique de l'Ouest et d'Europe occidentale fait alors du Yémen un véritable centre international du salafisme. Certains de ces étudiants sont envoyés très tôt dans les centres. Tel est par exemple le cas d'un jeune étudiant Somalien de la mosquée al-Khayr qui est âgé d'une quinzaine d'année et affirme être arrivé quatre ans auparavant[1]. À plusieurs reprises, Muqbil prend la défense de ces étudiants étrangers et rappelle l'importance de leur rôle dans la diffusion de sa doctrine. Faisant référence à sa propre expérience traumatisante en Arabie Saoudite, il déclare même préférer qu'on détruise sa maison avec des bulldozers plutôt que d'exclure un seul étranger ou de le voir aller en prison. « Les étudiants étrangers sont un honneur pour le Yémen[2] » dit-il alors. En 2000, la mort par balle d'un étudiant britannique (nommé Hosea Walker) à Dammâj est annoncée comme un accident par les responsables de l'institut salafi mais relance dans les médias la controverse sur l'entraînement militaire qui y serait prodigué[3].

La question du rayonnement transnational du salafisme et des réseaux permettant aux étrangers de venir au Yémen est largement taboue et l'objet de bien des fantasmes, tant du

---

[1] Entretien, Sanaa, juillet 2005.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faihdharuhâ !* [Ceci est la surûriyya alors faites-y attention !].

[3] Voir notamment en annexe la longue interview de Muqbil al-Wâdi'î pour le magazine anglophone : *Yemen Times*, 24 juillet 2000.

point de vue du gouvernement yéménite que des salafis eux-mêmes. L'influence des anciens étudiants de Dâr al-ḥadîth en Somalie ou en Indonésie par exemple reste inconnue et sans doute sous-estimée[1]. Il est toutefois très probable que ceux-ci, dont le nombre selon toute vraisemblance se compte en centaines, jouent un rôle dans les conflits, parfois à forte dimension religieuse, que connaissent ces pays.

Malgré tout, certains indices et éléments nous permettent d'évaluer l'inscription du mouvement salafi yéménite dans l'espace transnational. Grâce à internet, les débats internes, notamment la « *fitna* » d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, reçoivent certains échos à l'étranger[2]. Via Rabî' al-Madkhalî, la rhétorique de condamnation d'Abû al-Ḥasan est ainsi relayée dans les forums, notamment français, qui mettent alors en garde contre ses « innovations » dangereuses. Les sites salafis installés en Europe ou en Amérique du Nord fournissent par ailleurs les numéros de téléphone pour contacter différentes figures salafis, souvent saoudiennes, et parfois yéménites[3]. Au cours de notre entretien avec Muḥammad al-Imâm en novembre 2004, celui-ci recevait en ligne directe un appel de France au sujet de l'attitude à adopter face à un accident de la circulation pendant laquelle un jeune enfant avait été tué. Autre signe de l'intégration du salafisme yéménite dans l'espace transnational, de nombreux enregistrements audio de Muqbil et d'autres figures salafies, vendues dans les librairies yéménites, font référence à des pays étrangers. Retenons par exemple, *Jawâhir al-sunniya fî al-as'ila al-faransiyya* [Les bijoux sunnites dans les questions françaises], *As'ilat ba'ḍ al-mughtaribîn fî Amrikâ* [Questions de quelques expatriés en Amérique], *As'ilat shabâb Indûnîsyâ* [Questions de la jeunesse d'Indonésie] ou encore *As'ilat al-salafiyîn al-brîṭâniyîn* [Questions des salafis britanniques]. Ce rayonnement par delà les frontières constitue, en

[1] Malgré l'intensité et l'ancienneté des relations qu'entretiennent le Yémen, en particulier le Hadramaout, avec l'Indonésie, il est par exemple surprenant de constater qu'une monographie récente sur l'islamisme indonésien n'aborde aucunement la question de l'influence des mouvements politico-religieux yéménites, salafis comme soufis, en Asie du sud-Est : voir Andrée FEILLARD, Rémy MADINIER, *La fin de l'innocence : l'islam indonésien face à la tentation radicale (1967 à nos jours)*, Paris : IFRA / Karthala, 2005, 537 p. En effet, outre de part leur origine, nombre de figures islamistes indonésiennes tels Ja'far 'Umar Thalib à la tête du mouvement Laskar Jihad établissent des liens avec Muqbil al-Wâdi'î au début des années 1990 et séjournent même à Dammâj : Muḥammad SIROZI, "The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia : Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad (Jihad Fighters) and His Educational Background", *The Muslim World*, vol. 95, n°1, 2005, p. 97.

[2] Voir par exemple sur le site « Salafis du sud », installé près de Montpellier en France, la page intitulée « La tendance madkhaliste : est-ce que ça existe ? » http://salafis-du-sud.over-blog.com/article-3157064.html (accédé le 3 juillet 2006).

[3] Voir par exemple la liste « Numéros de téléphone des savants de l'islam » http://alhaaq.over-blog.net/categorie-175818.html (accédé le 3 juillet 2006).

retour, une importante source de légitimation du salafisme sur le plan interne, dans la mesure où il offre à l'élite salafie le prestige d'une reconnaissance à l'étranger.

La mobilité internationale des cheikhs et autres entrepreneurs du champ salafi marque de manière tangible leur inscription dans l'espace transnational. Cette capacité des religieux à se jouer des frontières n'est pas un phénomène nouveau qui résulterait de l'apparition de nouvelles technologies ou des pétrodollars. De fait, comme le rappelle Brinkley Messick :

> « Then [i.e.: au 12ème siècle], as now, Yemeni scholars were travellers, circulating in search of teachers and knowledge not only throughout their native highlands but also northward to Mecca and beyond to Cairo, Damascus, and Baghdad[1]. »

Le parcours universitaire de Muqbil al-Wâdi'î est l'illustration même de cette tradition : de la Mecque, à Riyad en passant par Najrân et probablement le Caire, ce dernier a passé plusieurs décennies de sa vie à l'étranger et rappelle à plusieurs reprises l'importance de son séjour saoudien. De même, l'arrivée au Yémen depuis l'Égypte d'Abû al-Ḥasan al-Miṣrî puis al-Ma'ribî dans les années 1980, fuyant la répression dans son pays illustre cette mobilité à travers le monde musulman. En dehors du champ salafi, la répression au Yémen du Sud socialiste a de son côté favorisé la fuite de nombreuses figures religieuses qui ont souvent trouvé refuge au Yémen du Nord, puis en Arabie Saoudite. Tel est par exemple le cas du salafi proche d'al-Ḥikma Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim et des soufis al-Ḥabîb 'Alî Jiffrî ou Abû Bakr al-Mashhûr qui raconte dans un ouvrage publié en 2002 le récit de sa fuite d'Aden à Djedda[2].

Toutefois, outre l'expérience saoudienne de Muqbil et en dépit du rayonnement religieux dont jouit le Yémen, force est de constater que les élites salafies yéménites sont quelques peu isolées et, en tout état de cause, ne sont pas particulièrement mobiles. Face à des figures réellement transnationales telles Muḥammad al-Albânî, Muḥammad Surûr, 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Khâliq ou même les soufis yéménites al-Ḥabîb 'Alî al-Jiffrî[3] et al-Ḥabîb

---

[1] Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State*, op. cit., p. 15-16.

[2] Abû Bakr al-'Adanî AL-MASHHÛR, *Al-khurûj min al-dâ'ira al-ḥamrâ* [La sortie du cercle rouge] Aden : Ribât al-tarbiyya al-islâmiyya, 2002, 159 p.

[3] Âgé d'une quarantaine d'années, al-Ḥabîb 'Alî al-Jiffrî est le fils de 'Abd al-Raḥmân al-Jiffrî, fondateur de la Rabiṭa abna al-Yaman (Ligue des fils du Yémen), figure sécessionniste de 1994 et réfugié en Arabie Saoudite depuis (condamné à mort en 1997, il bénéficie d'une amnistie en mai 2004 et revient en visite dans son pays pour la première fois en septembre 2006). Originaire d'une famille de descendants du Prophète, al-Ḥabîb 'Alî al-Jiffrî est aujourd'hui une figure internationalement connue du soufisme (confrérie 'Alawiyya) et bénéficie d'un

‘Umar Bin Ḥafîẓ[1], les entrepreneurs salafis yéménites (hormis Muqbil al-Wâdi‘î lui-même) font pâle figure. La nouvelle génération des oulémas salafis du courant muqbilien ne mentionne ainsi jamais explicitement des études à l’étranger. De même, ses déplacements hors du pays semblent bien rares jusqu’à aujourd’hui[2]. Par exemple, quand en 1999, Abû al-Ḥasan al-Ma’ribî et Muḥammad al-Wiṣâbî (qui dirige un centre salafi à Hodeïda) sont invités à se rendre aux États-Unis pour y donner des conférences, les autorités américaines refusent de leur donner un visa d’entrée. Les relations tendues qu’entretient Muqbil avec le gouvernement saoudien, et vraisemblablement avec le gouvernement égyptien jusqu’à sa mort en 2001, ne facilitent alors guère la mobilité de ses étudiants et partisans.

Le Yémen apparaît à cet égard comme une base de repli, un refuge, préservé des influences extérieures et de la répression étatique et qui se perçoit largement comme autonome. Pour les partisans du courant salafi, cette position spécifique se voit alors appuyée et légitimée par le ḥadîth affirmant : « Si le désordre survient, il vous reste le Yémen » (*Idhâ hâjat al-fitan fa ‘alaykum bi-al-Yaman*)[3]. Cette image particulière constitue un atout non négligeable pour le rayonnement international du courant muqbilien et elle attire nombre d’étrangers qui louent l’authenticité de ce pays. Dans cette situation, les salafis yéménites expriment quelques réticences à l’égard de l’étranger. Ainsi, interrogé à la fin des années 1990 sur l’opportunité pour les étudiants d’aller poursuivre, après Dâr al-ḥadîth, leurs études à

---

important réseau transnational développé entre le Hadramaout, l’Arabie Saoudite, les Émirats Arabes Unis, la Syrie, le Soudan, l’Indonésie et la Grande-Bretagne. Il co-dirige à Tarîm le centre Dâr al-muṣṭafâ créé en 1996 qui accueille de nombreux étudiants étrangers. Il anime également une émission hebdomadaire (*al-Mizân* : La balance) sur la chaîne islamique à capitaux saoudiens *Iqrâ*. Voir son site internet : http://www.alhabibali.org/ (accédé le 12 décembre 2006).

[1] Al-Ḥabîb ‘Umar Bin Ḥafîẓ, est né en 1963. Comme al-Ḥabîb ‘Alî al-Jiffrî, avec lequel il fonde et co-dirige le centre Dâr al-muṣṭafâ, il est lui aussi issu d’une grande famille de descendants du Prophète. Né près de Tarîm dans l’ex-Yémen du Sud, son père est assassiné en 1972, sans doute par le pouvoir socialiste. Il trouve alors un temps refuge à al-Bayḍâ au Yémen du Nord où il étudie dans un centre soufi dirigé par Muḥammad al-Hidâr (pour une biographie de cette importante figure religieuse, voir *al-Ayyâm*, 2 juin 2005) puis en Arabie Saoudite, avant de revenir s’installer au Yémen après l’unité. Voir son site internet : http://www.alhabibomar.com/ (accédé le 12 décembre 2006).

[2] Yaḥyâ al-Ḥajûrî publie en 2005 un petit fascicule intitulé *Mushâhadâtî fî Briṭânyâ* [Mon témoignage sur la Grande-Bretagne] dans lequel il relate les moindres détails d’un voyage qu’il a fait en Angleterre en 1998. Le titre de cette publication fait directement écho au testament saoudien de Muqbil (*Mushâhadâtî fî al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Sa‘udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d’Arabie Saoudite]) et sa couverture censée représenter une vue de Londres est en fait illustrée d’un dessin représentant l’Arc de Triomphe parisien.

[3] Cité par Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Al-Zindânî wa majlis al-shaykhât bi al-Yaman* [al-Zindânî et l’assemblée des femmes du Yémen].

l'Université islamique de Médine (dans laquelle Rabî' al-Madkhalî dirige la faculté de ḥadîth jusqu'au début des années 2000 et où lui-même a séjourné), Muqbil répond :

> « Ce que je peux conseiller est de rester au Yémen où il y a des enseignants expérimentés […]. Mais ceux qui prétendent que j'ai interdit d'aller étudier à l'Université islamique sont des menteurs, je ne l'interdis pas. […] Je peux fournir des recommandations écrites à une personne qui souhaite s'occuper d'une mosquée, mais je ne le fais pas pour celui qui veut se rendre à l'Université islamique[1]. »

Le *jihâd* afghan, souvent érigé en symbole de la transnationalisation du courant islamiste, n'a pas donné lieu à une importante mobilisation de la part des salafis yéménites, contrairement aux Frères musulmans. Comme le rappelle Stéphane Lacroix dans ses recherches sur le champ islamiste en Arabie Saoudite, les salafis proches de Rabî' al-Madkhalî et du courant de la *jâmiyya* duquel Muqbil est issu évoluent au cours des années 1980 dans des cercles de socialisation et des réseaux de mobilisation sensiblement différents de ceux des jihâdistes partis combattre à l'étranger[2]. La configuration est alors semblable dans le sud de la péninsule Arabique où, pour les partisans de la tendance muqbilienne, la participation à l'action armée constitue une forme d'investissement dans la sphère politique, ce qui la rend quelque peu suspecte. Plus spécifiquement, la présence du régime socialiste au Sud a par ailleurs largement détourné les salafis yéménites du combat contre l'ennemi soviétique lointain. Dans son ouvrage *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû'iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie], publié au milieu des années 1980, Muqbil reconnaît certes que « le *jihâd* islamique en Afghanistan n'est pas seulement le *jihâd* des Afghans mais celui de l'ensemble des musulmans[3] », mais en même temps préfère concentrer ses attaques contre le pouvoir socialiste dans le contexte yéménite. Il évoque ainsi le problème, prioritaire à ses yeux, de l'unification des deux Yémen.

Depuis la réconciliation de Muqbil avec le pouvoir saoudien, le salafisme yéménite apparaît sans doute moins isolé sur le plan international que par le passé. Il est engagé dans un processus de normalisation protéiforme qui a été accéléré par les débats consécutifs aux

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sur sa biographie].

[2] Stéphane LACROIX, thèse de doctorat en cours à l'Institut d'Études Politiques de Paris sous la direction de Gilles KEPEL sur le champ islamiste saoudien.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû'iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie], op. cit., p. 71-72.

attentats du 11 septembre 2001. Par ailleurs, comme nous le verrons au cours de notre chapitre 8, le décès du père-fondateur yéménite en juillet 2001 ainsi que la lutte d'influence entre les héritiers qui a suivi, ont replacé les oulémas saoudiens, et notamment Rabî' al-Madkhalî et Ṣâliḥ al-Fawzân au centre du champ politico-religieux salafi yéménite.

Les formes de la « saoudisation »

Ces éléments de transnationalisation nous amènent ici à relever l'importance que joue l'Arabie Saoudite dans le champ salafi yéménite. Le rôle central que joue ce pays s'incarne dans différentes pratiques sociales ainsi que dans la prééminence des sources et des financements, publics et privés, qui en sont originaires. Le parcours personnel de Muqbil al-Wâdi'î, principal « importateur », symbolise également le caractère structurant du « grand frère » saoudien. Dès lors, davantage qu'une transnationalisation, le salafisme est fréquemment perçu comme une simple « saoudisation » de l'islam yéménite.

Sur le plan visuel d'abord, la tenue vestimentaire dominante des salafis semble largement inspirée par l'habit traditionnel venu du Najd (*thawb* blanc et *shmagh* à carreaux rouge posé sur la tête), répandu sur le territoire saoudien avec l'expansion de la monarchie des Âl Sa'ûd au début du 20ème siècle[1]. Pour les femmes, la diffusion au cours des années 1980 au Yémen du Nord puis, après l'unification, au Sud de la *'abaya* ou du *baluṭu* (longue tunique noire) et du *niqâb* (voile noir recouvrant le visage) au dépend de la *sitâra* plus colorée et traditionnelle a souvent été perçue dans le discours public yéménite comme le résultat d'un processus de « wahhabisation », dont les travailleurs émigrés étaient les principaux agents. Expulsés d'Arabie Saoudite en 1990, ceux-ci auraient à leur retour transformé la société, encourageant certains comportements perçus par certains segments de la population comme réactionnaires. Avec les rapatriés s'imposait une nouvelle mode conçue par d'autres comme urbaine et moderne et qui allait rapidement être érigée en norme sociale.

Par ailleurs, la prééminence des sources saoudiennes dans les librairies et chez les vendeurs de cassettes audio islamiques en général, et salafies en particulier, est fortement

[1] Pour une analyse « régionaliste » de l'expansion saoudienne dans le Hedjaz, voir : Mai YAMANI, *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity*, Londres : IB Tauris, 2004, xiii – 226 p.

marquée et constitue un élément qui permet parfois de lier le développement des différents courants islamistes dans l'environnement yéménite à une politique prosélyte impulsée depuis l'étranger. La qualité supérieure de l'édition, les subventions accordées par des organismes à fonds saoudiens tels Dâr al-waṭan ou encore la Nadwa al-'âlamiyya lil-shabâb al-islâmî (Assemblée mondiale de la jeunesse islamique ou W.A.M.Y) pour la publication d'ouvrages religieux (Coran et recueils de *ḥadîth* ou encyclopédie des religions[1] qui livre une analyse critique des différentes croyances mondiales dont le « freudisme » et le « capitalisme ») offrent un avantage comparatif non négligeable aux sources saoudiennes, mieux imprimées, plus nombreuses et souvent moins chères.

De fait, en réfutant le terme de « wahhabisme » comme nous l'avons fait plus haut, il serait erroné de nier l'importance que revêtent l'Arabie Saoudite et la pensée fondée par Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb dans la doctrine salafie contemporaine telle qu'elle s'est développée dans le contexte yéménite. Les enseignements dispensés à Dâr al-ḥadîth, organisés autour de l'étude de textes affichent ainsi une origine saoudienne claire, ou peut être devrait-on plutôt dire *najdî*, c'est-à-dire originaire de la région centrale de la péninsule Arabique. Sont ainsi inscrits au programme les ouvrages de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb dit « al-Najdî » pour le *tawḥîd* (enseignement portant sur l'unicité divine), de Muhammad Bin Ṣâliḥ al-'Uthaymîn (membre de Comité des grands oulémas saoudiens), de 'Abd al-Raḥmân Bin Ḥasan Âl al-Shaykh (petit fils de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb) ou encore d'Abû 'Abd Allâh Bin Aḥmâd Bin Ḥanbâl (fondateur du *madhhab* hanbalite dominant en Arabie Saoudite)[2]. Pourtant, nous ne pouvons considérer que c'est là un reniement de l'ambition initiale salafie qui vise à dépasser les *madhhab*, accusés par Muqbil de séparer les musulmans[3]. En tout état de cause, les recueils de *fatwa* publiés par les salafis yéménites ne sont pas marqués par une adhésion particulière à la jurisprudence hanbalite et s'inspirent même davantage du rite chaféite dominant au Yémen. Ainsi, d'un point de vue strictement théologique, la volonté du salafisme de dépasser les écoles traditionnelles de jurisprudence n'est qu'imparfaitement satisfaite. En effet, les enseignants de la faculté, mais également

---

[1] *Al-mawsû'a al-muyasara fî al-adyân wa al-madhâhib al-mu'âṣira* [L'encyclopédie abrégée des religions et sectes contemporaines], Riyad : al-Nadwa al-'âlamiyya lil-shabâb al-islâmî, 1999, 575 p.

[2] http://www.muqbel.net/old/dammaj/index.htm (accédé le 6 juillet 2006).

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 84.

Muqbil al-Wâdi‘î dans ses enregistrements et ses ouvrages, se réfèrent généralement au *madhhab* chaféite et à son fondateur Imâm al-Shâfi‘î. Cette capacité à s’adapter au contexte national invalide (en dépit du recours à certaines références particulièrement marquées) l’idée selon laquelle le salafisme contemporain se référerait prioritairement au rite hanbalite (ou néo-hanbalite porté par Ibn Taymiyya) présent en Arabie Saoudite et qu’il pourrait donc être assimilé au wahhabisme.

La centralité et l’importance de la référence saoudienne ont pu également se vérifier au cours de la controverse interne au mouvement salafi yéménite consécutive au décès de Muqbil al-Wâdi‘î : au cours de ce qui est appelé la « *fitna* » d’Abû al-Ḥasan al-Ma’ribî, chaque partie tente de légitimer sa position en s’appuyant sur l’autorité de différents oulémas saoudiens de tendances diverses et parfois opposées. La valorisation des liens construits avec les figures saoudiennes semble alors rendre compte d’une certaine « saoudisation » ou du moins d’un mimétisme. En 1995 par exemple, Abû al-Ḥasan (qui est alors un des anciens étudiants « préférés » de Muqbil) édite une série de quatre cassettes intitulées *Al-ajwaba al-albâniyya ‘alâ as’ilat Abî al-Ḥasan al-da‘wiyya* [Les réponses al-albâniennes aux questions d’Abû al-Ḥasan sur la prédication] dans lesquelles il interroge Muḥammad al-Albânî, sur différentes questions, notamment l’engagement dans les partis politiques. Ces entretiens symbolisent la déférence des entrepreneurs yéménites à l’égard de cette référence reconnue, souvent assimilée aux grands oulémas saoudiens. Malgré une autonomie réelle et un positionnement doctrinal original, le salafisme yéménite reste lié au champ salafi transnational en général et saoudien en particulier. Ainsi, les librairies diffusent nombre d’ouvrages ou de cassettes insistant sur la concordance entre les avis des oulémas de stature internationale et ceux des entrepreneurs locaux. Dès lors, il semble de prime abord que la revendication d’une position légitime dans le champ yéménite est dépendante de l’adoubement donné par les oulémas étrangers. C’est là notamment le rôle des recommandations d’honorabilité (*tazkiyya*), formes de préfaces devant signifier la conformité aux canons du salafisme du contenu d’un ouvrage, demandées par les religieux, avant sa publication à un ouléma plus réputé qu’eux. Ṣâliḥ al-Fawzân, Rabî‘ al-Madkhalî ou ‘Abd al-‘Azîz Bin Bâz, tous trois Saoudiens, en reçoivent fréquemment du Yémen. Depuis les années 1990, les scissions internes au courant salafi yéménite apparaissent même comme le résultat des évolutions que connaît le champ islamiste saoudien, dont elles ne seraient que les échos à la périphérie. Dans ce cadre, le champ salafi yéménite, sans autonomie, devient une simple

annexe du champ saoudien. Comme nous le verrons plus loin dans notre démonstration, une telle analyse se révèle très partielle et ne rend compte ni de la diversité des acteurs yéménites, ni des relations houleuses que les entrepreneurs salafis entretiennent avec le pouvoir saoudien et sa société.

Le financement des centres et du mouvement salafi yéménite est sans doute l'une des clefs permettant d'aborder la problématique de la « saoudisation ». Il est évident que différentes organisations saoudiennes (mais également koweïtiennes, telle l'Organisation de rénovation de la tradition islamique (Jam'iyyat iḥya' al-turâth al-islâmî)), plus ou moins proches de l'État, ont joué et jouent encore un rôle important dans le développement du salafisme au Yémen. Depuis les années 1970, différentes bourses distribuées par l'ambassade d'Arabie Saoudite ou des organismes parapublics permettent à des étudiants yéménites de partir s'instruire ou parfaire leur formation dans les institutions saoudiennes d'enseignement supérieure, notamment l'université islamique de l'*imâm* Muḥammad Bin Sa'ûd à Riyad (fondée en 1953), l'université islamique de Médine (fondée en 1961) ou l'université Umm al-Qurâ à La Mecque (fondée en 1980). Ces séjours, qui ne s'effectuent pas nécessairement dans des facultés religieuses, n'en favorisent pas moins la structuration du champ politico-religieux yéménite autour de certaines figures formées en Arabie Saoudite, qu'elles soient proches des Frères musulmans ou au contraire adeptes d'un salafisme dit apolitique.

Ainsi, la fortune des principaux oulémas saoudiens, et notamment de 'Abd al-'Azîz Bin Bâz, et l'important réseau d'associations caritatives saoudiennes ont financé, pour des périodes plus ou moins ponctuelles, les activités des centres salafis au Yémen. Manṣûr al-Nuqaydân, ancien opposant islamiste saoudien, explique ainsi que Muqbil al-Wâdi'î et Dâr al-ḥadîth recevaient du gouvernement saoudien « tous les deux mois, par l'intermédiaire du cheikh 'Abd al-'Azîz Ibn Bâz, une aide se montant à quinze mille rials [4500 euros environ]. Cette aide ne s'interrompit que lorsque deux des disciples d'al-Wâdi'î rendirent visite à Ibn Bâz et soulevèrent, dans une assemblée publique, la question de la non-légitimité du gouvernement saoudien[1]. » Malgré tout, dans l'hagiographie qu'il publie à la mort de 'Abd al-

[1] Mansûr AL-NUQAYDÂN, « Géographie des islamistes en Arabie saoudite et affaire du takfîr. Commenté par Alain Gresh », *Maghreb Machrek*, n°179, 2004, p. 117-131. Traduction et édition d'un article initialement paru en arabe en février 2003 sur internet.

‘Azîz Bin Bâz, Muqbil rappelle combien celui-ci a aidé de nombreux Yéménites à obtenir les autorisations pour étudier en Arabie Saoudite et ainsi « aller où bon leur semblait »[1]. Il a de ce fait joué un rôle important dans le maintien des relations transnationales, malgré les tensions diplomatiques et en dépit même des critiques formulées par les salafis yéménite à l’égard du pouvoir saoudien. De même, l’association Muassasat al-ḥaramayn al-khayriyya (Fondation de bienfaisance des deux sanctuaires) fondée en 1988 (ou 1992, les sources divergent), placée sous la tutelle indirecte du gouvernement saoudien a contribué au début des années 1990 au financement de Dâr al-ḥadîth à Dammâj. Accusée par les autorités américaines d’avoir joué un rôle dans le financement de différentes organisations violentes, et notamment al-Qâ‘ida, ses avoirs sont gelés par le Trésor américain en 2002 (les accusations sont toutefois abandonnées suite à la décision d’une court fédérale en septembre 2005) et elle est officiellement dissoute en juin 2004. Muqbil évoque dans plusieurs enregistrements le rôle central de cette organisation. Par ailleurs, l’origine institutionnelle de ce financement donne lieu à un débat sur la légitimité d’accepter de l’argent d’une association étrangère, alors même que les salafis récusent la création d’associations. Muqbil désavoue al-Ḥaramayn au milieu des années 1990, au moment où elle commence à réorienter ses fonds vers les associations dissidentes al-Ḥikma et al-Iḥsân, desquelles elle est considérée comme plus proche sur le plan de la doctrine. Dans ce contexte, Muqbil accuse al-Ḥaramayn et l’un de ses représentants au Yémen (Yaḥyâ Jughmân) d’être impliqués dans des affaires de corruption et de favoriser les dissidents salafis, alors même qu’ils ne sont guère représentatifs et n’ont que peu de partisans[2].

Parallèlement, ces mêmes associations salafies yéménites de la nouvelle génération, reçoivent l’assistance de militants saoudiens ou venus d’autres pays du Golfe, en particulier du Qatar. Un jeune intellectuel saoudien, issu d’une famille originaire du Hadramaout, explique comment il a participé à trois reprises à la fin des années 1990 à des « tournées » d’été auprès de l’association al-Iḥsân dans différentes villes yéménites (notamment à Ibb, Sanaa, Bayt al-Faqîh et Aden). Il évoque ainsi son rôle et celui des financements :

---

[1] Muqbil AL-WÂDI‘Î, *Al-dîbâj fî marâthât shaykh al-islâm samâhat al-shaykh ‘Abd al-‘Azîz Bin Bâz* [La soie dans l’oraison funèbre du shaykh al-islâm, son excellence le cheikh ‘Abd al-‘Azîz Bin Bâz], op. cit.

[2] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *As’ilat al-shabâb al-salafî fî ḥay al-Dâ’irî* [Questions de la jeunesse salafie du quartier al-Dâ’irî].

> « Ces visites dans des centres au Yémen nous permettaient de donner des conférences mais également de contrôler la conformité du programme d'enseignement avec la volonté des Saoudiens qui les finançaient et venaient compléter l'argent public versé[1]. »

L'ensemble de ces liens financiers est vivement décrié et stigmatisé par Muqbil al-Wâdi'î, qui considère que la prédication d'al-Ḥikma et des autres associations dissidentes est une « *da'wa* de mendiant », et affirme : « Notre *da'wa* au contraire est modeste sur le plan financier, nous mobilisons les gens simplement autour de quelques dattes et de l'eau[2]. » De fait, l'essentiel des financements provient d'acteurs peu ou pas institutionnalisés et proches de l'opposition saoudienne[3]. Par le système des impôts islamiques, la *zakâ* et la *ṣadaqa*, des bienfaiteurs saoudiens, souvent nés au Yémen, versent ainsi de l'argent aux centres, ou bien font construire un lieu de culte dans leur village d'origine. Une fois la mosquée érigée, elle est généralement intégrée au mécanisme des *awqâf* et reçoit du gouvernement yéménite une certaine dotation qui lui permet de rétribuer, au moins partiellement, un *imâm*. Dans ce cadre, la « saoudisation » ne peut être que relative : l'État ou les institutions locales conservent en effet un droit de regard sur ces nouvelles constructions financées grâce à de l'argent dit « saoudien ».

Sur un plan plus global, différentes recherches récentes ont étudié le dynamisme des organisations islamiques de bienfaisance, et particulièrement leurs activités dans les zones de conflit (ex-Yougoslavie, Soudan ou Palestine). Dans leurs travaux, Jonathan Benthall et Jérôme Bellion-Jourdan soulignent ainsi l'importance du lien qui unit la *zakâ* et le secteur de la finance islamique aux organisations non-gouvernementales islamiques et aux mouvements islamistes[4]. Par ailleurs, la *ḥawâla* (littéralement : mandat), système informel de transfert de fonds[5], est depuis plusieurs années l'objet de nombreux travaux académiques et a souvent été

---

[1] Entretien, Djedda, mars 2006.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Jawâhir al-sunniya fî al-as'ila al-faransiyya* [Les bijoux sunnites dans les questions françaises].

[3] Voir, Thomas HEGGHAMMER, Stephane LACROIX, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", art. cité. Ces auteurs affirment que durant les années 1970, Muqbil al-Wâdi'î et le groupe saoudien de Bayt al-Ikhwân emmené par Juhaymân al-'Utaybî auraient été financés par un saoudien d'origine hadramie, Yûsuf Bâ Junayd.

[4] Jonathan BENTHALL, Jérôme BELLION-JOURDAN, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, op. cit.

[5] Pour une étude détaillée du système de la ḥawâla, voir Alessandro MONSUTTI, *Guerres et migrations : Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel : Editions de l'Institut

accusée de contribuer au financement des groupes terroristes et des mouvements islamistes. Ce système, complexe et élaboré, particulièrement développé dans la Corne de l'Afrique ou dans le sous-continent indien, existe sous une forme assez similaire au Yémen mais ne semble pas être un mode privilégié de financements des œuvres religieuses ou politiques[1]. Les revenus des travailleurs émigrés sont généralement transférés vers ceux restés au Yémen par un moyen informel fondé sur la confiance entre membres de la famille, du village ou de la tribu. L'urbanisation croissante favorise aujourd'hui le développement de systèmes plus institutionnalisés, notamment via l'entreprise Western Union ou les agents de change locaux (telle par exemple l'entreprise Bin 'Afîf dans la ville hadramie d'al-Hajarayn).

De fait, que ce soit grâce à la *ḥawâla*, la *zakâ*, les *awqâf* ou d'autres sources exotiques, occultes et souvent criminalisées, la question du financement de la *da'wa* reste l'objet de bien des fantasmes. Elle se trouve en effet être à la source de l'élaboration de grands récits mécaniques de l'exportation du salafisme au Yémen. Effectivement, de manière plus large et parfois en dehors du courant salafi, l'investissement de l'Arabie Saoudite dans le champ islamiste est bien réel.

Les Instituts scientifiques (Ma'âhid 'ilmiyya) symbolisent concrètement cette intervention saoudienne dans le paysage politique yéménite. Aux yeux de leurs adversaires, ils semblent incarner le processus de « saoudisation », voire de « wahhabisation » dont le salafisme muqbilien n'est qu'un avatar. Ce réseau d'enseignement parapublic est initialement fondé au milieu des années 1970 afin de contrer l'offensive idéologique du parti socialiste du Yémen du Sud dans les régions frontalières. Ils est alors financé par le budget de l'État saoudien dans le cadre institutionnel de l'accord de reconnaissance mutuelle élaboré en 1970 au lendemain de la guerre civile. Cet accord prévoit en effet le versement d'importants subsides au gouvernement yéménite qui les distribue alors à certains organismes de développement ou d'enseignement. Géré de manière indépendante par la Direction des instituts scientifiques, dirigé par des individus proches des Frères musulmans, notamment par

---

d'ethnologie, 2004, p. 217-243. Voir également Marc-Antoine PEROUSE DE MONTCLOS, *Diaspora et terrorisme*, Paris : Presses de Sciences Po, 2002, 264 p., notamment le chapitre 7 : « Réseaux financiers et *hawilad* : le nerf de la guerre ».

[1] Sur les transferts financiers des travailleurs Yéménites expatriés, voir Lee Ann ROSS, "An Informal Banking System: the Remittance Agents in Yemen", Working note n°12, *Center for International Studies*, Cornell University, 1981, 16 p. et Kiren Aziz CHAUDHRY, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, op. cit.

Yaḥyâ al-Fusayl (qui deviendra par la suite secrétaire général d'al-Iṣlâḥ), le budget des Instituts transite par le ministère des Finances de la R.A.Y., puis du Yémen unifié. Plus que dans les écoles publiques, l'enseignement prodigué dans cet important réseau scolaire est axé sur la religion. Dans la mesure où leurs programmes nient largement les différences théologiques entre le zaydisme et le chaféisme, les Instituts semi-publics sont accusés par leurs détracteurs de propager une version « wahhabite » de l'islam. De plus, des accords permettent aux meilleurs éléments diplômés des Instituts de recevoir des bourses de l'État saoudien pour aller étudier dans les universités, islamiques ou non, de ce pays.

Dès les années 1960, au lendemain de la révolution du 26 septembre, la pénurie de professeurs diplômés d'origine yéménite avait favorisé le recours à des enseignants étrangers, notamment Égyptiens, Soudanais, Syriens et parfois Saoudiens, dont beaucoup travaillent plus tard dans les Instituts scientifiques. Ces professeurs sont alors surnommés *azhârî* par les Yéménites, en référence à la fameuse université islamique du Caire où certains ont été formés. Dans son étude sur les parcours des anciens étudiants d'al-Azhâr, Malika Zeghal affirme qu'en 1982-1983, 2446 azharis sont au Yémen, ce qui fait de ce pays leur principale destination hors de l'Égypte[1]. Selon les chiffres officiels fournis par le gouvernement yéménite, en 1994-1995, les 1381 instituts scientifiques accueillent 326 464 élèves, soit 13% du total des enfants scolarisés[2]. En 2001, une autre source estime que ce réseau d'enseignement parallèle accueille quelques 600 000 élèves[3]. Conscient des problèmes posés par ce système dédoublé, le gouvernement de la R.A.Y. tente dès 1982 de réintégrer les Instituts scientifiques dans le giron du ministère de l'Education. La loi qui est votée n'est toutefois pas appliquée dans la mesure où elle risque de compromettre le fragile équilibre politique et les relations avec les islamistes. Ainsi, la question de ces Instituts constitue tout au long des années 1990 la principale source de discorde entre le C.P.G. au pouvoir et al-Iṣlâḥ, y compris lorsque ce dernier participe au gouvernement entre 1993 et 1997. Ce n'est

---

[1] Malika ZEGHAL, *Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996, p. 196 cité par Renaud DETALLE, « Les islamistes yéménites et l'État : vers l'émancipation ? » in Basma KODMANI-DARWISH, May CHARTOUNI-DUBARRY (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, op. cit., p. 278.

[2] Cité par Franck MERMIER, « L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les traditions ? », *Maghreb Machrek*, n° 155, 1997, p. 11.

[3] Fâris AL-SAQQÂF, *Ilghâ' al-Ma'âhid al-'ilmiyya wa tawhîd al-ta'alîm* [La suppression des Instituts scientifiques et l'unification de l'enseignement], Sanaa: Markaz dirâsât al-mustaqbal, 2004, p. 7.

qu'au terme de près de vingt années d'âpres discussions[1], et le vote de plusieurs lois, que cette nationalisation devient effective en 2002, mettant apparemment fin à ce qui apparaît comme une ingérence saoudienne. Les sources de financement des Instituts amènent alors Franck Mermier à les décrire comme un « véritable cheval de Troie de l'Arabie Saoudite[2] ». Il affirme notamment :

> « Ils 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[3]. »

Les Instituts sont ainsi accusés de propager un islam politique dit « wahhabite », favorable à l'Arabie Saoudite, et donc étranger à la société yéménite. Pour les défenseurs des Instituts scientifiques en revanche, leur fonction est au contraire « d'unifier les compréhensions dans la société et d'éloigner celle-ci des failles sectaires et des écoles de jurisprudence[4]. » Dans la mesure où la population yéménite est traditionnellement divisée sur le plan religieux entre zaydites et chaféites, le rôle des Instituts serait positif, voire même nécessaire, atténuant les tensions inter-religieuses en les gommant. Ainsi, au début des années 1990, 'Abd al-Wahhâb al-Anisî, futur vice-Premier ministre et membre d'al-Iṣlâḥ déclare à propos du contenu de leur programme :

> « L'islam ne peut être assimilé au sectarisme des écoles de jurisprudence […], la méthode d'enseignement ne peut être qu'unifiée car les Instituts scientifiques sont concernés avant tout par l'islam. […] L'enseignement est le même à Ṣa'da qu'à Mukhâ' et il n'y a d'inclinaison ni vers le zaydisme, ni vers le chaféisme. Cette méthode a alors permis la disparition du confessionnalisme[5]. »

Par ailleurs, il réfute l'idée d'un financement saoudien et donc d'une inféodation aux intérêts de ce pays :

---

[1] Voir par exemple Muḥammad AL-ANISÎ, enregistrement sonore, *Al-ḥarb 'alâ al-Ma'âhid* [La guerre contre les Instituts].

[2] Franck MERMIER, « Les héritages d'une histoire morcelée », in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 27.

[3] Franck MERMIER, « L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les traditions ? », art. cité, p. 11.

[4] Cité par Fâris AL-SAQQÂF, *Ilghâ' al-Ma'âhid al-'ilmiyya wa tawhîd al-ta'alîm* [La suppression des Instituts scientifiques et l'unification de l'enseignement], op. cit., p. 7.

[5] Cité par Ṣâliḥ bin Muḥammad AL-YÂFI'Î, *Al-mawâqif al-râhina fî al-Yaman min taṭbîq kitâb Allâh wa Sunnat rasûlihi* [La situation contemporaine au Yémen en ce qui concerne l'application du livre de Dieu et de la Tradition de son Prophète], op. cit., p. 130-131.

> « Les Instituts sont la seule institution à ne pas avoir reçu d'aide venant de l'extérieur et celle-ci ne serait pas acceptée. Malgré tout, certains fauteurs de trouble répandent l'idée que cette institution est financée par l'Arabie Saoudite, mais ces accusations ne sont pas précises. Le budget des Instituts est intégré dans celui de l'État depuis le début et nous ne recevons aucune aide extérieure. Ceux qui affirment que les Instituts enseignent le « wahhabisme », je peux leur assurer que ceci n'est pas vrai. En revanche, les concepts enseignés sont conformes au wahhabisme et à d'autres méthodes, non parce que les enseignements chercheraient à tout prix à s'y conformer mais du fait de la validité de ces derniers[1]. »

De la même manière, mais cette fois au cœur du champ salafi, Muqbil al-Wâdi'î, interrogé par un journaliste sur les sources de financement de Dâr al-ḥadîth, nie tout apport gouvernemental :

> « Nous recevons de l'argent des gens généreux du Yémen, de la Terre des deux Sanctuaires [ie : dans ce contexte, d'Arabie Saoudite et non seulement du Hedjaz], d'Amérique, de Grande-Bretagne et de France. Chaque personne paye sur sa *zakâ*, celui-ci 100 000 riyals yéménites, celui-là 300 ou un million de riyals. Ce qui est le plus important est qu'aucun gouvernement n'y ait jamais participé. Nous répandons la science grâce à l'argent des gens généreux (*ahl al-khayr*) qu'ils soient riches ou pauvres[2]. »

Cette affirmation de la principale figure salafie yéménite ne peut certes être prise pour argent comptant. En effet, indirectement ou pas, les gouvernements, en particulier l'Arabie Saoudite, ont largement au financement des centres salafis au Yémen et continuent à le faire. Toutefois, sans négliger l'importance des sources de revenu pour la compréhension de notre objet, celle-ci ne doit pas être surévaluée, ni surdéterminer notre approche du phénomène salafi. Constatant les limites de l'approche financière des mouvements islamistes, Mohamed Tozy à propos de la Jama'at al-Tablîgh au Maroc, accusée d'être manipulée par l'étranger, affirme :

> « We will not concern ourselves with the hypothetical linkages suggested by such terms as « sleeping partners, » « the CIA conspiracy, » or « reactionary forces, » for two reasons : first, the movement does not employ propaganda techniques that require significant financing or otherwise demand affiliation with governments. On the contrary, it calls for self-financing through the mechanism of group solidarity. Secondly, states may nurture ambitions of purging these associations, as is so often the case, but at this level of belief and religious mobilization it

---

[1] *Ibid.*, p. 131-132.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

> becomes difficult to determine legally who is the manipulator and who is manipulated[1]. »

Une telle analyse nous semble également juste et pertinente pour désigner les activités salafies au Yémen. Les centres d'enseignement se caractérisent en effet par leur modestie et même parfois leur vétusté, et en tout état de cause n'exigent pas de budgets importants. De même, les financements ne présagent pas nécessairement de l'allégeance des acteurs. Dans les faits, bien qu'acteurs identitaires, le salafisme ne semble pas imposer chez ses partisans une allégeance de type primordiale ou communautaire qui viendrait exclure les autres appartenances (nationales, régionales ou politiques)[2]. Cette capacité des acteurs à associer et mêler différentes ressources et référents identitaires se révèle remarquable et permet de nuancer l'idée d'un transfert d'allégeance à travers le salafisme.

Le contexte de lutte anti-terroriste qui induit une criminalisation symbolique ou réelle des subventions accordées aux mouvements religieux a considérablement verrouillé les sources d'information. De ce fait, notre recherche ne peut prétendre déconstruire les nombreux réseaux de financements, ni même fournir les noms des *ahl al-khayr* qui soutiennent matériellement la prédication salafie au Yémen. Certains verrons là sans doute un échec de notre étude, il nous semble plutôt que cette quête des soutiens financiers ne répond pas à l'objectif principal de notre travail. En effet, il est plus intéressant pour notre problématique de souligner la souplesse des sources de financement, de comprendre le caractère faiblement institutionnalisé des relations transnationales dans lesquelles s'inscrit le salafisme yéménite que de fournir des listes à l'usage de services de renseignement.

C - Le salafisme comme enjeu des relations internationales : Impérialisme, soft power et jeux d'États

Comme dans d'autres contextes régionaux, les discours tant académiques que politiques peinent toujours à prendre toute la mesure du phénomène transnational multiple et complexe.

---

[1] Mohamed TOZY, "Sequences of a Quest: Tablîghî Jamâ'at in Morocco" in Muhammad Khalid MASUD (dir.), *Travellers in Faith: Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, op. cit., p. 162.

[2] Bertrand BADIE, « Le jeu triangulaire » in Pierre BIRNBAUM (dir.), *Sociologie des nationalismes*, op. cit.

En effet, l'insertion du salafisme dans l'espace transnational se voit fréquemment analysée sous le seul angle de la domination saoudienne et des relations interétatiques. Ainsi, le champ salafi yéménite, marqué par les pratiques transnationales que nous avons présentées ci-dessus, se voit durablement lié à la structure des relations entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Les transformations dans la pratique religieuse de certains individus ou groupes, ainsi que les relations transnationales dans leur ensemble, sont par conséquent perçues comme directement associées à l'impérialisme saoudien qui trouverait, dans le salafisme et l'islamisme en général, un mode d'expression privilégié. Les relations transnationales politico-religieuses apparaissent alors comme un instrument du *soft power* saoudien. Ce cadre d'analyse perpétue les traditions réalistes et dépendantistes des relations internationales et se trouve également fréquemment appliqué à d'autres contextes historiques ou nationaux. À l'échelle du Moyen-Orient, Olivier Roy affirme ainsi à propos des mouvements transnationaux religieux :

> « C'est la stratégie des États, et non l'existence d'une mythique internationale islamiste, qui explique la place et l'action des mouvements islamistes sur l'échiquier moyen-oriental. Chaque embryon d'internationale […] est d'abord à l'exception des [Frères musulmans] l'émanation d'un État particulier qui a comme premier objectif d'affaiblir les concurrents au sein du même monde musulman, et manie dans ce but les débats idéologiques (chi'isme, wahhabisme etc.)[1]. »

Dès lors, les acteurs transnationaux politico-religieux ne parviendraient à se développer et à jouer un rôle uniquement s'ils sont sponsorisés par un État. Dans notre cas d'étude, une telle approche considère implicitement que l'Arabie Saoudite (c'est-à-dire l'État et la société dominants) aurait « intérêt » à exporter son modèle de pratique religieuse au Yémen. Toutefois, avant d'interroger cette notion « d'intérêt saoudien » et de développer une approche qui prend acte de la déconnexion (certes incomplète) entre État et phénomène salafi, il semble nécessaire d'expliciter ici ce que nous appelons les grands récits de l'exportation ou de l'importation. Ces récits, construits afin d'éclairer et d'interpréter le présent (c'est-à-dire les transformations constatées dans les pratiques politiques et religieuses de certains individus ou groupes) à la lumière d'une histoire linéaire, causale et munie d'une intentionnalité, évoquent l'existence de mécanismes d'importation et d'exportation du salafisme.

[1] Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, op. cit., p. 139.

La « saoudisation », fille de l'impérialisme ?

La place centrale occupée par l'Arabie Saoudite dans la structuration du salafisme yéménite et la domination apparente qu'elle exerce amènent bien des acteurs politiques, religieux et académiques à postuler l'exogénéité de ce mouvement politico-religieux. Dès lors, les acteurs du champ salafi peuvent être considérés comme suspects et voir leur loyauté mise en cause. Produit importé par une paradiplomatie finançant les instituts et leurs publications, le salafisme au Yémen serait au service de la domination saoudienne. Au détour d'une phrase ou de manière plus insistante, de nombreux propos ou écrits perçoivent le salafisme ou, selon le vocabulaire fréquemment employé, « le wahhabisme », comme un instrument de « saoudisation » de l'islam yéménite et de la société toute entière. La dimension transnationale du salafisme constitue dès lors un signe de déviance supplémentaire : à travers ses liens non officiels et obscurs avec l'étranger, il ne peut satisfaire les critères dominants de l'endogénéité ou de l'identité nationale yéménite. De même, dans le lointain cadre latino-américain, et à propos des Églises protestantes, Ariel Colonomos explique :

> « Dénoncer l'intrusion des « sectes » s'accompagne bien souvent d'un discours sur l'ingérence. Les origines internationales du groupe – plutôt les dynamiques transnationales qui caractérisent son déploiement – sont ici visées. Dans cette perspective et pendant la guerre froide, la question des « sectes d'origine nord-américaines en Amérique latine » témoigne précisément de ce rapport entre transnationalité et déviance[1]. »

Déviance religieuse et ingérence politique se voient ainsi liées par les discours dominants. Émerge alors une nouvelle figure de l'ennemi intérieur, manipulé par l'extérieur.

Au Yémen, toute une littérature critique, généralement publiée par des intellectuels zaydites, a vu le jour dans le contexte du développement du champ salafi yéménite. Malgré leur caractère simplificateur, les explications fournies par ce discours se révèlent séduisantes et vont rapidement contribuer à forger le sens commun et académique sur le courant salafi yéménite[2]. Dès 1979, Muḥammad 'Alî al-Shihârî publie *Al-maṭâmi' al-sa'ûdiyya al-tawassu'iyya fî al-Yaman* [Les ambitions expansionnistes saoudiennes au Yémen] qui est

---

[1] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 69-70.

[2] Voir par exemple : « Intishâr afghânî bi-ḥimâyya amniyya [Diffusion afghane sous protection des services de sécurité] », *al-Shûrâ*, 22 juin 2005.

notamment suivi en 1991 par le pamphlet de ‘Abd Allâh al-Sayânî publié sous le pseudonyme d’Amîn Abû Zayd *Al-wahhâbiyya wa khaṭaruhâ ‘alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî* [Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique]. L’objectif affiché par l’auteur de ce second ouvrage est alors :

> « D’informer le lecteur arabe des complots concoctés par les dirigeants au dépend des peuples et de la participation des dirigeants Âl Sa‘ûd dans l’oppression croissante que subit le peuple yéménite. Ceci afin que d’autres peuples ne soient pas induits en erreur par la pensée wahhabite employée par les dirigeants saoudiens[1]. »

De manière tout aussi explicite, Aḥmad Muḥammad al-Shâmî, secrétaire général du parti zaydite conservateur al-Ḥaqq, cité par Bernard Haykel, affirme de son côté :

> « Regardez, l’Arabie Saoudite déverse de grandes sommes d’argent au Yémen afin de promouvoir sa propre version de l’islam wahhabite. Celle-ci est en fait une version irrationnelle et intransigeante de notre religion dont nous pouvons nous passer. Nous devons alors nous opposer à ces efforts et combattre les avancées intellectuelles du wahhabisme au Yémen[2]. »

Ailleurs, Ibrâhîm al-Wazîr, intellectuel zaydite descendant d’une ancienne famille régnante, explique dans l’hebdomadaire *al-Balâgh* :

> « Pour pénétrer un pays, l’Arabie Saoudite dispose de plusieurs moyens : l’argent, pour favoriser la création de mouvements et la diffusion de ses idées ; l’introduction du doute chez les musulmans en les accusant de déviance ; la menace du *takfir* (excommunication). […] Les frères wahhabites au Yémen, et surtout leurs oulémas, sont devenus un facteur de division et de conflit visant à briser l’unité nationale et l’unité musulmane du Yémen[3]. »

Bien que moins virulents et de manière plus indirecte que les zaydites, les Frères musulmans, mais également les autres composantes du paysage politique et religieux yéménite, se montrent critiques à l’égard des salafis, notamment accusés de concentrer leur doctrine sur des points mineurs[4], mais également de favoriser la violence terroriste.

---

[1] Amîn ABÛ ZAYD, *Al-wahhâbiyya wa khaṭaruhâ ‘alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî* [Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique], op. cit., p. 4.

[2] Interview au magazine anglophone *Yemen Times*, 1er juillet 1992 cité par Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, op. cit., p. 227.

[3] *Al-Balâgh*, 30 septembre 1992 cité par Jean-Marc GROSGURIN, « La contestation islamiste au Yémen » in Gilles KEPEL (dir.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd’hui*, op. cit., p. 246.

[4] Voir Aḥmad AL-DAGHSHÎ, *Ahl al-Sunna wa al-jamâ‘a : ishkâl fî al-fahm am fî al-mafhûm ?* [Les ahl al-Sunna wa al-jamâ‘a : problème de compréhension ou de concept ?], op. cit., p. 56.

Certains segments du gouvernement yéménite, avec néanmoins quelques nuances, de manière moins frontale et en fonction de la qualité de leurs relations avec le voisin saoudien, reprennent parfois à leur compte cette approche stato-centrée du phénomène salafi et de l'islamisme en général. Le long débat au sujet de la nationalisation des Instituts scientifiques renvoie à une volonté d'externaliser la source de la menace et ainsi de se dédouaner de certaines pratiques sociales violentes ou considérées comme « extrémistes ». Le salafisme aurait alors bénéficié du travail accompli en amont par ces Instituts pour se développer. En insistant sur l'origine saoudienne des fonds, et dans le cas précis des Instituts scientifiques sur la nationalité étrangère des enseignants, le pouvoir parvient à faire porter la responsabilité du développement de « l'extrémisme » sur l'étranger[1]. Il met alors en lumière le lien qui existe entre ce qui peut apparaître comme un ennemi intérieur et un acteur extérieur identifiable : l'État saoudien ou plus globalement l'Arabie Saoudite - sans que celle-ci ne soit jamais véritablement définie. Une telle opération suppose, au préalable, une vision nette de la frontière entre l'interne et l'externe, entre l'endogène et l'exogène, entre l'authentiquement « yéménite » et le « saoudien » importé. Paradoxalement, elle implique également la pénétration (ou l'infiltration) par des acteurs transnationaux de cette frontière, qui, dès lors, n'est plus aussi nette et imperméable que ces discours l'affirment.

Il est par ailleurs intéressant de constater qu'en Arabie Saoudite, y compris dans le courant salafi, le discours dominant adopte dans le contexte post-11 septembre 2001 une logique équivalente mais inversée. Celle-ci considère que l'islam officiel saoudien et la pensée de Muḥammad 'Abd al-Wahhâb ont été pervertis et tirés vers la violence à cause de l'arrivée de l'idéologie des Frères musulmans à partir des années 1960, essentiellement depuis l'Égypte et la Syrie. Dans ce cadre, le ministre de l'Intérieur Prince Nâyif Bin 'Abd al-'Azîz ainsi que différents intellectuels peuvent à bon droit accuser les partisans de l'islam politique d'avoir « importé » le terrorisme et l'extrémisme en Arabie Saoudite. *In fine*, ceux-ci seraient alors responsables de l'idéologie guerrière et anti-occidentale d'al-Qâ'ida. L'État, les oulémas et la société se trouvent par conséquent dédouanés. Dans des propos rapportés par Samîr 'Aṭâ

[1] De même, au cours des différents procès de membres présumés d'al-Qâ'ida en 2004 et 2005, les juges portent un soin particulier à souligner le fait que nombre des accusés sont nés en Arabie Saoudite. Voir par exemple les biographies des « terroristes » publiées par le quotidien yéménite *al-Ayyâm*, 15 février 2005. De même, le juge Ḥamûd al-Hitâr, chargé par le gouvernement yéménite de mener le dialogue religieux avec les extrémistes religieux rappelle fréquemment à ses visiteurs que, selon lui, 80% des « terroristes » arrêtés et jugés au Yémen sont nés ou ont vécu en Arabie Saoudite.

Allâh, célèbre éditorialiste libanais, le Prince Nâyif se montre ainsi particulièrement critique à l'égard des Frères musulmans. Il aurait affirmé à leur propos :

> « Nous leur avons ouvert la porte [ie : alors qu'ils subissaient la répression du pouvoir nassérien en Égypte] à condition qu'ils ne se mêlent pas de politique. Nous avons ouvert la porte à tous ceux qui venaient de Syrie, de Palestine et du Liban. Nous n'avons fixé qu'une condition : ils ne devaient rien dire qui pouvait offenser les pays desquels ils venaient, pas un mot. […] Les Frères musulmans ont respecté la condition de ne pas offenser l'Égypte mais à la place ils s'en sont pris à nous. Ils ont incité nos fils à se retourner contre les leurs, contre leur culture et leurs racines intellectuelles. Plusieurs fois nous avons tenté de les en empêcher et à chaque fois ils prétendaient qu'ils nous écoutaient. Ils ont fait semblant mais ont continué à jouer contre nous jusqu'à ce que nous ne puissions plus ignorer leurs attaques contre notre pays, notre culture et nos ancêtres. Il devenait impératif d'exposer leurs objectifs[1]. »

Madawi al-Rasheed analyse ce retournement et rappelle la nouvelle stratégie adoptée par le pouvoir pour répondre aux accusations auxquelles il est confronté : « The Saudi regime insisted that it was a victim rather than an incubator of terrorism[2]. »

De fait, toujours dans l'espace politico-religieux saoudien, le renvoi des acteurs à leur origine étrangère revêt une puissante et efficace fonction délégitimatrice. Ainsi, pour un jeune militant islamiste saoudien, la référence à Muḥammad Surûr le Syrien et à Muḥammad Amân al-Jâmî « l'Abyssin », « alors qu'ils ne sont pas les personnes les plus importantes » dans la dénomination des courants *surûrî* et *jâmî* permettrait « d'insister sur l'origine étrangère de ces mouvements[3] ».

La focalisation sur le lien avec l'étranger n'est jamais anodine. Par conséquent, la désignation par ses adversaires du salafisme par le terme « wahhabite » renvoie à une volonté identique. C'est ainsi que l'opposition frontale entre un islam traditionnel modéré et authentique et un extrémisme émergeant et importé est également l'approche dominante en Afrique de l'Ouest, en Asie Centrale et en Indonésie. Comme au Yémen, le développement du salafisme dans ces sociétés donne lieu à la construction de discours particuliers et ciblés qui visent à souligner le caractère exogène de cette nouvelle pratique politico-religieuse. À

---

[1] Samîr 'AṬÂ ALLÂH, « Ḥaythu lâ shay' ilâ al-taḥaddî [Lorsqu'il n'y a rien que des défis] », *Al-Sharq al-awsaṭ*, 13 juillet 2007.

[2] Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, op. cit., p. 10. Sur les accusations portées à l'encontre du courant de la Ṣaḥwa, voir dans ce même ouvrage, p. 77-81.

[3] Entretien, Riyad, avril 2006.

propos des liens entre salafisme et terrorisme en Indonésie, un rapport novateur publié par l'International Crisis Group précise :

> « Though funding from Saudi organisations and individual Saudi donors has financed much of the institutional framework of salafism since the early 1980s, the movement has strong historical precedents in Indonesia. It is a widespread myth that Indonesian Islam has always been moderate, pluralist, and tinged with elements of indigenous culture. That myth ignores the fact that a puritanical element has been consistently present, as in all religious traditions[1]. »

Au Yémen comme ailleurs, l'opposition entre un « bon » (c'est-à-dire légitime et juste) islam local et une « mauvaise » pratique importée constitue dès lors l'approche privilégiée du changement politique et religieux. Hors de toute contextualisation, les relations transnationales, notamment migratoires et les réseaux de financement apparaissent naturellement comme les suspects idéaux de la « corruption » de l'islam et du développement de l'extrémisme et de la violence.

Une identique grille de lecture opposant endogénéité et exogénéité apparaît en filigrane dans certains travaux académiques occidentaux sur la société yéménite et de manière plus grotesque encore dans nombre d'articles de presse. Ils alimentent ainsi les représentations dominantes sur le Yémen et l'Arabie Saoudite. Cette approche relaie (il est vrai souvent de façon inconsciente) les différents discours d'acteurs présentées ci-dessus et tombe dans un essentialisme qui confine parfois au ridicule. En 2006, un journaliste américain, ventant les capacités touristiques du Yémen affirme par exemple :

> « My days in Sana'a made me wonder how someone like Osama bin Laden, with his vengeful, inflexible Muslim Puritanism could have come from Yemen, a contradictory society of *khat*-chewing, industrious, welcoming people. I concluded that bin Laden is not only the black sheep of his family, he's a Yemeni anomaly — more a product of Saudi extremism[2]. »

Plus sérieusement et de manière bien moins caricaturale, les travaux académiques de Gabriele Vom Bruck sur la catégorie des descendants du Prophète (*sâda*), ancienne aristocratie religieuse et politique des hauts plateaux zaydites, sont marqués par un biais

---

[1] INTERNATIONAL CRISIS GROUP, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism mostly Don't Mix", *ICG Asia Report*, n° 83, Septembre 2004, p. 5.

[2] Terry BOYD, "In Yemen, nothing is quite what it seems", *Stars and Stripes*, 10 août 2006 : http://www.estripes.com/article.asp?section=103&article=39226 (accédé le 11 août 2006).

semblable lorsqu'est abordée la question des opposants à ces derniers. En se focalisant avec empathie sur une minorité, Gabriele Vom Bruck en vient parfois à schématiser les positions des autres groupes sociaux, en particulier de l'opposition islamiste assimilée sans nuance aux « wahhabites » importés[1]. Elle décrit alors un véritable mécanisme d'importation dans lequel les Instituts scientifiques financés par l'Arabie Saoudite occupent une place centrale :

> « The Saudis have continued to influence Yemeni internal politics. Until 1991, their subsidies to the government and their employment of large numbers of Yemeni workers in the oil industry and as menial labourers meant that Yemen would to a degree remain dependent on its neighbour. Another strategy pursued by the Saudis has been the promotion of its own brand of Islam. After unsuccessful attempts of the Wahhabis to proselytise in Yemen in the 18th/19th centuries, Saudi Arabia has sought to disseminate Wahhabi ideology – as in the Gulf states – while trying to combat the Shi'a. […] Saudi Arabia took advantage of Yemen's unstable political and financial situation to promote Wahhabi thinking among the country's young generation[2]. »

Pour sa part, Franck Mermier dans son article « L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les traditions ? » ambitionne d'étudier les processus de diffusion d'un islam décontextualisé, qu'il perçoit comme exogène et censé remplacer les traditions « authentiques » (populaires et tribales) par une tradition (ré)inventée (s'appuyant sur la Tradition prophétique) dont le slogan, dit-il, pourrait être « du passé faisons table rase ». Cette interprétation, qui accorde elle aussi aux Instituts scientifiques financés par l'argent du gouvernement saoudien un rôle important, sous-tend une confrontation hypothétique entre une authenticité yéménite supposée et une pratique religieuse dite importée. Pour Franck Mermier, cette déconnexion avec l'environnement et l'histoire s'actualise par exemple dans la destruction à Aden et Sanaa du patrimoine architectural par le ministère des Biens religieux (alors dirigé par un membre d'al-Iṣlâḥ) et les islamistes pour lesquels « l'héritage des siècles, l'historicité du patrimoine architectural cristallisaient une diversité religieuse qu'il s'agit d'occulter pour mieux la nier[3]. » Bien que de manière très nuancée et particulièrement bien documentée, il apparaît implicitement dans cette approche la volonté de distinguer une

---

[1] Gabriele VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*, op. cit., p. 207-209.

[2] Gabriele VOM BRUCK, "Being a Zaydi in the absence of an Imam : Doctrinal revisions, religious instruction and the (re-)invention of ritual" in Rémy LEVEAU, Frank MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 173-174.

[3] Franck MERMIER, « L'islam politique au Yémen ou la 'Tradition' contre les traditions ? », art. cité, p. 19.

pratique considérée comme authentique (l'islam traditionnel et populaire) à une autre importée et donc illégitime : le salafisme.

Malgré sa stratégie d'externalisation de la « menace fondamentaliste », le gouvernement yéménite est lui aussi parfois décrit comme un acteur central de « l'importation » du salafisme. L'apolitisme revendiqué par les salafis aurait ainsi contribué à leur attirer les faveurs du pouvoir qui serait alors parvenu à les instrumentaliser. Dans le champ islamiste yéménite, les salafis concurrencent les Frères musulmans sans pour autant s'attaquer aux groupes dominants et au pouvoir. En ne participant pas aux élections, les salafis sapent dès lors la capacité mobilisatrice de l'opposition et deviennent de ce fait les alliés objectifs du pouvoir du Président Ṣâliḥ. En continuité de cette approche, François Burgat écrit alors :

> « La radicalisation doctrinale des salafis contre les opposants fréristes au régime d'Ali Abdallah Saleh se révèle donc être, en partie au moins, le produit de la bienveillante sollicitation du pouvoir. Sachant que les salafis sont manifestement moins engagés que les Frères dans les dynamiques de modernisation politique, un tel soutien – qui a son équivalent dans de nombreux pays de la région – n'est dépourvu ni de réalisme ni de cynisme[1]. »

En écho à cette analyse mais de manière directement accusatoire et bien moins nuancée, certains acteurs du champ politico-religieux yéménite appréhendent le régime républicain en tant qu'entité intrinséquemment anti-zaydite. Il favoriserait le développement du salafisme, notamment dans la région de Ṣa'da, berceau historique du zaydisme et région d'origine de Muqbil al-Wâdi'î dans laquelle est implantée Dâr al-ḥadîth. Le laisser-faire gouvernemental aurait eu pour objectif de contrer un mouvement de renouveau zaydite apparu dans le contexte de la révolution iranienne. La rhétorique anti-chiite des salafis permettrait alors de discréditer sur le plan théologique le zaydisme. Le court pamphlet *Ṣa'da limâdhâ ?* [Ṣa'da pourquoi ?] incarne cette logique qui lie développement du salafisme à l'impérialisme saoudien et à l'essence anti-zaydite du pouvoir républicain de Sanaa. Son auteur, dont le pseudonyme est Muḥammad al-Ṣa'îdî, alors membre du parti zaydite conservateur al-Ḥaqq, explique que l'offensive contre le zaydisme menée par les salafis de Muqbil n'est pas fortuite, mais s'inscrit à la fois dans une logique de domination saoudienne (dont les dirigeants sont considérés comme les « protégés » des États-Unis) et une volonté républicaine de contrer le

[1] François BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, op. cit., p. 39.

zaydisme, doctrine de l'ancien régime. La ville de Ṣa'da est alors prise « entre deux feux » : la proximité géographique avec le voisin saoudien l'expose à l'irrédentisme, et l'éloignement de Sanaa entraîne une certaine indifférence de la part du pouvoir. Muḥammad al-Ṣa'îdî relève alors le manque d'investissement dans cette grande ville et demande alors : « Combien y a-t-il d'écoles secondaires à Ṣa'da ?[1] », il rappelle que le seul hôpital a été financé par la famille royale saoudienne et non par le ministère de la Santé de la R.A.Y. et que cette grande ville a dû attendre vingt après la révolution de 1962 avant de recevoir pour la première fois la visite d'un Président de la République arabe du Yémen.

Sources et mécanismes de l'importation du salafisme

De ce bref aperçu des discours sur la saoudisation, il ressort que nombre de ces récits associent, de manière plus ou moins explicite, la relation de domination saoudienne au développement du salafisme au Yémen. Ils placent alors l'État-nation au centre de l'analyse : c'est parce que le pouvoir saoudien exerce une domination sur l'État et sur la société yéménites, et qu'il est supposé avoir « intérêt » à transformer les pratiques politico-religieuses de certains acteurs, qu'il entreprend une diplomatie ou une paradiplomatie de « saoudisation » des pratiques sociales et religieuses. Inversement mais de manière moins directe, l'État yéménite aurait lui-même intérêt, pour des raisons instrumentales, de voir le salafisme se déployer sur son territoire et donc de l'importer afin de contrer ses propres opposants. Quintan Wiktorowicz résume une telle approche stato-centrée et focalisée sur l'acteur saoudien en considérant :

> « The Saudi state and its religious hierarchy are major producers and exporters of Salafi publications, missionary operations and humanitarian assistance; and the transnational organization of the movement, which incorporates a myriad of nationalities, renders it an effective and influential force in the Muslim world[2] ».

De même, dans une étude sur les institutions caritatives islamiques, Abdel Rahman Ghandour relève le rôle central du gouvernement saoudien dans leur financement et affirme :

---

[1] Muḥammad AL-ṢA'ÎDÎ, *Ṣa'da limâdhâ ?* [Ṣa'da pourquoi ?], op. cit., p. 7.

[2] Quintan WIKTOROWICZ, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", *Middle East Policy*, vol. 8, n°4, 2001, p. 20.

> « L'Arabie Saoudite s'est constituée ainsi une clientèle à travers le monde. Le cas échéant, ses « obligés » s'abstiennent de critiquer ouvertement le Royaume, ou prennent position en sa faveur dans les périodes troublées[1]. »

Pourtant, l'idée selon laquelle financement et allégeance vont de pair n'est pas évidente et, au minimum, demande à être interrogée. La notion de clientèle occulte les réappropriations et instrumentalisations de l'aide financière ou de la filiation idéologique. Confronté à sa propre bureaucratie et aux différents niveaux de prise de décision, le « parrain » étatique n'est que rarement en mesure de contrôler véritablement les usages qui sont faits localement par les « clients » qu'il soutient. Les nombreuses tribus yéménites qui perçoivent des salaires du gouvernement saoudien semblent à cet égard conserver une certaine indépendance. Comme pour illustrer ce propos et les limites du clientélisme, un cheikh de la région de Bayḥân affirme par exemple :

> « Je suis payé par l'Arabie saoudite, 18 000 RY [ie : moins de 100 euros] par trimestre, mais je déteste ce pays, oui je les déteste. […] Il y a environ 36 000 personnes qui au Yémen touchent comme moi un salaire de l'Arabie. Mais certains touchent bien plus[2]. »

L'approche stato-centrée du phénomène salafi au Yémen s'appuie sur la notion d'intérêt national. Elle fonde ce qu'il convient d'appeler des grands récits ou *narratives* de l'exportation. La construction de tels récits exprime une volonté (parfois inconsciente) de donner un sens à l'histoire et de fournir une « méta-explication » du changement social. Ainsi, les transformations dans la pratique religieuse et politique de certains individus ou groupes se voient liées à une intention ou à une fonction particulière. Que ce soit par l'influence, l'impérialisme culturel, le *co-optive power*[3] ou le *soft power*, l'acteur étatique chercherait par ce biais à attirer vers lui de nouvelles allégeances et donc à contrôler et influencer les populations d'un autre État concurrent et dominé[4]. L'obtention du consentement à travers des instruments intangibles (culture, idéologie, économie, institutions etc.) devient un élément fondamental de la puissance sur la scène internationale. Dans ce cadre d'analyse, la religion

---

[1] Abdel-Rahman GHANDOUR, *Jihad humanitaire : Enquête sur les ONG islamiques*, Paris : Flammarion, 2002, p. 255.

[2] Entretien, Sanaa, mars 2005.

[3] Joseph Nye définit le co-optive power par le fait de parvenir à faire vouloir aux autres ce que vous voulez. Joseph NYE, *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York : Basic Books, 1990, p. 31.

[4] *Ibid.*, p. 188-201.

ou plus précisément le salafisme, peut apparaître comme un instrument ou une ressource de persuasion visant à rendre l'Arabie Saoudite attractive du point de vue des Yéménites.

L'élaboration de ces différents récits de l'exportation n'est évidemment pas sans lien avec la lecture qui est faite des relations bilatérales et transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. L'idée d'un salafisme importé et exogène découle en effet directement de la constatation de la domination saoudienne ainsi que de certaines pratiques sociales de « saoudisation » ou de transnationalisation interprétées comme les signes de l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique. Dans son étude comparée de la capacité de l'État saoudien à « pénétrer » et « influencer » le Yémen du Nord et le Yémen du Sud, Gregory Gause identifie deux intérêts saoudiens différents relativement fixes : s'opposer à l'unification des deux Yémen et empêcher toute influence extérieure autre que la sienne. Il affirme ainsi :

> « In North Yemen, Saudi Arabia was able to exploit its own relations with autonomous individuals and groups, most notably in the military and among the tribes, both to affect the nature of the republican government that emerged from the civil war and to penetrate the decision-making process of the YAR. […] The effectiveness of the Saudi aid lever was a direct result of the North Yemeni state's relative lack of control over its society: its inability to either extract the resources it needed or to enforce the hardships that going without Saudi aid would have entailed. In South Yemen, the tightly structured and hierarchical regime established by the National Front made Saudi penetration of decision making councils difficult[1]. »

Si cet auteur parvient à mettre en valeur la pluralité des acteurs et des stratégies du côté yéménite, il conserve une approche strictement réaliste de la politique saoudienne, qui serait mue par certaines lois inflexibles. Ce niveau d'explication qui revient à évoquer un processus volontariste de « saoudisation » place la notion d'intérêt (de l'État ou des groupes dominants) au centre de l'analyse. Il n'amène toutefois pas à ignorer les acteurs transnationaux et leurs relations : ceux-ci apparaissent alors plutôt comme des instruments de l'exportation du salafisme au Yémen et sont par conséquent considérés comme secondaires et donc subordonnés. Cette explication du développement du salafisme au Yémen par l'impérialisme ou le *soft power* implique qu'il serait dans l'intérêt de l'Arabie Saoudite de transformer la pratique religieuse, afin d'obtenir un certain nombre de rétributions ou compensations : bouleversement des allégeances citoyennes des Yéménites ou légitimation de son pouvoir

[1] Gregory GAUSE, *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, op. cit., p. 157-158.

auprès de ses propres sujets. La religion (en plus de la capacité à redistribuer la rente pétrolière) apparaît ainsi comme une ressource fondamentale de l'État saoudien au niveau tant interne qu'externe.

La notion « d'intérêt » d'un État perçu comme unitaire pose toutefois de nombreux problèmes et questions : qui désigne-t-on exactement par l'appellation Arabie Saoudite ? Est-ce le gouvernement ? La famille royale ? Les élites économiques ? L'*establishment* religieux « wahhabite » ? Ces différents acteurs qui peuvent, à des degrés divers, être assimilés et identifiés à l'acteur étatique, ne sauraient être réduits à un intérêt unique par rapport au Yémen. Insistant sur cette pluralité, Madawi al-Rasheed évoque la diversité à l'intérieur de la famille Âl Sa'ûd et la complexité des cercles de pouvoir :

> « The coexistence of several princely ruling groups makes it difficult to analyse the Saudi royal family as a single entity or the state as a single state. Instead, it is more accurate to describe royal politics as consisting of several circles of power within a headless tribe, creating in the process a quasi-pluralistic system of government, woven around individual princes and their entourages[1]. »

De cette pluralité émerge nécessairement une diversité de stratégies et de politiques qui viennent brouiller la notion d'intérêt national saoudien.

Autant que de la théorie dite « réaliste » des relations internationales, la construction d'un salafisme, financé par l'Arabie Saoudite, forme « d'ennemi intérieur » s'accommode parfaitement de la grille de lecture d'inspiration marxsiste. Johan Galtung dans sa théorie structurelle de l'impérialisme rappelle l'importance des relais de la domination du centre dans la périphérie. Il décrit l'ultime phase de l'impérialisme qu'il nomme « néo-néo-colonialisme » comme le stade dans lequel le contrôle est assuré par des réseaux non-institutionnalisés et non permanents qui naissent au sein d'une nation du centre puis s'étendent aux élites de la périphérie. Ces dernières se caractérisent alors par l'intensité de leurs liens avec le centre, duquel elles constituent la « tête de pont (*bridgehead*)[2] ». Dans ce cadre, la formation d'élites religieuses yéménites dans les universités du Royaume, le financement de centres et de publications, le recours privilégié aux références d'origine saoudienne peuvent apparaître comme autant de signes d'une relation « hautement asymétrique » entre un centre saoudien et une périphérie yéménite.

---

[1] Madawi AL-RASHEED, "Circles of Power: Royals and Society in Saudi Arabia" in Paul AARTS, Gerd NONNEMAN (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*, op. cit., p. 201.

[2] Johan GALTUNG, "A structural Theory of Imperialism", *Journal of Peace Research*, vol. 8, n°2, 1971, p. 460.

Dans différents contextes historiques et régionaux, les relations religieuses sont généralement appréhendées en tant que symboles ou signes d'une domination plus large. En effet, l'idée d'acteurs religieux incarnant une sorte de « cheval de Troie » d'un voisin ou État-tiers dominant n'est pas une spécificité salafie ou yéménite. En effet, le changement des pratiques et l'émergence de nouveaux mouvements politico-religieux dans un contexte particulier se voient fréquemment lié à un acteur étatique externe. Une telle logique apparaît par exemple en Afghanistan à la fin des années 1990 et encore aujourd'hui. En effet, bien des analyses se bornent à considérer les taliban comme une simple création des services secrets pakistanais : l'Inter intelligence service (ISI). Jason Burke écrit ainsi : « Political opponents within Afghanistan claim, the Taliban were little more than proxies of Pakistan and Saudi Arabia, their success entirely due to the support of foreigners[1]. » Ce cadre d'analyse suppose ainsi une déconnexion au moins partielle entre le développement du mouvement des taliban au milieu des années 1990 et le contexte économique, politique et social de l'Afghanistan[2]. Il affirme parallèlement l'existence de relations institutionnalisées ou au moins organisées entre les taliban et le Pakistan, notamment via les services secrets infiltrés par les islamistes. Pourtant, Mariam Abou Zahab et Olivier Roy rappellent la faiblesse de ces interactions. Ils affirment :

> « Les liens transnationaux entre la nébuleuse religieuse pakistanaise, les taliban et al-Qaida ne semblent pas avoir de base organisationnelle. En fait, tout repose sur les connexions personnelles, les filières des madrasas, les rencontres dans les camps d'entraînement et les conjonctions d'intérêts[3]. »

Ailleurs, le Ḥizb Allâh libanais est fréquemment appréhendé à travers sa relation avec le gouvernement de la République islamique d'Iran[4]. Faisant fi de la dimension nationaliste de

---

[1] Jason BURKE, *Al-Qaeda: Casting a Shadow of Terror*, Londres : IB Tauris, 2003, p. 108.

[2] Sur les mouvements islamistes en Afghanistan et une approche non-ethniciste de la guerre civile, voir Gilles DORRONSORO, *La révolution afghane : des communistes au Tâlebân*, Paris : Karthala, 2000, 350 p.

[3] Mariam ABU ZAHAB, Olivier ROY, *Réseaux islamiques : La connexion afghano-pakistanaise*, op. cit., p. 59.

[4] La guerre menée par Israël au Liban au cours de l'été 2006 a ainsi donné lieu dans la presse européenne à un grand nombre de commentaires insistant sur la relation supposée organique entre le Ḥizb Allâh et le pouvoir iranien. Voir par exemple la dépêche d'*Associated Press*, « L'Iran, « grand frère » du Hezbollah », 27 juillet 2006 et « La milice chiite, une puissance militaire », *Libération*, 17 juillet 2006.

ce parti et de la diversité de son intégration dans le champ politique et caritatif libanais[1], cette grille de lecture considère que le Ḥizb Allâh aurait pour seule fonction de défendre les « intérêts » de l'Iran vers lequel irait prioritairement l'allégeance de ses militants. Plus largement, l'Iran est considéré comme le « grand frère » de toutes les minorités chiites, duodécimaines ou non, qu'il soutiendrait dans leurs diverses entreprises de déstabilisation. À Bahreïn, en Iraq, au Koweït, en Arabie Saoudite et même au Yémen, les multiples expressions politiques ou oppositionnelles du chiisme sont perçues comme des bras armés de la République islamique d'Iran, qui serait aujourd'hui en quête d'un leadership régional. Les différents gouvernements ont alors souvent recours à cette ressource du discrédit lorsqu'ils souhaitent insister sur le caractère exogène de ces oppositions ou mouvements. Cette lecture « géopolitique » caricaturale, reprise dans les médias et par certains experts et chercheurs, ignore ainsi la complexité des relations internationales et transnationales, et des systèmes d'allégeance politique.

En dehors du Moyen-Orient, les mouvements protestants en Amérique Latine et en Afrique de l'Ouest sont l'objet d'identiques discours. Dans ces espaces géographiques, les États-Unis sont accusés de diriger des réseaux d'Églises protestantes (pentecôtistes et évangélistes notamment) venus concurrencer à coup de dollars américains les cultes « traditionnels » animistes, catholiques ou même parfois anglicans. Dans le contexte de la guerre froide, les mouvements protestants auraient alors constitué une arme efficace contre le marxisme, qui en Amérique Latine influence la théologie de la libération. Aujourd'hui, alors que de tels courants religieux se développent dans les pays d'Afrique de l'Ouest, il s'agirait une nouvelle fois de venir acheter la bienveillance des populations grâce au *soft power* religieux[2]. Dans ces différents contextes, largement investis par les chercheurs en sciences sociales, nombre de travaux sont venus questionner le caractère quelque peu simpliste de ces analyses inspirées par les théories réalistes ou marxistes. Bertrand Badie rappelle ainsi :

> « La maîtrise des flux religieux est beaucoup plus difficile à insérer dans ce type d'analyse [ie : une approche néo-impériale faisant des flux transnationaux des instruments de la relation de dépendance et de clientèle]. D'une part parce qu'ils sont, par nature, beaucoup plus autonomes que les autres, tant dans les

[1] Le Ḥizb Allâh est l'objet d'une imposante littérature, voir notamment Amal SAAD-GHORAYEB, *Hizbu'llah: Politics and Religion*, Londres : Pluto Press, 2002, x-254 p.

[2] Pour une telle approche, voir par exemple Bruno FOUCHEREAU, « Les sectes, cheval de Troie des États-Unis », *Le Monde diplomatique*, mai 2001.

> circonstances de leur production que dans le contrôle de leur orientation. Une politique néo-impériale peut davantage se construire par une manipulation des flux financiers ou médiatiques que par celle d'une Église. D'autre part parce qu'ils ont davantage vocation à être endogènes et à servir précisément de protection à la diffusion des flux transnationaux venus du Nord : de ce point de vue, le rôle des flux religieux musulmans est particulièrement significatif[1]. »

Considérant cette affinité particulière entre les acteurs religieux et l'espace transnational, les éléments de comparaison entre les mouvements protestants et le salafisme sont nombreux. Tous deux se caractérisent notamment par leur réticence face à l'institutionnalisation et la centralisation du culte. La Réforme s'appuie également, comme le salafisme, sur une volonté de revenir aux fondements de la religion et à se passer de toute intercession entre Dieu et le croyant. Depuis les années 1980, les mouvements protestants à vocation apolitique connaissent eux-mêmes des processus de repolitisation et d'investissement croissant dans la société, particulièrement aux Etats-Unis autour de la nouvelle droite chrétienne[2]. Outre ces points communs liés à leurs doctrines respectives, leurs modes de diffusion, et les récits historiques de leur développement produits par des acteurs tiers se révèlent aussi tout à fait comparables. Les travaux d'Ariel Colonomos sur les réseaux protestants constituent par conséquent un point d'appui et une référence particulièrement stimulants. En effet, le parallèle et la similitude des récits de l'exportation sont parfois saisissants. Cet auteur analyse par exemple la mobilisation des Églises traditionnelles au Venezuela dans les années 1970 et 1980 contre le mouvement missionnaire évangélique des New Tribes. Il explique ainsi que dans l'espace vénézuelien marqué par la gauche :

> « Les New Tribes sont illégitimes en raison de leur marquage politique ; celui-ci est défini par leur lieu d'origine, les États-Unis, et les positions de ces organisations, très clairement conservatrices sur le plan théologique. […] Les New Tribes seraient le bras religieux et le cheval de Troie des États-Unis. Cette organisation missionnaire, cette multinationale religieuse œuvre, dans cette perspective, pour le compte de la bureaucratie américaine. Les missions américaines sont ainsi identifiées à des multinationales et, dans le respect des règles d'un structuralisme peu élaboré, prennent la forme de la cinquième colonne, comme l'exigent à la fois les canons de la lecture dépendantiste et la grille de lecture réaliste[3]. »

---

[1] Bertrand BADIE, *L'État importé : L'occidentalisation de l'ordre politique*, op. cit., p. 53.

[2] Susan Friend HARDING, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton : Princeton University Press, 2000, xvi-336 p.

[3] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 71.

Plus loin dans son étude, Ariel Colonomos constate les limites de ces approches stato-centrées fondées sur les notions d'influence et d'intérêt :

> « Le succès explicatif de ces interprétations se révèle fort limité et on comprend surtout très mal l'articulation le plus souvent implicite qui sous tend l'argumentaire de ces travaux : le lien intrinsèque entre l'État américain et ces mouvements, véritables bras armés de l'Amérique et cheval de Troie au service d'un fantasmatique intérêt national américain[1]. »

Ces discours d'acteurs renvoient directement aux récits développés dans le contexte yéménite à propos des processus d'importation ou d'exportation du salafisme. Le cas de l'insertion du salafisme dans l'espace transnational démontre combien celui-ci se voit paradoxalement relié à l'État. Comme pour les réseaux protestants, les taliban ou le Ḥizb Allâh, l'analyse ne parvient pas à distinguer les acteurs salafis de la stratégie de domination et de contrôle de l'acteur étatique, appréhendé en tant qu'entité unitaire et indivisible. Les analyses se révèlent ainsi souvent incapables de prendre la pleine mesure de la variété des relations transnationales politico-religieuses, et de la capacité de ces dernières à dépasser les jeux d'États – soit du fait de la faiblesse de ce dernier, soit du fait de leur propre capacité à s'autonomiser.

C'est ainsi que la place centrale généralement accordée à l'acteur étatique dans les travaux de relations internationales traitant de l'influence et du transnationalisme a fait l'objet d'une importante critique tant appliquée que théorique. De l'entreprise de déconstruction des grands récits historiques a émergé toute une littérature, souvent inspirée par les courants dits « postmodernes », qui est particulièrement intéressante pour notre étude. Cette grille de lecture constitue bien la trame de notre enquête et de notre volonté de ne pas nous satisfaire des récits simplistes. Grâce à l'apport concret de notre travail de terrain, nous espérons toutefois ne pas tomber dans les nombreux pièges de ces approches critiques parfois paralysantes et « jargonnantes ».

Sans le considérer comme non-pertinent, le niveau d'explication d'inspiration systémique (la domination) ou réaliste (l'intérêt) nous semble insuffisant car trop mécanique et simplificateur. En effet, l'étude attentive et détaillée des relations transnationales politico-religieuses entre le Yémen et l'Arabie Saoudite révèle les mêmes limites que celles identifiées par Ariel Colonomos en l'Amérique Latine : entre un financement extérieur (d'églises, de

[1] *Ibid.*, p. 247.

mosquées ou d'instituts de formation) et le développement de nouvelles pratiques sociales (politiques et religieuses) il ne peut être établi un lien de nécessité. À un autre niveau, Bertrand Badie rappelle combien il faut se garder de percevoir une intention dans les phénomènes de diffusion de systèmes institutionnels et d'exportation de l'État. Il affirme alors :

> « L'exportation des modèles politiques n'est pas nécessairement une pratique consciente ; elle ne relève certainement pas d'un complot, encore moins d'une « manœuvre de l'Occident » comme portent parfois à l'affirmer la facilité de langage ou un enthousiasme tiers-mondiste souvent mal maîtrisé et faiblement conceptualisé[1]. »

La relation mécanique de causalité de l'exportation (ou de l'importation) doit ainsi être questionnée, étudiée et éventuellement réfutée. Dans son travail sur la construction de grands récits (*narratives*) nationaux en Chine, Prasenjit Duara exprime, avec un solide appareillage théorique, sa volonté de dissocier l'histoire des individus, des groupes et des communautés de celle de la nation, largement forgée par l'État et perçue comme linéaire, mécanique et essentielle. Il affirme alors :

> « While the nation has been shown to be an unstable and contingent relationship, History on the other hand, has often worked to secure the mystique of the nation, or in other words, its dubious claim to an evolving, monistic subjecthood. Social historians and others, while sometimes defying this claim in practice, have not constructed a theoretical challenge to history as the History of the nation-state[2]. »

Cette captation des récits historiques par l'État apparaît autant comme le résultat d'une intention des pouvoirs politiques ou des élites qui construisent et écrivent l'histoire à leur avantage, que comme le fruit d'une certaine paresse des chercheurs, historiens, anthropologues ou internationalistes. Ceux-ci, par commodité ou par volonté de rendre leurs travaux intelligibles par tous ou immédiatement « utiles » pour les décideurs, sont en effet souvent amenés à établir des liens mécaniques entre des événements ou comportements parfois distincts et à rédiger alors des grands récits biaisés et stéréotypés. Ce faisant, ils refusent ou s'empêchent d'aller voir et de comprendre ce qui concrètement et quotidiennement détermine les comportements des acteurs.

Pour notre cas d'étude, rien ne permet de lier par essence la « saoudisation » apparente et relative de certaines pratiques politiques et religieuses, et la place centrale de l'Arabie

---

[1] Bertrand BADIE, *L'État importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, op. cit., p. 15.

[2] Prasenjit DUARA, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, op. cit., p. 16.

Saoudite dans le champ salafi yéménite, à une stratégie effective, déterminée et efficace de contrôle de l'Arabie Saoudite (que ce terme désigne l'État, le gouvernement, les élites ou même la société toute entière). C'est bien cette hypothèse que nous allons dorénavant tenter de confronter de manière plus systématique au cas du salafisme au Yémen et de ses liens avec le voisin saoudien.

Alors que les relations transnationales se voient fréquemment délaissées par les études sur les relations bilatérales ou alors étudiées principalement dans la perspective des relations interétatiques, notre travail prend acte des réserves exprimées ci-dessus. Sans toutefois négliger ou minimiser l'apport de l'État ou l'intégration des relations transnationales dans un contexte de domination, nous entendons dissocier (ou plutôt pour reprendre le terme employé par Prasenjit Duara, « sauver (*rescue*) ») les processus de diffusion du salafisme au Yémen des États (tant saoudien que yéménite), de leurs « intérêts » et d'une vision trop mécanique du changement social. Ainsi, nous ne subordonnons en aucun cas les relations transnationales politiques et religieuses, signe de l'intégration régionale que connaît la péninsule Arabique, à la domination saoudienne et aux rivalités nationalistes entre le Yémen et l'Arabie Saoudite.

L'étude des processus d'exportation/importation ou de « transplantation » du salafisme au Yémen impose par conséquent de replacer les relations migratoires, les échanges économiques, les histoires personnelles ainsi que les aspirations individuelles et collectives au cœur même de l'analyse. Une telle démarche qui donne toute sa place à l'individu doit permettre au cours de la deuxième partie de notre démonstration d'élaborer des récits alternatifs à l'approche stato-centrée dominante que nous avons ici exposée.

Deuxième partie - Éléments pour des récits alternatifs de l'importation : la banalité du transnationals

Chapitre 4 : Penser le changement : conditions et contextes d'implantation du salafisme au Yémen

L'individu a longtemps été le grand absent de la théorie des relations internationales[1]. À bien des égards, il continue d'être traité par le sens commun comme un acteur secondaire toujours soumis aux régimes internationaux et aux (super)structures. Il est ainsi trop souvent décrit comme passif et ballotté par les États et leurs intérêts réels ou supposés. Toutefois, progressivement, s'est développé un paradigme alternatif visant à « humaniser l'international[2] ».

En effet, avec la fin de la guerre froide, la discipline des relations internationales, parfois rebaptisée sociologie ou même anthropologie, a accru sa conscience de la complexité du monde, de la multiplicité des acteurs et de la pluralité des espaces d'interaction. En donnant toute sa place à l'individu, cette nouvelle approche reconnaît le caractère irrationnel, fortuit et accidentel de bien des événements et des comportements sociaux : les processus de décision ne produisent pas toujours les résultats attendus et le monde n'est pas guidé par des grands desseins. De même, elle met en lumière les phénomènes cumulatifs, le fait que le niveau microsocial ne doit jamais être négligé car, en s'additionnant et s'agrégeant, il peut transformer les structures. Les individus, producteurs de changement grâce à les liens informels qu'ils tissent et leur éventuelle organisation en réseaux, sont ainsi à la fois la source et le produit de la sphère internationale. James Rosenau, qui est sans doute l'un des auteurs qui a le plus contribué à forger et à diffuser ce paradigme, affirme alors :

> « The micro dimensions of the interactions have been unduly underestimated. Globalization and fragmentation are not inevitable. They are not mystical forces leading the world to a predetermined destiny. Quite the contrary, they are the result of decisions made continuously by individuals and their collectivities. […] Of course, at no point are the shared attitudes and actions of individuals conceived to account exclusively for the constant or changing structures operative at the macro level. […] Rather, the agent-structure relationship is an extraordinarily

[1] Sur cet important débat théorique, voir en particulier Michel GIRARD (dir.), *L'individu dans la politique internationale*, Paris : Economica, 1994, 301 p.

[2] Bertrand BADIE, « Nouvelles approches des relations internationales et du fait religieux » in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, op. cit., p. 266.

> complex one in which the causal flows are multidirectional and how they interactively impact on each other is often obscure.[1]. »

Une telle approche des relations microsociales fait directement écho à la critique du structuralisme énoncée par certains sociologues, notamment Anthony Giddens[2] et Pierre Bourdieu, et à leur volonté de dépasser le vieux débat théorique agent/structure. La théorie structuraliste, accusée par Pierre Bourdieu de réduire « les agents historiques au rôle de supports de la structure et leurs actions à de simples manifestations épiphénoménales du pouvoir[3] », pas plus que les théories dites réalistes ou systémiques des relations internationales, ne permet de rendre compte de la capacité des relations microsociales et donc transnationales à impulser le changement. Il semble dès lors nécessaire de changer l'échelle de l'analyse.

À partir de ces présupposés théoriques, et en réaction aux récits dominants explicités plus haut, cette deuxième partie de notre recherche entend pleinement lier les relations transnationales politico-religieuses contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite et le développement du salafisme dans le contexte yéménite. Pour ce faire, elle vise également, autant que possible, à distinguer ces deux processus d'un troisième : la domination qu'exerce l'Arabie Saoudite sur le Yémen. Il s'agit donc ici en quelque sorte d'échapper à cette prédisposition des études en relations internationales qui consiste à voir prioritairement les interactions politiques dans la sphère internationale du point de vue des États.

À ce jour, aucune recherche n'est venue questionner le caractère mécanique des processus d'importation/exportation du salafisme, massivement perçus comme efficaces. Madawi al-Rasheed, par exemple, analyse la place particulière de l'État saoudien dans le prosélytisme musulman, particulièrement à Londres, à travers différentes institutions et explique :

> « Saudi Arabia has taken the responsibility to propagate faith more seriously than have other Muslim governments, thanks to its wealth, its quest for legitimacy and its symbolic significance as the land of Islam and its holy shrines.

---

[1] James ROSENAU, *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*, Princeton : Princeton University Press, 2003, p. 21-22.

[2] Anthony GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris : PUF, 1987, 474 p.

[3] Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit, 1980, p. 70.

> Saudi religious transnationalism involves the establishment of connections with Muslims using institutions under state sponsorship and agents who are not necessarily Saudi nationals. It entails the transfer of funds and religious knowledge from Saudi Arabia to Muslims in other countries[1]. »

Si nous ne pouvons que souscrire à une telle analyse pour ce qui concerne les organisations de prosélytisme et la volonté du pouvoir saoudien de s'ériger en leader du monde musulman, nous devons en même temps souligner les limites de cette approche explicative. En effet, elle ne satisfait pas notre volonté de placer les parcours individuels et les recompositions sociales au cœur de l'étude. De fait, elle ne permet pas réellement de comprendre ce qui peut pousser un acteur à transformer concrètement son appartenance religieuse et à s'engager dans ce qui est souvent décrit comme une « saoudisation ». Ainsi, l'approche institutionnelle ne donne qu'une vision partielle et se réduit souvent à l'étude des élites et des entrepreneurs, s'intéressant aux liens qu'ils tissent avec leurs « sponsors ». Par ailleurs, une telle approche continue pour l'essentiel à placer l'État au centre des relations transnationales et néglige quelque peu les dimensions et interactions plus informelles qui se déroulent en dehors des institutions. Entre une volonté manifeste, un intérêt national supposé et le changement des pratiques sociales, le lien n'est pas évident ni naturel, et surtout pas mécanique.

La construction de récits alternatifs des processus d'importation/exportation du salafisme s'appuie en particulier, mais pas exclusivement, sur les recherches que nous avons menées dans la région du Yâfi‘, située au nord-est d'Aden dans l'ex-R.P.D.Y. Cette région nous est apparue comme un cas d'étude intéressant à plus d'un titre. Loin de la frontière commune avec l'Arabie Saoudite, le Yâfi‘ se caractérise en effet par l'intensité de ses relations avec ce pays, en même temps que par l'importante implantation du salafisme. De l'approche essentiellement centrée sur les leaders salafis (Muqbil al-Wâdi‘î, Muḥammad al-Imâm, Yaḥyâ al-Ḥajûrî et Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî notamment) que nous avons menée au cours de notre première partie, nous passons ici à un autre niveau d'analyse qui s'intéresse dès lors prioritairement aux individus anonymes, militants salafis parfois occasionnels, acteurs quotidiens des relations transnationales contemporaines qui fondent l'essentiel de notre objet.

Ainsi, à travers l'étude des parcours migratoires vers l'Arabie Saoudite et du développement du salafisme auprès de l'échantillon restreint de la petite faculté d'éducation

---

[1] Madawi AL-RASHEED, "Saudi Religious Transnationalism in London" in Madawi AL-RASHEED, *Transnational Connections and the Arab Gulf*, op. cit., p. 150.

du Yâfi‘, nous entendons rendre compte de la multiplicité, de la prégnance, en même temps que de la banalité des relations transnationales. À la lumière de notre étude, l'idée selon laquelle l'adhésion au salafisme impliquerait chez les Yéménites une allégeance à l'Arabie Saoudite et servirait les intérêts de cet État ou de ses élites nous paraît hautement discutable. Loin d'une criminalisation de cette intégration politico-religieuse « par le bas », notre hypothèse appréhende le salafisme en tant que phénomène largement spontané, fruit des recompositions sociales translocales. Nous cherchons ainsi à développer une approche de l'islamisme et du salafisme qui s'appuie non plus prioritairement sur une étude des militants et des leaders en lutte contre leur gouvernement et l'Occident mais qui prend également en compte les interactions et expériences quotidiennes des acteurs, essayant d'en extraire les dimensions et implications politiques.

A - Agrégations non-intentionnelles, translocalité et théorie du voyage : le transnational au quotidien

En replaçant l'individu au cœur de l'étude, l'approche transnationale permet d'appréhender les liens entre les niveaux micro et macrosocial. Elle répond ainsi à l'une des principales problématiques de la discipline des relations internationales aujourd'hui : dans quelle mesure les individus peuvent-ils être considérés comme des acteurs pertinents de la sphère internationale ? L'agrégation des comportements individuels transnationaux est-elle au fondement de phénomènes macrosociaux ? Les relations migratoires, les échanges économiques, les dons financiers ou encore les mouvements d'opposition internationaux sont-ils à même de transformer les grands équilibres, les structures et intérêts des États ? Dans son ouvrage *Turbulence in World Politics*, James Rosenau explique :

> « Macro phenomena are aggregations of vast numbers of individual actions that form recognizable patterns for which leaders speak and act, thus making the wholes seem greater than the sums of their parts[1]. »

Plus loin, il précise :

> « However aggregated sums may be calculated, one can begin to grasp the dynamics of micro-macro interactions by drawing a distinction between sums

[1] James ROSENAU, *Turbulence in World Politics: Theory of Change and Continuity*, op. cit., p. 157.

> arising out of the uncoordinated, private acts of individuals and those that come about through the self-conscious participation of individuals in their formation and maintenance[1]. »

Le caractère fortuit, c'est-à-dire non calculé et non coordonné de certains comportements agrégés n'empêche pas la production de résultats affectant sensiblement les structures. La prise en compte du niveau individuel et des agrégations non-intentionnelles dans l'analyse devient par conséquent aussi légitime et pertinente que la focalisation sur les États et les institutions. Dès que le niveau microsocial est élevé au rang de variable de l'étude, les grands récits historiques stato-centrés perdent leur faculté à fournir une explication stimulante des phénomènes et des transformations sociales. En effet, les choix individuels, sans être entièrement libres et indépendants, échappent largement à l'État. Il ne s'agit nullement de nier le poids du niveau macropolitique, des phénomènes de prise de décision politique et de l'importance des « grands collectifs institués » que sont les États ou les autres institutions. Nous nous efforçons de garder en tête la mise en garde formulée par Michel Girard à l'encontre d'une approche trop individualiste de la politique mondiale. Il explique :

> « Le discrédit théorique et pratique de la plupart des référents collectifs peut conduire indirectement à faire de l'individu contemporain une cause non causée et sans cause, un Robinson post-moderne en panne de société et d'idéal politiques, sujet à la fois libre et impuissant d'une histoire désormais sans finalité et d'une société mondiale toujours en devenir[2]. »

Ainsi n'oublions nous pas combien les relations transnationales ici étudiées s'inscrivent dans des structures de pouvoir particulières et des relations bilatérales spécifiques que nous avons tenté plus haut dans notre travail de modéliser. Ce parti pris de notre recherche n'est pas qu'une coquetterie théorique ou qu'une posture réactive, mais il répond avant tout à la prégnance réelle et tangible des relations transnationales. De fait, elles constituent sans doute un facteur davantage pertinent que les relations inter-étatiques pour qui veut comprendre le développement du salafisme dans le contexte yéménite. Le changement dans la pratique religieuse d'un individu n'est ainsi pas réductible à la volonté d'une puissance d'instrumentaliser les allégeances des citoyens d'un pays voisin qu'elle domine. Les comportements et aspirations multiples, notamment les effets (dé)structurants de l'émigration sur la société, la relation entretenue avec le pays d'accueil, les processus de construction des

---

[1] *Ibid.*, p. 163.

[2] Michel GIRARD, « Le retour des individus dans la politique internationale : illusions et invention » in Michel GIRARD (dir.), *L'individu dans la politique internationale*, op. cit., p. 19.

identités ou encore la situation politique et économique du pays d'origine sont autant de variables que nous nous efforçons d'intégrer dans cette étude. D'une manière générale, Michel Girard explique ainsi :

> « Le meilleur service que l'approche individualiste puisse rendre à l'analyse politique internationale est, sans conteste, de l'inciter à abandonner le territoire trop balisé des aimables généralités mégapolitiques qu'elle affectionne un peu trop […] pour s'engager dans l'analyse précise des processus micropolitiques […]. La prise en compte des individus dans l'analyse politique internationale peut donner aux internationalistes ce qui manifestement leur manque le plus souvent : un immense terrain empirique qui leur fasse office à la fois de principe de réalité et d'espace de découverte[1]. »

La prise en compte du niveau individuel permet par ailleurs d'élargir considérablement la palette des comportements décrits comme transnationaux. Dès lors, le transnational se banalise et devient une caractéristique quotidienne de la vie de nombre d'acteurs. L'interpénétration entre le Yémen et l'Arabie Saoudite ne se limite ainsi nullement à la porosité de la frontière, c'est-à-dire à des comportements que le contexte de lutte anti-terroriste a tendance à criminaliser : immigration illégale, trafics de femmes et d'enfants, d'armes, de produits pétroliers et de drogues ou encore financement de centres religieux et de mosquées. Moins que par ces manifestations spectaculaires des relations transnationales, notre étude s'intéresse avant tout aux pratiques quotidiennes des acteurs, comme l'aspiration au départ, les parcours migratoires, l'aide financière que les travailleurs expatriés envoient, les investissements privés des commerçants dans leur région d'origine ou encore les retours au pays pendant les vacances. Dans quelle mesure le transnational s'invite-t-il alors dans la vie des individus ? Comment parvient-il à affecter leurs pratiques religieuses ?

À travers la construction d'une approche alternative, nous entendons banaliser les comportements qui, pour les récits et approches dominants, semblent exceptionnels et se voient fréquemment liés à une intentionnalité. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, les relations transnationales dites « religieuses » ne concernent pas uniquement les champs religieux ou politico-religieux au sens strict. Elles s'inscrivent dans des contextes plus larges, en particulier les relations migratoires et les échanges économiques. Tous deux jouent en effet un rôle non négligeable dans la construction d'un imaginaire collectif propice à une

[1] *Ibid.*, p. 21.

transformation des pratiques religieuses au Yémen, et à un certain mimétisme qui peut être assimilé à une « saoudisation », voire même à une « wahhabisation ». Les interactions plus directement religieuses (financements de mosquées, séjours d'études en Arabie Saoudite pour des boursiers, diffusion d'ouvrages, etc.) s'inscrivent elles-mêmes dans des relations transnationales qui pourraient être labellisées différemment : commerciales, clientélistes ou régionales par exemple.

Dans ce cadre d'analyse, nous adoptons une conception large des relations transnationales religieuses. Celles-ci recouvrent ici un ensemble de pratiques individuelles et collectives variées, ambivalentes, parfois contradictoires, qui vont de l'achat de cassettes ou d'ouvrages religieux d'origine saoudienne à l'aspiration à s'expatrier, en passant par les récits (souvent amers) produits par d'anciens migrants. À des degrés divers, l'agrégation de l'ensemble de ces pratiques favorise l'interpénétration des sociétés et des champs politico-religieux dans la péninsule Arabique. Relevant la capacité particulière des mouvements religieux à s'intégrer dans des dynamiques microsociales et à contourner les États, Susanne Hoeber Rudolph affirme :

> « Much of this new transnationalism is carried by religion from below, by a popular religious upsurge of ordinary and quite often poor, oppressed and culturally deprived people, rather than by religion introduced and directed from above. Well-known transnational structures – especially by hierarchical and bureaucratized Catholic Church, led by an evangelising Pontiff with global aspirations – are an important component of the new transnational religion. But popular, populist, enthusiastic movements leavened by Pentecostals, Catholic charismatics, and "fundamentalist" Muslims have spread more by spontaneous diffusion[1]. »

Par conséquent, il est intéressant de prendre en compte la capacité particulière des flux religieux à s'extraire des logiques dépendantistes que sous-tendent certains processus d'importation/exportation mis en œuvre par des États ou des institutions. Dans une relation de domination, comme celle qui prévaut entre le Yémen et l'Arabie Saoudite, les identités religieuses sont à même de jouer un rôle de rempart réactif, dans la mesure où elles sont souvent perçues comme incarnant l'essence même de l'appartenance locale ou nationale.

À un autre niveau, la complexité des relations qu'entretiennent Muqbil al-Wâdi'î et nombre de salafis avec l'étranger, et particulièrement l'Arabie Saoudite, nous amène à

[1] Susanne HOEBER RUDOLPH, "Religion, States, and Transnational Civil Society" in Susanne HOEBER RUDOLPH, James PISCATORI, *Transnational Religion and Fading States*, op. cit., p. 3.

nuancer la pertinence d'une approche en terme de réseaux transnationaux religieux. Peu organisés et structurés, faiblement institutionnalisés, les liens avec l'espace transnational, loin d'être systématiques, sont souvent indirects. L'identification de réseaux salafis n'épuiserait pas la multiplicité des relations transnationales religieuses. Comme le démontre Janine Clark dans son étude sur les militants du parti al-Iṣlâḥ, les islamistes parviennent à mobiliser de manière informelle des acteurs de différents champs sociaux et reprennent alors à leur avantage des structures sociales déjà existantes (par exemple les *nadwa* féminines, cercles de discussion coranique)[1]. Comme nous le verrons plus loin, tel est également le cas des salafis yéménites qui, malgré leur dénégation, s'appuient sur les solidarités tribales ou régionales.

De ce fait (et au delà même de l'idée selon laquelle l'islam lierait par essence politique et religion), l'identification de réseaux ou même d'acteurs proprement religieux devient difficile. L'emploi dans notre recherche de l'appellation « relations transnationales religieuses » ne doit pas être trompeuse. Elles englobent en effet un large spectre de relations qui peuvent ailleurs être labellisées différemment. Dans un autre espace géographique, les réseaux soufis mourides originaires du Sénégal parviennent eux aussi à mêler plusieurs dimensions. Sophie Bava met en lumière cette pluralité et affirme :

> « The Mouride economic entreprise that was organized in various countries is the point of departure of yet another entreprise – a religious one – which de-localized and recomposed itself according to the fluidity of migrants and their migratory routes[2].»

Comme pour le cas de ces réseaux mourides, les acteurs, anonymes ou non, qui interviennent dans le champ politico-religieux salafi ne peuvent être réduits à une caractéristique unique, que celle-ci soit religieuse, économique, institutionnelle ou migratoire.

Les flux transnationaux sont fréquemment associés à la notion de frontière et au contournement physique de celle-ci. L'entrée illégale de biens ou de personnes d'un territoire à l'autre incarnerait ainsi la pratique transnationale par excellence. De ce fait, les espaces à proximité des frontières seraient les plus à même d'être affectés par les relations

---

[1] Janine CLARK, "Islamist Women in Yemen. Informal nodes of Activists" in QUINTAN WIKTOROWICZ, *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, op. cit., p. 164-184. Sur le même objet, voir également Samia SERAGELDIN, "The Islamic Salon: Elite Women's Religious Networks in Egypt" in Miriam COOKE, Bruce LAWRENCE (dir.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, op. cit., p. 155-168.

[2] Sophie BAVA, "The Mouride Dahira between Marseille and Touba", *ISIM Newsletter*, n°8 2001, p. 7.

transnationales. Pourtant, ces dernières ne sauraient se limiter à des échanges physiques tant elles intègrent une dimension symbolique en forgeant et développant des imaginaires[1]. Michel Foucher explique alors :

> « Les frontières sont des structures spatiales élémentaires, de forme linéaire, à fonction de discontinuité géopolitique et de marquage, de repère, sur les trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire[2]. »

Par conséquent, la position géographique et la proximité avec la frontière ne sont pas les seules variables à déterminer la prégnance du transnational dans une société donnée. L'imaginaire lié à la frontière se répand dans un espace déterritorialisé. Le brouillage de la distinction entre interne et externe favorise en effet une certaine déterritorialisation et donc une déconnexion entre le phénomène transnational, la frontière et l'espace. Comme le relevait Georg Simmel, « la frontière n'est pas un fait spatial avec des effets sociologiques mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale[3]. » Dès lors les interactions transnationales ne dépendent plus de la frontière (*border*) mais de ce que James Rosenau appelle une *Frontier*. Celle-ci est définie comme un espace informel et largement abstrait, dans lequel les comportements d'acteurs, parfois loin des frontières géographiques et politiques, marquent, influencent et affectent les populations :

> « The Frontier is in some respects an under-organized domain with fragile sources of legitimacy, while in other respects nascent structures of authority can be discerned. Put differently, the Frontier is a *terra incognita* that sometimes takes the form of a market, sometimes appears as a civil society, sometimes resembles a legislative chamber, periodically is a crowded town square, occasionally is a battlefield, increasingly is traversed by an information highway, and usually looks like a several-ring circus in which all these – and many other – activities are unfolding simultaneously[4]. »

Cette définition n'est pas sans implication pour notre étude. Elle nous invite à prendre toute la mesure de la variété des interactions et comportements qui, entre l'interne et l'externe, connectent les individus aux dépens des acteurs étatiques. L'importance des commerçants d'origine yéménite (au premier rang desquels les familles Bin Lâdin, Bin

---

[1] Mathias ALBERT, David JACOBSEN (dir.), *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2001, viii-349 p.

[2] Michel FOUCHER, *Fronts et frontières : Un tour du monde géopolitique*, op. cit., p. 38.

[3] Georg SIMMEL, *Sociologie, études sur les formes de socialisation*, Paris : PUF, 1999, p. 607 cité par Riccardo BOCCO, Daniel MEIER, « Penser la notion de frontière au Moyen-Orient », art. cité, p. 3.

[4] James ROSENAU, *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997, p. 6.

Maḥfouẓ, Buqshân ou encore al-‘Isâ’î) dans l’économie saoudienne fait du marché et du commerce un espace d’interpénétration des deux sociétés qui n’est pas sans lien avec les relations transnationales religieuses. La réussite de ces commerçants participe à rendre l’Arabie Saoudite attrayante sur le plan économique et à forger une aspiration à émigrer qui, en retour, peut favoriser la transformation des appartenances religieuses au niveau individuel.

De ce jeu les États ne sont certes pas absents et cherchent même à renforcer leur capacité de contrôle. Ainsi, leurs politiques et leur volonté de surveiller les frontières (*border* et *Frontier*) peuvent être durement ressenties par les individus. Malgré leur vocation de contournement de l’acteur étatique, les relations transnationales apparaissent alors parfois comme dépendantes des logiques d’États, qui parviennent à les instrumentaliser, à les canaliser, voire même à les interrompre.

L’expulsion des travailleurs yéménites d’Arabie Saoudite lors de la guerre du Golfe de 1990-1991 en est sans doute l’exemple le plus probant. Au moment de l’invasion du Koweït par l’armée iraquienne, le Yémen, unifié depuis moins de trois mois, siège en tant que membre non-permanent au Conseil de sécurité des Nations Unies. Plaidant pour une solution à la crise qui serait interne au monde arabe, le gouvernement yéménite décide de s’abstenir lors du vote de la résolution 661 adoptée le 6 août 1990 et qui instaure un embargo sur les exportations et importations de l’Iraq. Cette position perçue comme favorable à Ṣaddâm Ḥusayn, coûte cher au Yémen, déjà fragilisé par l’unification. Dans ce contexte, le gouvernement saoudien, par le décret royal du 19 septembre 1990, met fin aux avantages des travailleurs yéménites : il leur impose de trouver un garant administratif (*kafîl*) dans un délai de trois mois et leur interdit désormais de détenir des entreprises. Dans l’incapacité de régulariser leur situation dans le temps imparti, environ 800 000 Yéménites sont de fait expulsés du territoire saoudien. Le phénomène migratoire est ainsi instrumentalisé et transformé en un mode de pression et de rétorsion diplomatique. Dès lors, le transnational semble s’effacer devant la puissance étatique. Comme nous le verrons plus loin, cette soumission n’est toutefois qu’apparente. Il reste pourtant qu’elle oblige les acteurs transnationaux à se redéfinir et à se réinventer pour faire face à la nouvelle contrainte.

Translocalité, voyage et normes

Perméable aux trafics et à l'immigration illégale, la frontière physique et politique entre le Yémen et l'Arabie Saoudite ne parvient pas davantage à freiner le voyage des idées, théories, pratiques et normes. Ces dernières se révèlent en effet capables de traverser les frontières par delà même la mobilité des individus. Peter Mandaville, dans son ouvrage *Transnational Muslim Politics*, offre une grille de lecture intéressante qui aborde la question des échanges, flux et interpénétrations en intégrant la dimension imaginaire et immatérielle de ces relations. Dans le contexte du processus de mondialisation, les liens qu'entretiennent les musulmans en Europe et en Amérique du Nord (c'est-à-dire dans des territoires où ils sont minoritaires) avec leurs différents pays d'origine s'inscrivent dans ce qu'il appelle une relation de translocalité (*translocality*). Selon lui, le processus de mondialisation favorise la constitution de nouveaux espaces politiques formés dans les interstices (*gaps*) et anfractuosités apparus entre les différents États, nations, institutions et communautés, souvent « imaginés » et construits. Toutefois, il est évident que ces espaces ne sauraient être totalement déterritorialisés, et traversés par des groupes et individus déconnectés de tout contexte. Par conséquent, le contournement des États et des frontières est également caractérisé par sa dimension locale. Ainsi, l'étude de ces espaces n'épuise pas la complexité des relations internationales et notamment des jeux d'États. De même, leur analyse ne rend pas caduque l'approche dite réaliste de la sphère internationale. Peter Mandaville affirme ainsi :

> « These new identity spaces are not by any means replacements for the state system as we know it. They do not provide structures for global governance, nor systems for the application of transnational justice. Gaps are not regimes. Rather, they contribute to plurality and hybridity in the world polity. We can also see them as trenches, the bunkers from which marginal identities combat the rigidities of institutionalised hegemony. Fluid creatures leak openly from their dilapidated habitats, mixing and matching as they encounter each other in travel[1]. »

À l'intérieur de ces espaces translocaux, les idées et les normes sont en mouvement et s'adaptent aux différents contextes politiques et sociaux. Les expériences quotidiennes et multiformes de la mondialisation constituent alors autant de nouvelles ressources mobilisables dans les différents champs. Peter Mandaville explique :

[1] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics: Reimmagining the Umma*, op. cit., p. 97.

> « Translocality does not refer simply to a 'place', nor does it denote a collectivity of places. Rather it is an abstract (yet daily manifest) space occupied by the sum of linkages and connections between places (media, travel, import/ export, etc.). The notion of locality is included within the term in order to suggest a situatedness, but a situatedness which is never static. Translocality can be theorised as a mode, one which pertains not to how peoples and cultures exist in places, but rather how they move through them. Translocality is hence a form of travel[1]. »

Cette idée de voyage (*travel*) ou de « transplantation » nous semble ici particulièrement stimulante pour appréhender les processus d'importation/exportation. La construction d'une approche alternative aux récits stato-centrés dominants n'implique pas de nier le fait que le salafisme voyage ou se « transplante », et que certaines pratiques spécifiques ne sont apparues que récemment dans le contexte yéménite. La centralité de l'Arabie Saoudite dans le champ salafi yéménite est ainsi perceptible aussi bien dans les pratiques que dans les références. De l'habillement de ses militants aux différentes sources théologiques qu'il mobilise, le salafisme apparaît dans une certaine mesure comme une « saoudisation », une rupture face à un environnement donné, une forme de déviance. Muqbil al-Wâdi'î, dont nous avons déjà évalué la centralité, reconnaît le caractère importé de sa doctrine et revient fréquemment dans ses conférences et écrits sur l'opposition et l'hostilité auxquelles il est confronté à son retour d'Arabie Saoudite en 1979. À la fin de sa vie, lorsqu'il est interrogé par un étudiant sur la rapidité du développement du salafisme au Yémen, il se déclare lui-même étonné :

> « Ceci m'a rendu perplexe. En vérité, des étudiants venaient de l'extérieur et quand ils rentraient chez eux, d'autres les voyaient et venaient à leur tour. Grâce à Dieu, la Tradition s'est diffusée. Les étudiants étaient alors des bédouins, ne connaissant même pas la prononciation de la langue arabe. […] Les gens consommaient du qat, de la *shamma* [sorte de tabac à chiquer en poudre], visitaient des tombeaux de saints, employaient des amulettes (*ḥurûz*) et pratiquaient la magie. […] On ne savait alors pas par où commencer notre prédication [ie : tant des comportements contraires à l'islam étaient répandus]. […] Quand je suis sorti [d'Arabie Saoudite], j'étais isolé, je pleurais en pensant à ma situation[2]. »

Face à ces enjeux théoriques, l'analyse des processus d'importation/exportation, centrée pour l'essentiel autour de la question institutionnelle et de l'État, donne lieu au début des

---

[1] *Ibid.*, p. 50.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sa biographie].

années 1990 à un intense débat dans le champ scientifique. Plus récemment, de nombreuses études de sociologie des relations internationales se sont par ailleurs penchées sur les processus de diffusion des normes, notamment via l'action de différentes organisations non-gouvernementales et des réseaux transnationaux de défense de cause (*transnational advocacy networks*)[1]. Ces derniers travaux sont toutefois généralement marqués par un biais normatif, s'intéressant exclusivement aux « bonnes » normes, c'est-à-dire à celles que les chercheurs et le regard dominant valorisent et perçoivent comme « justes » : les droits de l'Homme, l'interdiction des mines anti-personnelles, les contraintes environnementales, la démocratie, etc. Bien qu'il ne soit pas en tant que tel une « norme internationale », dans la mesure où il ne concerne pas directement le comportement de l'acteur étatique ou d'institutions, le salafisme pourrait incarner potentiellement une « mauvaise » norme, massivement perçue comme négative, et donc peu enviable. Pour compléter ces analyses, l'étude des processus de diffusion de la doctrine salafie par delà les frontières et les contextes nous permet donc de nous départir à la fois du biais normatif et du tropisme institutionnel qu'elles impliquent souvent. En effet, l'exemple yéménite semble démontrer que les pratiques sociales spécifiques comme le salafisme n'ont pas besoin d'institutions ou de réseaux formalisés pour se développer. D'autre part, il est l'illustration que les normes qui se diffusent dans l'espace transnational ne sont pas par nature « supérieures », « plus morales » ou « plus justes » que celles prônées par les États.

Par ailleurs, les travaux sur les normes internationales conservent généralement une approche mécanique du processus de transposition qui prend peu en compte les contextes locaux ainsi que les phénomènes d'adaptation et de réappropriation. Tel est par exemple le cas du modèle de diffusion que Thomas Risse élabore et nomme *spiral model of the socialization*. Celui-ci se concentre pour l'essentiel sur les interactions entre États, institutions et organisations non-gouvernementales dans la diffusion des normes internationales et, considère peu l'usage qu'en font les acteurs non-étatiques dans leur nouvel environnement[2].

---

[1] Voir par exemple, Thomas RISSE, Stephen ROPP, Kathryn SIKKINK (dir.), *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, xii-318 p. ; Margaret KECK, Kathryn SIKKINK, *Activists Beyond Borders : Advocacy Networks in International Politics*, op. cit. ; Richard PRICE, "Reversing the Gun Sights: Transnational Civil Society Targets Land Mines", *International Organization*, vol. 52, n°3, 1998, p. 613-644 et Ariel COLONOMOS, *La morale dans les relations internationales : Rendre des comptes*, Paris : Odile Jacob, 2005, 356 p.

[2] Thomas RISSE, "International Norms and Domestic Change: Arguing and Communicative Behavior in the Human Rights Area", art. cité.

Ainsi n'aborde-t-il pas de front la question, pourtant fondamentale, du devenir de ces normes, par exemple des droits de l'homme, une fois qu'elles ont été acceptées par les États autrefois récalcitrants.

Alors qu'il insiste sur le fait que « les textes circulent sans leur contexte, qu'ils n'emportent pas avec eux le champ de production », Pierre Bourdieu livre « quelques réflexions sur les conditions sociales de la circulation internationale des idées ». Il affirme notamment :

> « Le sens et la fonction d'une oeuvre étrangère sont déterminés au moins autant par le champ d'accueil que par le champ d'origine. Premièrement, parce que le sens et la fonction dans le champ originaire sont souvent complètement ignorés. Et aussi parce que le transfert d'un champ national à un autre se fait au travers une série d'opérations sociales : une opération de sélection […] ; une opération de marquage […] à travers la maison d'édition, la collection, le traducteur et le préfacier […] ; une opération de lecture enfin, les lecteurs appliquant à l'œuvre des catégories de perception et des problématiques qui sont le produit d'un champ de production différent[1]. »

De même, c'est aux travaux d'Edward Said au début des années 1980, réunis dans l'ouvrage *The World, the Text and the Critic*, que nous devons le concept de « *traveling theory* » ou « théorie voyageuse ». Appliquée initialement au domaine de la littérature et des mouvements intellectuels, cette approche constitue un outil théorique important pour notre étude dans la mesure où il insiste sur la question des phénomènes d'adaptation et de résistance. Selon une démarche complémentaire de celle de Pierre Bourdieu, Edward Said écrit :

> « Like people, and schools of criticism, ideas and theories travel – from person to person, from situation to situation, from one period to another. […] Such movement into a new environment is never unimpeded. It necessarily involves processes of representation and institutionalisation different from those of the point of origin. This complicates any account of the transplantation, transference, circulation, and commerce of theories and ideas[2]. »

Malgré son refus d'un récit unique et mécanique du processus de diffusion des idées et des mouvements intellectuels et littéraires, Edward Said identifie quatre étapes types dans le

---

[1] Pierre BOURDIEU, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n°1-2, 1990, p. 3.

[2] Edward SAID, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge : Harvard University Press, 1983, p. 226.

processus de voyage : 1) le point d'origine supposé ou réel (« a set of initial circumstances in which the idea came to birth or entered discourse[1] »), 2) l'espace traversé (« a passage through the pressure of various contexts as the idea moves from an earlier point to another time and place where it will come into new prominence »), 3) les conditions d'acceptation et de résistance (« a set of conditions […] which then confronts the transplanted theory or idea, making possible its introduction or toleration, however alien it might appear to be »), et enfin 4) le produit plus ou moins intégré et transformé. En voyageant, non seulement les pratiques se transforment et s'adaptent (elles sont « traduites »), mais elles contribuent également à fonder un espace largement différencié de celui des relations inter-étatiques. Celui-ci correspond alors à ce que James Rosenau appelle la *Frontier* et s'intègre dans ce que Peter Mandaville nomme la translocalité, ou encore Arjun Appadurai (avec quelques nuances) les *ethnoscapes*, *mediascapes* et *ideoscapes*[2].

De fait, les processus de diffusion du salafisme de l'Arabie Saoudite vers le Yémen se structurent pour l'essentiel autour de ces espaces, et impliquent les acteurs, les réseaux, et les moyens qui y interagissent. La prise en compte de la complexité de ces relations ne nous amène pas à mettre de côté l'État, ni à ignorer que celui-ci puisse venir instrumentaliser ou troubler les acteurs transnationaux. Il reste que dans le cadre de cette approche, les flux religieux, sans être complètement autonomes, apparaissent dénués de la moindre essence et donc de la moindre fonction a priori. Ainsi, ils ne servent pas un objectif pré-établi et ne remplissent pas une fonction déterminée par une relation de domination ou un intérêt national. Dans la mesure où il change d'environnement et de contexte, le produit transplanté n'est plus le même et échappe donc pour l'essentiel à son « sponsor » qui ne contrôle ni son devenir ni les mécanismes de son développement. L'idée de voyage du salafisme vise par conséquent à considérer pleinement le caractère fortuit, spontané, mouvant et non-univoque des relations transnationales religieuses que nous étudions.

---

[1] *Ibid.*, p. 227.

[2] Arjun APPADURAI, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries or a Transnational Anthropology" in Richard FOX (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 191-210.

B - Recompositions sociales et éléments de contexte

Si les relations transnationales contemporaines, notamment religieuses, ne sont pas guidées par un objectif identifiable, elles restent le fruit de recompositions sociales et politiques que nous pouvons étudier et distinguer. Il ne s'agit certainement pas ici d'opposer l'idée d'un salafisme endogène, né de dynamiques locales, aux récits dominants d'un salafisme importé, résultant de la domination saoudienne. Au contraire, nous entendons montrer comment les sphères internes et externes se mêlent et se confondent souvent, particulièrement à travers les trajectoires migratoires. Il nous importe également d'analyser dans quelle mesure les relations transnationales s'inscrivent dans ce brouillage des frontières et territoires qui occupe aujourd'hui nombre de chercheurs en relations internationales. À travers les flux financiers, les investissements économiques, les aides au développement, le commerce mais également les récits colportés, les informations et certaines aspirations individuelles, l'Arabie Saoudite (tout comme les autres pays du Golfe) joue un rôle important dans la constitution des identités locales. L'intensification des relations, notamment dans le contexte de la mondialisation, contribue ainsi à rapprocher des espaces autrement distincts, et à rendre quotidiens et banals des événements et phénomènes pourtant lointains. La transgression de la frontière et l'interpénétration des espaces ne sont alors plus perçues comme des anomalies, mais fondent une approche qui, plutôt que de s'intéresser aux phénomènes d'enracinement, privilégie la mobilité des acteurs et des idées, c'est-à-dire l'interaction entre le « présent » et « l'absent », entre le « proche » et le « lointain »[1].

Les échanges symboliques et économiques, les transferts d'argent, les aides privées ou publiques au développement, les migrations et l'histoire entre le Yémen et l'Arabie Saoudite constituent des variables importantes dans l'élaboration et la diffusion d'un imaginaire propice au développement du salafisme. Bien qu'elle soit sans doute la plus facile à exprimer et à intégrer dans l'analyse, la conjoncture fluctuante des relations diplomatiques ne se révèle pas toujours déterminante, ni forcément la plus pertinente pour notre cas d'étude. Les relations bilatérales forment un ensemble bien plus complexe que ce qu'en disent les grands

[1] Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford University Press, 1990, ix-185 p.

récits et les statistiques. Ainsi, l'acteur étatique est souvent incapable de satisfaire ses propres velléités et l'ambition que lui assigne généralement la science politique traditionnelle : la revendication du contrôle de territoire n'implique pas qu'il l'exerce effectivement.

À cet égard, le phénomène migratoire yéménite en Arabie Saoudite favorise l'interdépendance, accroît la latitude des acteurs non-étatiques en même temps qu'il crée les conditions de l'interpénétration des sociétés. Comme l'affirme Kiren Aziz Chaudhry, le caractère massif des transferts de revenus (*remittances*) des travailleurs émigrés en Arabie Saoudite vers leurs familles pendant les années 1970 et 1980 permet à la société de contourner l'État et le système bancaire[1]. Durant cette période, les institutions étatiques semblent globalement incapables de s'imposer aux individus : face à la « puissance », notamment économique, des relations transnationales, elles ne font pas le poids. De même, la porosité de la frontière et les phénomènes de solidarités régionales rendent compte du caractère quelque peu fictif de la souveraineté. Les acteurs étatiques et transnationaux font preuve d'une autonomie structurelle les uns par rapport aux autres, sans pour autant être indépendants et distincts. Par conséquent, les États, autant parce qu'ils sont dits « faibles » ou « en construction », que parce qu'ils agrégent des acteurs aux intérêts différents et divergents, ne sont pas toujours en mesure de satisfaire pleinement leur ambitieux objectif de contrôle.

L'application quelque peu relative et inégalitaire du décret royal de septembre 1990 qui entraîne l'expulsion des travailleurs yéménites dans le contexte de la guerre du Golfe est emblématique de ce rapport de force entre le transnational et les diplomaties. Dans le cadre de notre démonstration, cet exemple, développé plus bas, permet de relativiser la portée des politiques publiques mais aussi celle de la domination saoudienne. Alors que les analystes et les États ne veulent retenir qu'un fait – l'expulsion de tous les travailleurs – une analyse plus poussée et nuancée permet de constater que les relations entre les deux pays se sont alors largement perpétuées tout en se transformant. Il convient par conséquent de rendre compte de ce maintien des flux transnationaux en dépit des aléas des relations bilatérales. En effet, les nombreuses et terribles difficultés rencontrées par les centaines de milliers d'émigrés yéménites au début des années 1990 suite à leur expulsion d'Arabie Saoudite ne doivent pas laisser penser que cet évènement illustre la victoire complète de l'État et qu'il a entraîné une interruption définitive des relations transnationales.

---

[1] Kiren Aziz CHAUDHRY, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, op. cit., p. 217.

Loin des errements de la diplomatie, au-delà de l'espace frontalier, la présence de « l'étranger », c'est-à-dire d'une certaine altérité sociale, politique, économique et religieuse est quotidienne dans la société yéménite. Les flux transnationaux qui font intervenir et confrontent, parfois indirectement, une multitude d'acteurs (de l'individu à l'État) se révèlent à la fois initiateurs de comportements et résultats de recompositions sociales et politiques. La mise en lumière des éléments de contexte ne doit pas nous amener à postuler une quelconque unicité ou spécificité de notre cas d'étude. Les caractéristiques propres aux relations entre le Yémen et l'Arabie Saoudite sont en effet transposables ailleurs : elles ont pour vocation d'éclairer des processus de « voyage » et de « transplantation » dans d'autres aires géographiques, politiques, religieuses ou historiques.

Le développement du salafisme au Yémen s'inscrit dans les différents espaces politiques, religieux, économiques, migratoires et imaginaires qui émergent dans l'interstice des relations inter-étatiques. Parmi les recompositions sociales et politiques qui favorisent la transformation des pratiques politiques et religieuses de certains individus ou groupes, nous retenons tout d'abord la réaction à l'acculturation socialiste au Yémen du Sud. Les liens entretenus par les pouvoirs avec les acteurs religieux constituent ensuite d'importants facteurs de changement, qui participent au brouillage des appartenances politiques à l'échelle de la péninsule Arabique. L'individualisation du rapport au religieux et la constitution de nouvelles identités confessionnelles incarnent enfin une autre variable qu'il nous faut intégrer dans l'analyse. Ces trois phénomènes, tout à la fois locaux, nationaux et transnationaux, internes et externes sont au fondement des récits alternatifs des processus d'importation/exportation du salafisme. Présentés ici de manière succincte, ces facteurs explicatifs seront par la suite appliqués concrètement à l'étude des expériences migratoires des Yéménites et au cas du développement du salafisme dans la région du Yâfî‘. Ils fonctionnent en effet comme autant d'indicateurs de la prégnance des relations transnationales et du poids de l'interpénétration des sociétés.

Acculturation socialiste au Yémen du Sud et réaction religieuse

En plus des recompositions sociales immédiatement liées aux relations transnationales, le développement du salafisme au Yémen s'inscrit également dans le contexte particulier du

brouillage des appartenances politiques et religieuses. En effet, les différentes formules politiques de la péninsule Arabique, déterminées en particulier par les relations qu'entretiennent les gouvernements, les sociétés, les acteurs religieux et les mouvements islamistes, constituent une variable non négligeable des processus de diffusion ici étudiés. En fonction de l'environnement dans lequel le salafisme s'intègre et s'adapte, il ne revêt pas la même signification pour les individus et ne fait alors pas appel aux mêmes mécanismes pour « voyager ». Il apparaît tantôt comme en rupture et déviance face aux appartenances dominantes, tantôt comme un signe d'allégeance et de loyauté, par rapport à l'État mais également à un contexte local ou une histoire.

L'unification des deux Yémen en mai 1990 et l'abandon explicite de la politique socialiste qu'elle engendre constituent des évolutions importantes dans la structuration des identités politiques et religieuses. La période post-unité se caractérise au Yémen du Sud par un retour en force des acteurs tribaux et de certaines anciennes élites traditionnelles (descendants des sultans alliés de la puissance coloniale britannique et soufis par exemple), mais également par le développement de nouvelles idéologies politico-religieuses, dont le salafisme.

Entre 1967 et 1990, la politique volontariste du *Jabhâ al-qawmiyya* (plus connu sous le sigle de N.L.F. – National Liberation Front)[1], puis du Parti socialiste yéménite (P.S.Y) à l'égard de la religion et des élites « cléricales (*kahnûtî*) » est largement appréhendée et vécue comme une « dé-islamisation ». Durant cette période, les fêtes religieuses populaires sont détournées en l'honneur des martyrs de la guerre d'indépendance. Des mausolées surmontés d'une étoile rouge remplacent dans les villes et les villages les tombeaux dédiés aux saints locaux. En 1970, en même temps que les terres agricoles, tous les *awqâf* (biens religieux ou biens de mainmorte) sont nationalisés et gérés par le ministère de la Justice de la R.P.D.Y. Dès lors, les élites religieuses deviennent dépendantes du pouvoir et les prêches délivrés dans les mosquées sont de plus en plus contrôlés. La loi sur la famille de 1974 entre par ailleurs en contradiction flagrante avec certains principes islamiques (restriction de la polygamie, statut

[1] Les mouvements de libération du Yémen du Sud sont l'objet d'une importante littérature. Voir notamment Fred HALLIDAY, *Arabia Without Sultans*, op. cit. ; Hélène LACKNER, *P.D.R.Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia*, Londres : Ithaca Press, 1985, 219 p. ; Sâlim 'ABD RABBUH, Munda'î DAYÂN, *Jabhat al-iṣlâḥ al-yâfi'iyya* [Le Front de réforme yâfi'i], SLE, 1992, 241 p. et Vitaly NAUMKIN, *Red Wolves of Yemen*, Cambridge : Oleander Press, 2004, xxi-393 p.

du contrat de mariage et instauration d'un âge minimum etc.) et avec nombre d'usages traditionnels (limitation du niveau de la dot par exemple). À propos de cette politique offensive à l'égard de la religion, François Burgat écrit :

> « Rien ne manque, en effet, au registre formel de cette « dé-islamisation » institutionnelle et politique : ni la fuite (au Nord), à partir du début des années soixante-dix, de la quasi totalité des leaders du mouvement islamiste ; ni la nationalisation des Waqf–s qui a privé les oulémas de leur indépendance économique ; ni la fonctionnarisation de ces oulémas au service d'un État-régime qui pouvait les promouvoir ou les reléguer à sa guise ; ni le refus par le régime de participer aux grandes conférences islamiques ; ni son soutien –unique à l'échelle arabe – à l'intervention soviétique en Afghanistan ; ni enfin la tonalité de ses médias, les seuls dans la région à ne point publier les horaires des prières quotidiennes, à n'accorder aux grandes célébrations religieuses qu'une place minime et à stigmatiser sur un ton très « bourguibien » les pertes en tous genres (baisse de la productivité, hausse de la consommation) qui découleraient du respect des pratiques du mois de ramadan[1]. »

Dans ce contexte particulier, nombre de religieux originaires du Sud, notamment Muḥammad Sâlim al-Bayḥânî[2], Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim ou encore Abû Bakr al-'Adanî Al-Mashhûr, se réfugient au Yémen du Nord, en Arabie Saoudite ou dans les autres pays du Golfe où ils deviennent des opposants résolus au régime « communiste » d'Aden. Muqbil al-Wâdi'î, qui n'a alors pourtant jamais séjourné au Yémen du Sud et n'en a donc qu'une connaissance très approximative, réserve même au cours des années 1980 « ses sabres tranchants (*al-suyûf al-bâtira*) » aux socialistes « impies » du Sud[3]. Il explique alors que la priorité politique et religieuse est bien de lutter contre le pouvoir installé à Aden. Plus tard, il compare même les agissements des socialistes « sur les Frères du Hadramaout et de Bayḥân à ce que font les Juifs aux Palestiniens[4] ».

Malgré tout, la portée de l'expérience socialiste doit être relativisée. Au Yémen du Sud, comme ailleurs dans les républiques soviétiques d'Asie Centrale qui ont connu une

---

[1] François BURGAT, « Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité » in Rémy LEVEAU, Frank MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 227.

[2] Pour une biographie de Muḥammad Sâlim al-Bayḥanî, mort en 1972 à Ta'iz, voir 'Abd Allâh AL-'AQÎL, *Min a'lâm al-ḥaraka wa al-da'wa al-islâmiyya al-mu'âṣira* [Penseurs des mouvements et de la prédication islamique contemporains], Koweït : Maktabat al-manâr al-islâmiyya, 2001, p. 195-201.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû'iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie], op. cit.

[4] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-shabâb al-sa'ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne].

expérience similaire, l'objectif de transformation de la société échoue largement : les politiques de l'État n'atteignent que rarement les campagnes et n'affectent qu'à la marge les structures sociales existantes. « L'ennemi de classe » religieux n'a pas été anéanti. Il n'est alors pas surprenant de constater que la chute du socialisme au début des années 1990 entraîne un retour en force des acteurs et des solidarités traditionnels et le développement de nouveaux acteurs religieux. En effet, comme l'affirme Boris-Mathieu Pétric à propos du cas ouzbèk :

> « La réapparition de l'islam sur la place publique ne peut pas être considérée comme le retour naturel d'un ordre précédent qui aurait été brimé pendant une époque transitoire « non-naturelle ». L'approche « de la marmite qui éclate » tend à négliger les processus sociaux inhérents à cette société et à ne voir dans l'islam qu'un retour à la tradition. Pourtant les mouvements de réislamisation, que ce soit en Ouzbékistan ou dans d'autres parties du monde, sont également le produit de la modernité, même s'ils revêtent le visage de la tradition[1]. »

Cette réapparition des acteurs religieux donne raison à Fred Halliday qui, plus de dix ans avant l'unité, évoquait déjà la « révolution inachevée » du Yémen du Sud[2]. Malgré une rhétorique agressive et d'intenses luttes idéologiques internes qui favorisent les courants maximalistes, le pouvoir socialiste de la R.P.D.Y. est amené à faire de nombreuses concessions pour se légitimer. Celles-ci concernent en premier lieu les relations avec les grandes puissances du système international (États-Unis, monarchies de la péninsule Arabique, Yémen du Nord et institutions internationales islamiques)[3] mais également les acteurs traditionnels, notamment religieux. Ainsi, la « dé-islamisation », comme la modernisation, restent incomplètes. Norman Cigar estime ainsi :

> « While retaining direct control over the hierarchy and mosques established in the immediate post-independence period, the state gradually abandoned the more visible acts of violence and direct criticism of Islam[4]. »

---

[1] Boris-Mathieu PETRIC, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, Paris : PUF, 2002, p. 221.

[2] Fred HALLIDAY, "Yemen's Unfinished Revolution: Socialism in the South", *MERIP Reports*, n°81, 1979, p. 3-20.

[3] Sur la politique étrangère du Yémen du Sud et plus particulièrement sur le passage d'une politique étrangère volontariste à une politique qui s'accommode des contraintes du système international, voir Fred HALLIDAY, *Revolution and Foreign Policy. The Case of South Yemen 1967-1987*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990, 315 p.

[4] Norman CIGAR, "Islam and the State in South Yemen: the Uneasy Coexistence", *Middle Eastern Studies*, vol. 26, n°2, 1990, p. 186.

Le pragmatisme du pouvoir socialiste et les concessions qu'il implique s'incarnent notamment dans la nouvelle constitution de la R.P.D.Y. adoptée en 1978. À rebours des anciennes politiques intransigeantes, l'article 47 de celle-ci déclare que « l'islam est la religion d'État ». De fait, le pouvoir assouplit sa position « anticléricale ». Au début des années 1980, sa propagande tente alors de montrer la compatibilité entre les enseignements islamiques et la doctrine socialiste. Signe de ce recul stratégique, une décision de 1987 visant à interdire l'entrée à l'université d'Aden des étudiantes portant le foulard n'est jamais mise en application. Le régime ne parvient pas davantage à dépasser les clivages régionaux. Ainsi, la brève mais violente guerre interne au P.S.Y. de janvier 1986 se structure pour partie autour d'anciennes rivalités régionales et tribales : elle illustre clairement l'incapacité du pouvoir à construire des sources de légitimité autres que celles portées par les identités traditionnelles[1]. S'affrontent alors notamment les élites originaires d'Abyan rassemblées autour de 'Alî Nâṣir Muḥammad à celles issues de Ḍâli', du Yâfi' et dans une certaine mesure du Hadramaout avec 'Alî 'Antar, Sâlim Ṣâliḥ Muḥammad et 'Alî Sâlim al-Bîḍ à leur tête.

Au terme de la période socialiste, la pratique religieuse se trouve déstructurée, mais reste cependant fortement ancrée. En dépit de l'assouplissement des positions anti-cléricales à la fin de cette ère, et du caractère inachevé de la rupture avec les acteurs traditionnels et religieux, il subsiste souvent chez les habitant de l'ex-Yémen du Sud un fort sentiment d'aliénation. Le socialisme est perçu comme une idéologie importée qui, comme la colonisation ailleurs, a tenté de saper les fondements de la culture intuitive islamique et des appartenances primaires. En réaction, et selon un mode comparable à celui qui explique l'apparition des mouvements islamistes dans les sociétés anciennement colonisées[2], émergent alors au Yémen du Sud, parfois avec violence, des idéologies politico-religieuses considérées comme plus authentiquement yéménites : traditions soufis, Frères musulmans et salafisme en particulier. Dans ce contexte, l'unité, puis la guerre de 1994, semblent incarner une revanche face à l'acculturation, même symbolique, menée par la R.P.D.Y. pendant un peu plus de deux

[1] Tout en relevant les limites d'une explication strictement tribalo-régionale de la guerre de janvier 1986 (qui en une semaine fait officiellement plus de 4000 victimes), Fred Halliday affirme : "Much was said at the time about the influence of 'tribal factors': while PDRY leaders denied with indignation the relevance of these, there can be little doubt that loyalties and animosities of a tribal and a regional kind had played a part in the development of the crisis and did so in the fighting itself." Fred HALLIDAY, *Revolution and Foreign Policy: The Case of South Yemen 1967-1987*, op. cit., p. 46.

[2] Sur les liens entre colonisation, matrice identitaire et islamisme, voir François BURGAT, *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 3ème édition, 2002, 303 p.

décennies. Les anciens socialistes sont eux-mêmes amenés à assouplir, voire à abandonner leur rhétorique pour mieux s'intégrer dans le champ politique recomposé. Pour un instituteur de l'ex-Yémen du Sud :

> « Avec la guerre de 1994, le socialisme s'est affaibli. Les membres du parti socialiste aujourd'hui ne sont plus les mêmes qu'au temps du parti (*ayyâm al-ḥizb* - ie. le Parti socialiste yéménite), ils n'ont plus de socialiste que le nom[1] ! »

Au Nord, dans la période post-unité, les réactions face aux socialistes sont semblables et donnent la mesure de la stigmatisation à laquelle ces derniers sont confrontés au début des années 1990. Les guerres ayant opposé en 1972 et 1979 les deux Yémen, ainsi que les effets liés à l'intégration des islamistes dans les structures d'enseignement (en particulier les Instituts scientifiques), favorisent une diabolisation du socialisme. Un militant d'al-Iṣlâḥ se rappelle ainsi :

> « Quand je suis arrivé de mon village à l'université de Sanaa après l'unité, nous avions peur des étudiants socialistes. Nous ne voulions pas nous mêler à eux car ils avaient vraiment mauvaise réputation et on m'avait dit qu'ils étaient des mécréants. Pourtant au fur et à mesure, j'ai fait la connaissance de certains et j'ai découvert que ce que l'on racontait sur eux n'était pas vrai. Ils n'étaient finalement pas bien différents de nous[2]. »

De fait, l'expérience socialiste au Sud constitue une variable importante du processus de voyage du salafisme. En ayant rompu, au moins sur le plan symbolique, avec la culture perçue comme endogène (islam et tribus dans certaines régions), la R.P.D.Y. a favorisé après sa chute une certaine « retribalisation » et « réislamisation » de la société. Le facteur socialiste est ainsi avancé par le Président ʻAlî ʻAbd Allâh Ṣâliḥ pour expliquer la résurgence de l'islamisme en général et du salafisme en particulier au sud du Yémen. À la suite des attaques contre les mausolées soufis à Aden et dans le Hadramaout menées au lendemain de la guerre de 1994, ce dernier affirme :

> « La présence des salafis dans les gouvernorats d'Aden, de Lahaj, d'Abyan, de Shabwa, du Hadramaout et du Mahra est une réaction aux comportements des socialistes qui ont rasé la barbe des oulémas… C'est une réaction aux slogans extrémistes marxistes, socialistes et nationalistes, c'est aussi une réaction naturelle

[1] Entretien, Labʻûs, mai 2005.

[2] Entretien, Sanaa, mars 2005.

> aux souffrances endurées par nos gouvernorats du fait du régime totalitaire marxiste et des slogans impies qu'ils ont lancés durant 23 ans[1] ».

La chute du régime socialiste a sans nul doute favorisé le retour en force des acteurs traditionnels et l'émergence de nouvelles appartenances politiques et religieuses. À l'inverse de la position défendue par le pouvoir, nombre d'habitants des gouvernorats du Sud attribuent les violences tribales, mais également l'émergence de courants islamistes violents, à la politique de l'État et de l'armée après l'unité. La volonté d'effacer les acquis du socialisme est conçue par certains nostalgiques comme un « retour en arrière ». Les acteurs tribaux et religieux ont en effet été fréquemment instrumentalisés par le gouvernement. Évoquant une guerre qui secoue depuis 1997 sa région d'origine (al-Ḥad au sud-ouest d'al-Bayḍâ'), un jeune membre du Parti socialiste explique ainsi :

> « Les affrontements sont le résultat de l'unité. On a voulu rétablir le pouvoir des chefs de tribu alors que le pouvoir socialiste l'avait largement diminué. Des jeunes se sont alors déclarés « cheikh » au prétexte que leur grand-père l'était et pour faire comme au Nord. Les problèmes ont alors commencé[2]. »

Dans le contexte des bouleversements politiques survenus dans les gouvernorats de l'ex-Yémen du Sud, de manière largement informelle et en réaction à l'acculturation socialiste, les pratiques politico-religieuses individuelles se sont transformées. La période socialiste n'a donc pas été seulement une parenthèse, qui aurait été définitivement refermée avec l'unité. Ainsi, au cours des années 1990, les mouvements islamistes connaissent dans les anciens gouvernorats du Sud un développement plus fulgurant et plus visible que dans les régions du Nord. Il est à cet égard intéressant de constater que l'émergence du salafisme dans l'ex-R.P.D.Y. se produit de manière essentiellement spontanée et peu ou pas institutionnalisée, c'est-à-dire sans qu'il existe sur ce vaste territoire de centre d'enseignement important, d'organisation ou de figure de premier plan. Ni Aden, ni le Hadramaout, ni Abyan ou le Yâfi‘ n'ont de mosquée salafie jouant un rôle national. Conformément au schéma commun d'implantation des centres, à Shihr en périphérie d'al-Mukallâ, et à Ṣabr, près de Laḥj au nord d'Aden sont toutefois implantés des centres tenus respectivement par ‘Abd

---

[1] Interview de ‘Alî ‘Abd Allâh Ṣâliḥ pour le quotidien yéménite *al-Ayyâm*, 6 septembre 1995 cité par Franck MERMIER, « L'islam politique au Yémen ou la ‘Tradition' contre les traditions ? », art. cité, p. 16.

[2] Entretien, al-Ḥad, avril 2005.

Allâh al-Mar‘î et Ṣâliḥ al-Bakrî, anciens étudiants de Muqbil al-Wâdi‘î. La dimension réactive de l’adhésion au salafisme au Sud, mais aussi au Nord, ne doit pas être négligée. Cette caractéristique permet notamment d’expliquer la certaine fragilité ou volatilité de l’engagement salafi que nous aurons plus loin l’occasion d’analyser.

Acteurs religieux et pouvoir en Arabie Saoudite et au Yémen

Le brouillage des appartenances politiques et religieuses dans la péninsule Arabique est également le fruit des relations qu’entretiennent l’État, la société et la religion. Comme nous l’avons vu en introduction, le Yémen, tout comme l’Arabie Saoudite, se caractérise par une forte intégration des acteurs religieux dans les structures étatiques et économiques (commerce, banque, *awqâf* et pèlerinage par exemple). Les formules politiques de ces deux pays sont marquées par ce partage implicite du pouvoir. Par conséquent, dans l’un comme dans l’autre, l’islamisme n’est pas toujours une idéologie d’opposition au pouvoir. Bien que s’inscrivant souvent en rupture par rapport à la corruption morale ambiante ou par rapport au processus « d’occidentalisation », les discours religieux et l’islamisme sont les plus communément employés dans le champ politique par l’État comme par la société civile et les opposants. Ils constituent une ressource de légitimation à laquelle les acteurs, quel que soit leur positionnement, ont massivement recours. Ils se révèlent donc particulièrement ambigus. À propos du Yémen et de la capacité ambivalente du discours religieux à dépasser le tribalisme, le régionalisme ou d’autres spécificités locales, Alexander Knysh explique :

> « One reason why Islam has become the preferred frame of reference for the disputants is its perceived neutrality as a field of discourse. In other words, many Yemenis consider it to be free from the tribal or regional agendas that insidiously permeate the nationalist rhetoric. Islam has come to serve as a convenient and accepted discursive vehicule in the relatively open public debates around the country’s political, social, and religious direction and identity[1]. »

Sans retracer ici toute l’histoire des relations complexes entre pouvoir et acteurs religieux dans la péninsule Arabique, il nous semble nécessaire d’en rappeler certaines grandes lignes et évolutions récentes. La place accordée aux acteurs religieux dans le contexte saoudien et yéménite est le résultat de longs processus historiques, liés notamment à la

[1] Alexander KNYSH, “The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen”, *Middle East Journal*, vol. 55, n°3, 2001, p. 403.

construction et légitimation des États et à la place symbolique particulière de ces deux pays dans la religion musulmane. Par conséquent, au Yémen, comme en Arabie Saoudite, les islamistes, en particulier issus des rangs des Frères musulmans, occupent une position singulière qui en fait à la fois les alliés et les concurrents des gouvernements. Ainsi, les pouvoirs alternent depuis les années 1930 entre intégration, instrumentalisation, répression et stigmatisation de ces courants politiques populaires.

Ce rapport particulier à l'islamisme facilite dès les années 1960, l'accueil dans ces deux pays, et tout particulièrement dans la « Terre des deux sanctuaires », de nombreux militants islamistes qui subissent la répression dans leur pays d'origine ou qui sont en quête de meilleures conditions matérielles. Tel est par exemple le cas de Muḥammad Quṭb (frère de Sayyid), de Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî, de Muḥammad Surûr Zayn al-'Abidîn ou de 'Abd Allâh 'Azzâm en Arabie Saoudite, mais également de Abû al-Ḥasan al-Miṣrî (puis al-Ma'ribî) au Yémen. Comme le rappelle Pascal Ménoret, l'arrivée en Arabie Saoudite de ces opposants, souvent proches des Frères musulmans, puis leur cooptation par le pouvoir, entraînent une recomposition du paysage politico-religieux national :

> « Ces événements auront des effets durables, à la fois sur l'islam officiel saoudien et sur l'opposition islamique au pouvoir des Al Saoud, qui naîtra dans les années 1980 de la greffe réussie vingt années plus tôt du réformisme égyptien sur l'islam saoudien[1]. »

La rencontre entre la doctrine des Frères musulmans et les enseignements dits « wahhabites » de l'institution religieuse officielle s'exprime notamment dans le courant de la *Ṣaḥwa islâmiyya* ou dans ce qui est parfois appelé le courant *surûrî*. Ceux-ci se structurent dans les années 1980 et acquièrent dans le contexte de la guerre du Golfe une grande visibilité. Le processus de double socialisation que crée cette rencontre entre des doctrines nées dans des contextes différents peut schématiquement être décrit en Arabie Saoudite comme une « frérisation du wahhabisme ». Il illustre et renforce alors la complexité, la diversité et parfois la contradiction des sources religieuses et politiques mobilisées dans l'islam saoudien contemporain. L'idée de « saoudisation » (tout comme celle de « wahhabisation ») est dès lors à relativiser. Le « wahhabisme » devient en effet une référence parmi d'autres et le caractère uniquement « saoudien » de la pratique religieuse dominante en Arabie Saoudite n'est plus certain. Les relations transnationales brouillent en effet

[1] Pascal MÉNORET, *L'énigme saoudienne : Les Saoudiens et le monde (1744-2003)*, op. cit., p. 81.

considérablement les identités et les appartenances politiques et religieuses. Il serait toutefois faux d'imputer cette recomposition seulement aux acteurs non-étatiques. À travers ses politiques prosélytes successives et la cooptation d'oulémas et de militants étrangers dans les structures d'enseignement ou la création d'institutions internationales, le gouvernement saoudien a directement contribué à ce processus.

Au Yémen, du fait de la confusion et du mélange des appartenances politico-religieuses mais également des affiliations de ce parti avec certaines structures tribales, la désignation d'al-Iṣlâḥ, antenne des Frères musulmans, comme groupe « wahhabite » ne semble pas pertinente. Pourtant, pour certains, la mobilité des grandes figures du champ islamiste, leur présence en Arabie Saoudite pour y étudier, y travailler ou s'y réfugier a pu entraîner en retour un processus inverse de celui constaté dans le Royaume, c'est-à-dire une forme de « wahhabisation des Frères musulmans ». Ainsi, 'Abd Allâh Hâshim al-Sayânî, intellectuel zaydite yéménite, considère que l'adaptation au contexte particulier saoudien se ressent par exemple dans la position des Frères musulmans yéménites (dont nombre de dirigeants tels 'Abd al-Majîd al-Zindânî et Muḥammad al-Yadûmî, fondateur de la revue *al-Ṣaḥwa*, ont longuement séjourné en Arabie Saoudite) au sujet des droits des femmes et de la participation politique. Selon lui, la proximité saoudienne permettrait en effet d'expliquer que les positions yéménites sur ces thèmes soient plus conservatrices que celles développées par exemple en Égypte ou au Liban. La dépendance intellectuelle, institutionnelle et financière, des acteurs islamistes sunnites à l'égard de l'Arabie Saoudite aurait alors des implications politiques fortes. Considérant ce qu'il conçoit comme l'incapacité de la pensée des Frères musulmans à réellement dépasser les *madhhab* et les contextes locaux, cet auteur affirme également :

> « Le développement des relations ouvertes entre les deux peuples yéménite et saoudien à partir de l'année 1970 a permis à nombre de Yéménites de rejoindre des universités islamiques à Riyad et à Médine. Celles-ci enseignaient le *madhhab* hanbalite, les conceptions de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb et les opinions de Ibn Taymiyya. Dans ces universités étaient présents de nombreux leaders des Frères musulmans venus de l'ensemble du monde arabe qui amenaient les étudiants yéménites à se rapprocher des Frères musulmans saoudiens. Par conséquent, de retour au Yémen, ils formaient une classe d'oulémas affiliés aux Frères musulmans et teintés de la pensée salafie[1]. »

[1] 'Abd Allâh Hâshim AL-SAYÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], op. cit., p. 78.

La « formule politique yéménite » caractérisée par le compromis entre les différentes forces et l'intégration des différents acteurs politiques réels, en particulier islamistes et tribaux, est également un facteur de brouillage des identités et appartenances. En effet, aux yeux de certains, les liens entre les Frères musulmans et le pouvoir (notamment lorsqu'ils sont au gouvernement entre 1993 et 1997) ainsi que leur participation à des élections dites « démocratiques » constituent autant de « compromissions » qui usent et décrédibilisent quelque peu leur aptitude à se constituer en alternative crédible. Ce partage du pouvoir avec les islamistes illustre pour les salafis partisans de Muqbil al-Wâdi'î, l'échec et la corruption des Frères musulmans, c'est-à-dire leur refus de rompre avec la *ḥizbiyya*, c'est-à-dire avec un système partisan qui favorise la division des croyants.

Les recompositions des appartenances politico-religieuses sont autant d'éléments de contexte qui favorisent le développement du salafisme au Yémen en le faisant apparaître comme une alternative nouvelle et indépendante à l'égard des pouvoirs. Les réactions face à la déculturation socialiste, la décrédibilisation relative de la stratégie oppositionnelle des Frères musulmans, ainsi que la mobilité transnationale des acteurs affectent les référents et allégeances individuels. Ainsi, des histoires particulières des sociétés saoudienne et yéménite émergent des identités inhabituelles, composites et métissées. Frères musulmans « wahhabisés », islamistes alliés du pouvoir ou encore socialistes « tribalisés » incarnent différentes figures du champ politique. Au Yémen, entre un socialiste du Yâfi' qui prénomme son jeune fils Usâma en l'honneur d'Usâma Bin Lâdin et un responsable du parti zaydite conservateur al-Ḥaqq qui, par provocation, boit de l'alcool sur une place d'un quartier populaire de Sanaa et définit lui-même son parti comme « islamiste »[1], apparaît alors toute une palette d'appartenances brouillées que l'on peut alors également retrouver dans l'environnement saoudien. Le salafisme sous ses différentes formes constitue ainsi une identité parmi d'autres, un nouvel hybride produit par le contexte et les recompositions politiques, sociales et religieuses de la péninsule Arabique.

[1] Entretien, Sanaa, juin 2005.

Individualisation et marchandisation des identités religieuses au Yémen

Ce brouillage s'inscrit dans le cadre plus large de l'individualisation et la marchandisation des appartenances en général et des identités religieuses en particulier. Dans le contexte de modernité tardive analysé par Anthony Giddens, la part d'autodermination se voit renforcée et chaque individu est à même d'incorporer différentes expériences afin de se forger un projet personnel (*project of the self*)[1]. Cette transformation sociale, souvent minimisée dans les études sur le Moyen-Orient, constitue sans doute l'un des principaux facteurs explicatifs du succès du salafisme au Yémen. Cette évolution, analysée dans d'autres contextes historiques et culturels, illustre le passage d'une identité religieuse héritée à une identité construite et souple qui favorise l'émergence de nouvelles appartenances.

Dès le milieu des années 1960, les sociologues Peter Berger et Thomas Luckmann, héritiers de l'approche sociologique wébérienne, emploient la métaphore économique et étudient la constitution d'un « marché religieux » dans le contexte nord-américain. Ce paradigme d'inspiration libérale remet alors en cause le caractère vertical et structuré de la religion. Cette dernière est dès lors appréhendée comme un marché fluide dans lequel différentes identités et appartenances sont en concurrence. Dans cet espace immatériel, les acteurs puisent et forgent leurs allégeances politiques. Selon ces auteurs marqués par l'idéologie libérale, l'État, comme sur le marché économique, doit veiller à ne pas intervenir et à ne pas privilégier un entrepreneur par rapport à un autre, au risque de fausser la concurrence. Dans ce cadre, ils décrivent un phénomène de « dé-monopolisation », parlent de « pluralisme religieux » ou encore de « consommateurs volontaires de la religion ». Filant la métaphore économique, ils affirment notamment :

> « Dans la mesure où divers aspects des contenus religieux traditionnels ne coïncident plus avec ce que demandent les consommateurs, ils doivent être éliminés ou au moins minimisés. Dans la mesure où certains aspects des contenants religieux traditionnels ont perdu leur signification en terme de demande commerciale, on tendra à les éliminer ou, tout au moins, à ne plus insister sur eux. Et dans la mesure où les diverses organisations concurrentes

[1] Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford : Stanford University Press, 1991, 256 p.

> doivent faire appel à une clientèle dont les exigences sont semblables, leurs produits deviendront toujours plus ressemblants[1]. »

Sans doute le parallèle avec le système économique et la théorie du marché de l'offre et de la demande est-il ici quelque peu excessif. En premier lieu, la concurrence entre les identités, alimentée sur le marché par les entrepreneurs religieux, ne répond pas nécessairement à une quête de profits, fussent-ils divins ou spirituels. Ainsi, le passage d'un groupe à l'autre, la constitution de nouvelles allégeances ne répondent pas uniquement à des critères économiques et ne s'expliquent pas uniquement par des comportements rationnels[2]. La concurrence ne peut être pure et parfaite. En effet, la consommation religieuse s'inscrit dans des relations complexes, marquées par des considérations liées notamment au rapport à la tradition, à des relations sociales, familiales et individuelles qui ne sont pas réductibles à un intérêt. Dans la société yéménite, la rupture déviante avec les traditions populaires qu'implique par exemple le salafisme n'est jamais totale. Si le salafisme est un révisionnisme, la référence à la génération des *salaf* et à la *Sunna* en fait également un traditionalisme. L'adaptation au contexte et la persistance de certaines pratiques, tribales en particulier, expriment dans une certaine mesure les réticences de l'acteur à se comporter exclusivement en consommateur.

Deuxièmement, bien qu'elle soit sans doute plus pertinente dans un environnement sécularisé et libéral comme les États-Unis ou l'Europe occidentale que dans les sociétés de la péninsule Arabique, l'idée d'un État neutre qui n'interviendrait pas dans le marché religieux trouve rapidement ses limites. Confrontés au pluralisme religieux, les États (même lorsque leur séparation avec l'Église est proclamée) ne cessent de favoriser certaines identités par rapport à d'autres. En l'espèce, ils sont dans la région du Moyen-Orient les principaux acteurs des discriminations à caractère religieux, contre les chiites[3] ou les ismaéliens en Arabie Saoudite ou contre les zaydites aujourd'hui au Yémen.

En troisième lieu, l'idée de standardisation de l'offre relevée par Peter Berger et Thomas Luckmann ne semble pas se vérifier dans les sociétés ici étudiées. En effet, malgré un

---

[1] Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n°23, 1967, p. 122.

[2] Steve BRUCE, « Les limites 'du marché religieux' », *Social Compass*, vol. 53, n°1, 2006, p. 33-48.

[3] Sur les chiites en Arabie Saoudite, voir Madawi AL-RASHEED, "The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25, n°1, 1998, p. 121-138.

processus d'uniformisation, les demandes sociales auxquelles est supposé répondre le marché religieux restent étonnement diversifiées et l'offre des acteurs religieux s'en ressent, elle propose autant d'intégrer que de distinguer et de différencier en stigmatisant. À la marge, la légitimation de privilèges sociaux ou « d'un rang à tenir » passe parfois par la transformation et l'adaptation de certaines appartenances religieuses. Dans le contexte yéménite, le renouveau du zaydisme et du soufisme par exemple ne semble pas étranger à une volonté, présente chez certains membres de la catégorie des descendants du Prophète, de favoriser leur prétention à la connaissance et au pouvoir. Celle-ci, théoriquement mise à mal par le régime républicain et le système socialiste, se voit alors relégitimée à travers la mise en avant de ces deux identités minoritaires. Ainsi, dans les hautes terres, la mutation du zaydisme et l'insistance sur son caractère supposément moderniste servent notamment à revaloriser la position sociale et politique des *sâda*, aristocratie sociale, politique et religieuse, associée à l'ancien régime de l'imamat.

Ces critiques adressées à l'approche « économisiste » des transformations religieuses ne nous amènent nullement à rejeter l'idée qu'il puisse exister une forme de marché des appartenances religieuses ou à nier les phénomènes de concurrence entre acteurs. Alors que la théorie des champs formalisée par Pierre Bourdieu a tendance à se focaliser essentiellement sur les luttes internes et les rivalités entre élites et entrepreneurs pour la quête d'un monopole, l'analyse par le marché s'intéresse en priorité aux choix individuels (pas nécessairement rationnels) des acteurs anonymes et à la compétition qui existe entre les différentes identités. De ce fait, plutôt que d'être contradictoires, ces deux approches avec leurs faiblesses respectives, nous semblent largement complémentaires.

Malgré un usage excessif de la métaphore économique, les travaux de Peter Berger et Thomas Luckmann ont effectivement inauguré un nouveau paradigme qui a pu être confronté à de nombreux cas d'étude. Celui-ci permet en effet de prendre la mesure de la souplesse des identités religieuses et de ne pas négliger la question du changement des appartenances. Ariel Colonomos rappelle l'intérêt de cette grille de lecture pour analyser les transformations des identités religieuses dans des contextes historiques particuliers :

> « En période d'innovation et lorsque des groupes nouveaux apparaissent, cette approche se révèle éclairante, car elle permet de mieux comprendre les tensions entre les légitimités institutionnelles et les nouveaux venus. L'exemple de l'âge moderne et l'étude des conséquences du pluralisme chrétien dans l'Europe du

> XVIIe siècle sont là pour nous rappeler que cette perspective sociologique se révèle indispensable pour ouvrir la voie à la compréhension du changement[1]. »

En continuité de ces travaux fondateurs, les sciences sociales ont révélé d'importantes transformations dans les pratiques religieuses. Evoquant pêle-mêle la « fluidité des parcours individuels[2] », « la fragmentation des petits systèmes croyants produits par les individus[3] », le développement « d'Églises-entreprises[4] », l'existence de « hybridising forces[5] » ou la « construction translocale d'identités religieuses[6] », ces recherches ont profondément rénové la sociologie des religions en y incorporant progressivement l'étude des réseaux, la dimension transnationale ainsi que les « bricolages » individuels.

Outre la marchandisation et la transnationalisation, les identités religieuses contemporaines sont en effet marquées par un phénomène d'individualisation. Ce dernier résulte pour partie de l'augmentation de l'offre religieuse (via notamment les nouvelles technologies de l'information, ou encore le perfectionnement des techniques de prédication et de prosélytisme) en même temps que d'une défiance croissante à l'encontre des institutions et des États. Analysant les résultats de ces processus, Danièle Hervieu-Léger évoque une crise de la transmission des identités socio-religieuses dans l'environnement chrétien. Ce phénomène est ici étendu au contexte musulman. Chacun, tout en revendiquant une certaine authenticité, est amené à façonner sa propre relation à la foi, ses propres rites, sa propre trajectoire d'identification autonome et à rompre avec les appartenances héritées. À ce sujet, cette sociologue écrit :

> « La notion de « bricolage » reprise de C. Lévi-Strauss s'applique parfaitement. Individualisation, subjectivisation, relativisme : tels sont les trois traits typiques du paysage contemporain des croyances. La revendication de l'authenticité spirituelle prime désormais massivement sur la recherche de la conformité à une orthodoxie quelconque. Les codes de sens gérés par les grandes institutions du

---

[1] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 118.

[2] Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris : Flammarion, 1999, p. 98.

[3] Danièle HERVIEU-LEGER, « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse » in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, op. cit., p. 88.

[4] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 18.

[5] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics: Reimmagining the Umma*, op. cit., p. 150.

[6] Jean-Pierre BASTIAN, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse » in Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, op. cit., p. 99.

> croire sont déboutés, du même coup, de leur prétention universelle à dire le croire vrai. Le régime de la vérité qui s'impose aujourd'hui est celui de la vérité personnellement appropriée, qui doit être continuellement reprise et remise en question par l'expérience. Ce statut nouveau de la vérité est au cœur de la dérégulation institutionnelle du croire[1]. »

Face à une théorie figée et verticale de la religion, dans laquelle l'État et l'institution sont les acteurs centraux, a alors progressivement émergé une approche dynamique qui s'intéresse de manière privilégiée au niveau individuel, à la mobilité des allégeances et croyances ainsi qu'à leur organisation en réseaux. Centrées initialement sur les États-Unis et l'Europe occidentale, ces recherches se sont étendues au cours des années 1990 à d'autres régions du monde. Les travaux académiques mêlant analyse transnationale, approche dépendantiste ou culturaliste et sociologie durkheimienne se sont particulièrement intéressés aux Églises (néo)pentecôtistes en Amérique latine et en Afrique de l'Ouest. Ces cas d'étude ont alors démontré la pertinence et les potentialités des hypothèses transnationales, marchandes et individuelles[2].

L'application aux sociétés musulmanes de la péninsule Arabique et en particulier du Yémen de concepts forgés pour analyser les transformations dans la pratique religieuse chrétienne ne semble pas immédiatement pertinente. En effet, les représentations dominantes de l'islam considèrent, souvent implicitement, que les appartenances à cette religion sont figées, héritées et structurantes. Ainsi, lorsque l'on évoque la question des identités religieuses au Yémen, il semble entendu que les Yéménites (si l'on excepte les minorités juives, ismaéliennes et hanafites qui représentent tout au plus quelques dizaines de milliers de personnes) se répartissent à peu près équitablement selon deux écoles de l'islam : le zaydisme appartenant au chiisme et le chaféisme sunnite. Le sens commun a de plus souvent tendance à considérer que l'opposition entre ces deux identités religieuses structure le paysage politique

---

[1] Danièle HERVIEU-LEGER, « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse » in *Ibid.*, p. 88. Sur la notion de bricolage, voir également Danièle HERVIEU-LEGER, « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'operationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, vol. 52, n°3, 2005, p. 295-308.

[2] Voir en particulier Andre CORTEN, Ruth MARSHALL-FRATANI (dir.), *From Babel to Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, op. cit. ; Laurent FOUCHARD, André MARY, René OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : IFRA / Karthala, 2005, 537 p. ; Jesus GARCIA-RUIZ, « Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale*, n°22, 2004, p. 81-94 et Cédric MAYRARGUE, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, n°22, 2004, p. 95-104.

et social de ce pays. Le regard académique a, quant à lui, largement élaboré « son objet yéménite » à partir de ses spécificités supposées et de textes théologiques nécessairement figés dans le temps et l'espace. Le surinvestissement des recherches anthropologiques dans les zones tribales zaydites a d'ailleurs sans doute contribué à construire et renforcer cette ligne de fracture religieuse, de laquelle sont censées découler les différentes frontières internes à la société : Nord/Sud, dominants/dominés, culture tribale/culture de « village » etc.

L'étude des identités religieuses contemporaines au Yémen doit ici nous permettre de dépasser cette représentation d'appartenances statiques et de ce fait de comprendre où se situe le salafisme par rapport aux autres groupes. Dans quelle mesure s'inscrit-il dans les dynamiques de marchandisation, d'individualisation et de transnationalisation des identités religieuses ? Comment le mouvement profond de recomposition des appartenances joue-t-il en faveur de l'émergence de l'identité salafie ? Quel est le lien entre ces phénomènes et les flux transnationaux ?

Si l'idée d'un cloisonnement entre zaydisme et chaféisme a pu avoir une pertinence historique et géographique, certaines évolutions internes au Yémen et au monde musulman plus généralement, remettent aujourd'hui en cause la portée analytique de cette distinction. Le fait d'ainsi opposer les identités religieuses au Yémen pose en effet de nombreux problèmes. La répartition chiffrée entre zaydisme et chaféisme reste inconnue. Fournir des chiffres précis impliquerait d'une part de connaître ce qui distingue aujourd'hui une identité par rapport à l'autre, ce qui n'est pas aisé en dehors d'une approche strictement théologique ou juridique mais qui n'est alors plus pertinente sur le plan sociologique. D'autre part, il s'agirait de savoir si les Yéménites eux mêmes se revendiquent encore de ces catégories.

La construction de mosquées concurrentes dans les villes et villages, l'apparition au début des années 2000 de chaînes télévisées islamiques panarabes spécialisées telles *al-Majd*, *Iqrâ* ou *al-Manâr*, la distribution d'ouvrages et enregistrements sonores d'oulémas yéménites et étrangers, le développement d'internet ou encore l'expérience migratoire (tant interne qu'externe) sont autant de phénomènes qui confrontent la société yéménite, y compris dans les zones rurales, à une offre religieuse diversifiée et à une altérité de plus en plus affirmée. Comme ailleurs, face à cette offre à la fois mondialisée et ciblée, les appartenances religieuses et politiques se trouvent brouillées. 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 réviser ou de rompre avec les pratiques du passé.

L'individualisation et la marchandisation vont alors de paire avec la notion de carrière. Celle-ci n'est pas figée et évolue en fonction de l'environnement dans lequel l'individu s'inscrit. Les identités religieuses contemporaines au Yémen sont ainsi caractérisées par une plasticité et une impressionnante capacité d'adaptation, sans doute facilitées par la faiblesse de l'institutionnalisation du champ politico-religieux.

Au regard de ces mutations, nous formulons ici l'hypothèse que les identités religieuses contemporaines au Yémen ne se structurent plus principalement ou prioritairement autour du face à face historique et théologique entre zaydisme et chaféisme. L'opposition a progressivement laissé place à un processus de convergence ou de dépassement, aux racines profondes et qui est aujourd'hui instrumentalisé par le pouvoir républicain. La domination de cette « nouvelle » identité religieuse yéménite marquée par les échanges transnationaux n'est toutefois pas complète et entraîne, en réaction, d'importants phénomènes de résistance, parmi lesquels le développement du salafisme.

Davantage que l'opposition entre zaydisme et chaféisme, la principale caractéristique des identités religieuses contemporaines au Yémen a donc trait au processus de convergence en matière de référence et de pratique. Si l'on considère qu'est zaydite celle ou celui qui se revendique comme tel(le), force est de constater que la revendication d'une identité zaydite spécifique tend généralement à s'atténuer tant dans la production intellectuelle, théologique et politique que dans la construction des identités individuelles. De même, l'identité chaféite, un temps dominée sur le plan politique et affaiblie par le régime socialiste dans l'ex-Yémen du Sud, n'est que rarement mise en avant en tant que telle. Bien des Yéménites affirment volontiers une identité qualifiée de musulmane plutôt que propre à telle ou telle école, secte ou courant.

Les migrations (internes et internationales) et l'urbanisation galopante ont dématérialisé les frontières géographiques et sociales traditionnellement admises et ont confronté les Yéménites à des formes d'altérité. À l'intérieur du pays, la désignation de régions zaydites opposées à des zones chaféites ne fait donc globalement plus sens. Par delà cette confrontation au pluralisme, le *revival* religieux consécutif à la fin de la période socialiste au Sud s'est intégré pleinement dans la recomposition des identités religieuses.

Interrogé sur les rapports entre le zaydisme et le sunnisme, un jeune militant d'origine zaydite du parti al-Iṣlâḥ répond, oubliant opportunément l'école malékite et intégrant de fait

sa secte d'origine dans le sunnisme majoritaire : « Le sunnisme est composé de quatre *madhhab* : le chaféisme, le zaydisme, le hanafisme et le hanbalisme[1] ». Cette anecdote pourrait nous amener à réduire le phénomène de convergence à une « sunnisation du zaydisme ». Ce processus historique, relevé par Michael Cook dans son ouvrage *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* et analysé dans le détail par Bernard Haykel à travers la personne du grand juriste yéménite Muḥammad al-Shawkânî, est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord.

La convergence du référent identitaire n'implique pas nécessairement un syncrétisme, ni même une uniformisation des pratiques sociales et un abandon des différents marqueurs identitaires[2]. Pour le discours dominant, la distinction entre zaydisme et chaféisme se limite essentiellement à une position particulière pendant la prière (bras placés le long du corps plutôt que croisés au niveau du torse) et à une formulation de l'appel à la prière différente (ajout de la strophe « *Ḥay 'alâ khayr al-'amal* [Venez à l'œuvre de bien] »). Une telle minimisation des différences religieuses et politiques s'est faite progressivement au prix de l'abandon de certaines spécificités zaydites. Le rejet de la doctrine de l'imamat prononcé formellement par différents juristes proches du parti zaydite conservateur *al-Ḥaqq* en 1990 n'était pas conçu comme un reniement complet de l'héritage zaydite, dont la caractéristique centrale est pourtant la prétention de l'*imâm*, descendant du Prophète, à détenir le pouvoir temporel et spirituel. La révolution républicaine de 1962, en mettant fin au régime de l'imamat aurait pu vider de son contenu la doctrine religieuse à laquelle il est associé. Mais, tout en s'inscrivant dans le contexte républicain, les élites politiques, religieuses et intellectuelles se revendiquant aujourd'hui du zaydisme ne conçoivent pas forcément la convergence comme une uniformisation. À ce propos, Samy Dorlian écrit :

> « Les filières zaydites affichent une volonté et un projet de réforme sans opter toutefois pour la « sunnisation ». Elles présentent le défi de se moderniser sans pour autant se supprimer. Dépasser une appartenance primaire ne signifie pas du même coup son élimination mais son intégration dans une appartenance plus large[3]. »

---

[1] Entretien, Sanaa, mars 2005.

[2] Sur la notion de syncrétisme, voir notamment Peter BEYER, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, vol. 52, n°4, 2005, p. 417-429.

[3] Samy DORLIAN, *Les filières islamistes zaydites au Yémen: La construction endogène d'un universel politique*, op. cit., p. 6.

Pour des raisons autant instrumentales et conjoncturelles que plus profondes, les spécificités historiques, politiques et théologiques du zaydisme se voient donc minorées par la majorité des individus d'origine zaydite comme chaféites. Le phénomène de convergence des identités religieuses est incarné au plus haut niveau par la personne du Président 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ qui est zaydite d'origine, mais ne se revendique pas comme tel. Ainsi se fait-il construire à grands frais à Sanaa une mosquée dont personne ne sait encore si l'appel à la prière se fera selon le rite zaydite. Il apparaît également que le discours étatique dominant élude largement la question de la fracture religieuse : le dernier recensement démographique national effectué en 2004 ne s'est, par exemple, pas risqué à fournir une répartition chiffrée des deux écoles juridiques.

Sur le plan fonctionnel, ces transformations permettent à la formule politique yéménite d'échapper aux travers du confessionnalisme (*ṭâ'ifiyya*) qui conduit à une répartition figée et institutionnalisée des pouvoirs entre les communautés. Le régime républicain est ainsi le principal acteur du dépassement des identités religieuses primaires. Le mouvement des Yéménites Libres, initiateur du processus qui mène à la révolution de 1962, se fonde sur le dépassement de la distinction zaydite/chaféite. Son caractère bicéphale, avec à sa tête Muḥammad Maḥmûd al-Zubayrî le zaydite et Aḥmad Muḥammad Nu'mân le chaféite, rappelle cette volonté de transcender les clivages confessionnels qui se doublent alors de ruptures géographiques et sociales. Face au pouvoir de l'*imâm* fondé sur une doctrine religieuse qui exclut largement les élites chaféites, le nouveau régime républicain issu de la révolution du 26 septembre 1962 doit se montrer capable d'intégrer l'ensemble des composantes religieuses.

Depuis le début des années 1970, le pouvoir, pour des raisons d'unité nationale appuie, voire instrumentalise, le processus de convergence en le transformant certes parfois en une négation du zaydisme. Les manuels scolaires d'enseignement islamique publiés par le ministère de l'Éducation ignorent largement les différences qui peuvent exister sur le plan théologique entre chaféisme et zaydisme. Les cours de *fiqh* (droit islamique) et de *ḥadîth* privilégient ainsi les ouvrages classiques sunnites de Ibn Da'ûd, Ibn Kathîr, al-Bukhârî et Muslim. Le Yémen républicain a par ailleurs « importé » de nombreux professeurs étrangers souvent marqués par l'idéologie des Frères musulmans et donc prompt à récuser les spécificités du zaydisme. Cette inclinaison idéologique des enseignants a sans nul doute marginalisé cette appartenance et favorisé les sources et interprétations sunnites, que le

développement du réseau d'enseignement semi-public des Instituts scientifiques est venu encore accentuer.

Le processus de convergence ou de dépassement des identités primaires ne saurait toutefois être réduit uniquement à une « sunnisation » du zaydisme. Si les zaydites ont dû abandonner certains aspects centraux de leur doctrine, en particulier ceux qui ont trait à l'imamat, les chaféites et le pouvoir ont eux même participé à ce mouvement en évitant la stigmatisation excessive de l'identité zaydite au lendemain de la révolution de 1962. Cette dimension de la convergence ne doit pas être occultée par les importantes concessions zaydites, dans la mesure où elle a joué un grand rôle dans la construction des identités religieuses contemporaines. À Sanaa par exemple, l'appel à la prière spécifique des mosquées zaydites ne rebute pas les nombreux travailleurs chaféites, souvent venus de la Ḥujariyya au sud de Ta'iz. Globalement, les appartenances ne sont donc plus exclusives l'une de l'autre. Ainsi, le choix d'un lieu de prière se fait avant tout en fonction d'affinités idéologiques (partisanes notamment) ou plus simplement de la proximité géographique. De manière plus significative encore, le régime a conservé un certain nombre de traditions favorisant l'entreprise d'intégration républicaine et de réconciliation imposées par la longue guerre post-révolutionnaire. Ainsi, depuis 1969 (date à laquelle l'institution est créée), le mufti de la République est toujours d'origine zaydite, sans que cela soit toutefois inscrit dans la législation. Le premier et plus illustre d'entre eux, Aḥmad Muḥammad al-Zabâra (mort en 2000) était d'ailleurs gendre de l'imam Aḥmad (au pouvoir de 1948 à 1962) et avait été l'enseignant de Muḥammad al-Badr (héritier de la dynastie des Ḥamîd al-Dîn et leader des royalistes pendant la guerre civile de 1962 à 1970).

La convergence des référents identitaires religieux dans la société yéménite contemporaine ne peut toutefois être uniquement imputée à l'acteur étatique. Comme le rappelle Franck Mermier :

> « Le processus d'uniformisation des croyances et des pratiques religieuses, accéléré par l'abolition de l'imamat et la disparition des sultanats, était cependant à l'œuvre bien avant ces bouleversements politiques [c'est à dire les révolutions de 1962 au Nord et de 1967 au Sud][1]. »

[1] Franck MERMIER, « Yémen, les héritages d'un histoire morcelée » in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 14.

En effet, la transformation des référents identitaires religieux s'inscrit dans un contexte large, à la fois local, mais aussi régional ou global à l'échelle du monde musulman qui, par delà l'État et la confrontation quotidienne au pluralisme religieux (dans les villes notamment), a favorisé la revendication d'une identité musulmane étendue plutôt que restreinte.

Dès le 15ème siècle se développe, à l'intérieur du zaydisme et autour de la personne d'Ibn al-Wazîr, un courant réformiste qui remet en cause certains fondements de cette école. C'est avec Ibn al-Amîr et Muḥammad al-Shawkânî à la fin du 18ème siècle que ce mouvement, que Bernard Haykel nomme « *Traditionist*[1] », va prendre une réelle ampleur. Al-Shawkânî poursuit, alors même qu'il est au service de l'imamat qasimide, cette rupture qui s'apparente à un rapprochement sur le plan théologique et juridique du zaydisme et de la tradition sunnite, mais également à un dépassement de celle-ci à travers la référence aux premières générations de musulmans (*salaf al-ṣaliḥ*), soit à une période qui précède le schisme entre sunnites et chiites. Davantage qu'une « sunnisation », une telle démarche est symptomatique d'une préoccupation qui traverse alors le courant réformiste à l'échelle du monde musulman : le dépassement des écoles juridiques traditionnelles et le retour aux fondements de l'islam.

La diffusion de ce réformisme et le développement des Frères musulmans à partir des années 1930, qui s'appuient en particulier sur les systèmes d'enseignement, érigent ce retour aux sources de l'islam en nouvelle norme. L'adhésion intellectuelle au projet de réforme dépasse largement les cercles intuitivement qualifiés d'islamistes ou affiliés à l'idéologie fondée par Ḥasan al-Bannâ. La revendication d'une identité religieuse se fait alors en rapport (ou en réaction) avec ce réformisme qui a largement pénétré les sociétés musulmanes et illustre la prégnance des flux transnationaux sur les identités locales. Dans ce contexte, al-Shawkânî incarne une référence endogène yéménite qui fait quasiment l'unanimité, en dehors de certains cercles zaydites minoritaires. C'est ainsi que les différentes composantes du spectre politico-religieux trouvent une affinité avec al-Shawkânî et ses prédécesseurs « *Traditionist* ». À propos d'al-Shawkânî, grande figure du réformisme musulman, qui a notamment joué un rôle fondamental dans la structuration du mouvement réformiste en Inde, Bernard Haykel écrit :

---

[1] Le concept de « *Traditionist* » fait référence à la valorisation par ce courant réformiste de la Tradition prophétique (les *ḥadîth*) que la doctrine zaydite hâdawî a une certaine tendance à négliger dans la mesure où elle en fait une sélection restrictive.

> « No one stands out more prominently in modern Yemeni religious veneration than the scholar-jurist Muḥammad b. ʻAlî al-Shawkânî (d. 1834) whose ability to bridge the jurisprudential gap between Yemen's two main Muslim sects explains his importance both to republican Yemen as well as to the Imâms whom he served[1]. »

Le processus de convergence des identités religieuses primaires ne concerne à l'évidence pas l'ensemble du spectre religieux yéménite. En réaction à la diffusion du réformisme musulman et à son instrumentalisation par l'État républicain, un certain nombre de résistances se structurent, parfois en accord avec le pouvoir qui a alors tendance à monter les identités les unes contre les autres. Prenant appui sur l'individualisation des parcours religieux, différents groupes politiques et religieux s'efforcent de contrer ce qu'ils perçoivent être une « sunnisation » ou, quand ils appartiennent à certaines composantes du paysage islamiste, un lâche renoncement. Par conséquent, apparaissent, particulièrement après l'unité, différents mouvements qui tentent, pacifiquement ou non, de résister à l'identité religieuse dominante. L'uniformisation des demandes sur le marché religieux, déjà soulignée par Peter Berger et Thomas Luckmann, semble ici remplacée par une stigmatisation des autres identités. Ceux qui, à la marge, refusent la convergence sont en effet amenés à se distinguer et à valoriser leurs différences (parfois mineures) par rapport à leurs concurrents. S'engage alors ce que Joseph Nye décrit comme le « narcissisme des petites différences[2] ». Les scissions internes au courant salafi présentées plus haut dans notre démonstration illustrent les limites de la standardisation par l'individualisation et le marché religieux. Schématiquement, la résistance à la construction d'un « islam républicain » dépassant les clivages des appartenances primaires et s'appuyant sur certaines recompositions globales s'incarne dans trois attitudes : la stigmatisation de l'altérité religieuse incarnée essentiellement par le salafisme, la mise en avant des spécificités du zaydisme (ou même du chiisme duodécimain) et paradoxalement les ambiguïtés du pouvoir étatique qui instrumentalise les identités religieuses en les divisant.

---

[1] Bernard HAYKEL, "Al-Shawkânî and the Jurisprudential Unity of Yemen", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°67, 1993, p. 53.

[2] Cité par Andreas HASENCLEVER, Volker RITTBERGER, "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict", art. cité, p. 647.

La mise en valeur de ces différents éléments de contexte permet de jeter les bases des récits alternatifs du développement du salafisme dans la société yéménite. Ceux-ci ne se fondent pas sur une opposition entre un processus mécanique de diffusion guidé par l'État saoudien et des processus internes à la société yéménite. Notre approche tente au contraire de prendre acte du caractère quotidien et banal des relations transnationales et de leur capacité à influer sur le contexte. Ainsi, les recompositions liées aux aléas des relations bilatérales saoudo-yéménites, au brouillage des appartenances et à l'individualisation des identités religieuses ne peuvent être perçues comme uniquement internes, nationales et yéménites. Elles se situent plutôt dans l'espace social des échanges plus ou moins informels qui ont lieu dans les interstices et angles morts des politiques étatiques. Chacun des phénomènes de recomposition présentés plus haut se voit d'une manière ou d'une autre lié à l'existence d'un espace régional fortement intégré : la péninsule Arabique.

L'attention portée par notre étude à ces multiples facteurs et recompositions ne semble pas contradictoire avec l'identification de financements externes étatiques ou paradiplomatiques. Les relations transnationales n'annulent pas les politiques étatiques. L'élaboration d'interprétations alternatives des sources du changement social permet ici de souligner le fait que le développement et le voyage du salafisme dans le contexte yéménite ne sont pas réductibles à un processus mécanique. D'une part, rien n'indique qu'il existe un lien de causalité entre une politique volontariste et prosélyte et les transformations des pratiques politico-religieuses. D'autre part, le succès de cette politique volontariste peut être seulement apparent, dans la mesure où les relations entre le salafisme yéménite et l'Arabie Saoudite ne sont pas, comme nous le verrons ici, dénuées d'ambiguïtés.

Chapitre 5 : Expériences migratoires yéménites en Arabie Saoudite

A - Parcours migratoires et relations transnationales

Autant objet que facteur des recompositions sociales énoncées plus haut, les parcours migratoires yéménites vers l'Arabie Saoudite et les monarchies du Golfe constituent une variable importante du processus de voyage du salafisme. Les migrants sont en effet les acteurs principaux, mais pas exclusifs ni même forcément directs, des relations transnationales contemporaines. En les rendant quotidiennes, ils contribuent de ce fait à banaliser ces relations qui affectent la société yéménite dans son ensemble, et conditionnent nombre d'aspirations et de pratiques. La transnationalisation du religieux qui intéresse notre étude passe effectivement et largement par la catégorie des *mughtaribîn* (expatriés), donc par des acteurs qui ne sont pas a priori désignés comme religieux. De ce fait et parce qu'elles ne sont pas spécifiques, les relations religieuses se forgent et « voyagent » avec les hommes, les biens et les financements mais également dans les imaginaires.

Le présent chapitre doit nous permettre de confronter la grille de lecture élaborée au cours du chapitre précédent aux parcours migratoires collectifs et individuels des Yéménites en Arabie Saoudite. Il vise à comprendre les implications des relations transnationales en terme de pratiques quotidiennes, y compris dans des sociétés décrites comme périphériques, fermées, autarciques ou traditionnelles. Le poids, la prégnance et la fréquence des parcours migratoires conduisent à la banalisation des phénomènes d'interpénétration et de brouillage des frontières. Comme l'affirme Alessandro Monsutti dans son étude sur les migrations de la minorité afghane des Hazaras :

> « L'hybridité et le métissage […] sont originels. Qu'on les évalue positivement ou négativement, ce ne sont pas des phénomènes récents qui viennent troubler une mosaïque de cultures et de sociétés clairement délimitées. La sédentarité n'est pas plus normale que la mobilité, et l'unité de résidence n'est pas toujours préférée à la dispersion. Il est donc important de ne pas considérer le phénomène des migrants et des réfugiés comme transitoire et temporaire. […] Plus que les problèmes qu'ils sont censés poser aux sociétés d'accueil, il est crucial d'étudier

> les stratégies effectives des migrants et des réfugiés en restant sensible à la complexité et la multipolarité de l'expérience migratoire[1]. »

Par conséquent, il s'agit ici de comprendre dans quelle mesure les migrants yéménites créent des phénomènes agrégatifs d'hybridation et concourent à la constitution d'un espace transnational, ou plutôt translocal, distinct des relations interétatiques. En quoi le phénomène migratoire peut-il être lié au développement du salafisme ? Quelles relations les immigrés yéménites entretiennent-ils avec la société saoudienne en général, et le salafisme en particulier ? À travers le cas des émigrés yéménites en Arabie Saoudite, il convient d'étudier plus globalement les transformations sociales engendrées par les flux migratoires et les relations transnationales. Notre étude de cas doit alors nous permettre de tirer un certain nombre d'enseignements sur les phénomènes agrégatifs, applicables à d'autres contextes historiques ou culturels. Par ailleurs, se pose ici la question de la loyauté, souvent perçue dans la discipline des relations internationales comme figée et exclusive alors même qu'elle est un processus en perpétuelle évolution et qui demande à être circonstancié[2]. Dans quelle mesure les liens transnationaux peuvent-ils entraîner des transferts d'allégeance ? Plus spécifiquement, contribuent-ils réellement à réorienter la loyauté des salafis vers l'Arabie Saoudite ? L'expérience migratoire fait-elle « aimer » l'Arabie Saoudite aux expatriés yéménites ?

Une diaspora yéménite ancienne

Sans pour autant retracer en détail l'histoire de l'émigration yéménite, il semble ici nécessaire d'en révéler les principales lignes directrices mais aussi les ruptures. En effet, ce bref détour doit permettre de replacer dans leur contexte les expériences individuelles ambiguës qui sont au cœur de ce chapitre. Malgré une solide réputation de fermeture et d'enclavement, le territoire yéménite est depuis longtemps confronté aux influences extérieures. L'antique route de l'encens, l'État rasûlide au 13ème-15ème siècle[3] ou encore les

---

[1] Alessandro MONSUTTI, *Guerres et migrations : Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, op. cit., p. 300.

[2] Josepha LAROCHE (dir.), *La loyauté dans les relations internationales*, Paris : L'Harmattan, 2001, 378 p.

[3] Sur cette période faste de l'histoire médiévale du Yémen et les échanges dans la Mer Rouge et l'Océan Indien, voir : Eric VALLET, *Pouvoir, commerce et marchands dans le Yémen rasûlide (626-858/1229-1454)*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 2006, 585 p.

deux occupations ottomanes (au 16ème, puis au 20ème siècle) ont indéniablement marqué l'identité de ce pays. Carrefour géographique et politique, l'Arabie du sud se caractérise donc par une vieille tradition migratoire et commerciale, dont l'intensité varie toutefois selon les époques et les régions.

Si les migrations hadramies ont fait l'objet de nombreuses études académiques, y compris par les Hadramis eux-mêmes, d'autres régions de l'ancienne Arabie heureuse (*Arabia felix*), pourvoyeuses de voyageurs mais qui n'ont pas connu le même investissement identitaire restent sous analysées. En effet, progressivement les flux migratoires en sont venus à concerner l'ensemble du Yémen. Depuis plusieurs siècles, ou plus récemment, de l'Asie du Sud-est (Indonésie, Malaisie) à l'Afrique de l'Est (Ethiopie, Comores) en passant par le sous-continent indien, la Grande-Bretagne (Birmingham et Cardiff en particulier), les États-Unis (Detroit, Buffalo et San Joaquin Valley) et, bien entendu, les autres pays de la péninsule Arabique, les Yéménites en quête de conditions de vie meilleures ou d'opportunités commerciales, constituent d'importantes communautés expatriées. En retour, cette présence hors de ses frontières affecte considérablement le Yémen, transformant nombre de structures sociales. Ainsi, Abdalla Bujra rapporte qu'en 1934-1936, William Harold Ingrams, représentant de la couronne britannique, estime qu'entre 20 et 30% des Hadramis vivent à l'étranger[1].

En Indonésie et en Malaisie, sans être comparable sur le plan numérique aux diasporas chinoises et indiennes, les Hadramis jouent un rôle social, politique, économique et religieux de premier plan. En pays musulman, ils jouissent généralement d'un statut particulier lié à leur rang religieux et à la présence parmi eux de nombreux descendants du Prophète Muḥammad. Alors qu'ils sont les principaux relais locaux des États coloniaux néerlandais et britannique[2], la Seconde Guerre mondiale et la décolonisation conduisent à leur déclassement relatif et au retour de certains vers le *homeland*. Ceux qui reviennent constituent alors un

[1] Cité par Abdalla BUJRA, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 78.

[2] William CLARENCE-SMITH, "Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora in the Modern Colonial Era: An Introductory Survey" in Ulrike FREITAG, William CLARENCE-SMITH (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean (1750s-1960s)*, op. cit., p. 1-18 et dans le même volume Huub DE JONGE, "Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants", p. 94-111.

catégorie à part, celle des *muwalladîn* – Arabes métis[1]. Aujourd'hui encore et malgré les bouleversements historiques, l'importance de la diaspora hadramie reste non négligeable : les principales figures islamistes indonésiennes (dont Abû Bakr Bashîr condamné pour les attentats de Bali d'octobre 2002) sont originaires de cette région yéménite, de même que Ali Alatas, ancien Premier ministre indonésien et Siyed Hamid Albar, ministre des Affaires étrangères malaisien. Et, réciproquement, l'ancien Premier ministre yéménite, 'Abd al-Qâdir Bâ Jammâl, est issu d'une lignée hadramie connectée à l'Asie du Sud-est.

À Aden, la colonisation britannique et la croissance du port (qui au cours de la première moitié du 20ème siècle est le deuxième plus important du monde, en tonnage, après celui de New York) favorisent le départ de Yéménites de l'*hinterland* vers de nouvelles destinations, particulièrement l'Europe puis les États-Unis[2]. Signe de ce dynamisme, dans les années 1940, Hâ'il Sa'îd An'am, originaire de la région de Ta'iz et qui deviendra ensuite l'un des principaux et plus riches commerçants du Yémen, travaille un temps comme docker à Marseille. La communauté yéménite en Grande-Bretagne, étudiée par Fred Halliday[3], se structure quant à elle dans les années 1960 et 1970 en organisations de travailleurs qui soutiennent la lutte anti-coloniale du Sud Yémen puis son projet socialiste.

En dépit du bref intermède de la guerre de 1934, l'émigration économique vers l'Arabie Saoudite supplante progressivement les flux migratoires vers l'Asie du Sud-est ou vers l'Afrique de l'Est. Au cours de la période qui précède le boom pétrolier de la seconde moitié du 20ème siècle, la péninsule Arabique se caractérise ainsi par une exceptionnelle capacité d'intégration dans ses structures économiques, religieuses et sociales. La vitalité du port cosmopolite de Djedda, puis dans les années 1950, la découverte de gisements d'hydrocarbures renforcent cette spécificité de l'histoire régionale. De plus, le rôle central rempli par La Mecque et Médine dans la religion musulmane en fait des centres d'accueil

---

[1] Sur cette catégorie et leur intégration dans la société hadramie, voir Engseng HO, "Hadhramis Abroad in Hadhramaut: The *Muwalladîn*" in Ulrike FREITAG, William CLARENCE-SMITH (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean (1750s-1960s)*, op. cit., p. 131-146.

[2] Sur les Yéménites aux États-Unis, voir notamment Nabeel ABRAHAM, "Detroit's Yemeni Workers", *MERIP Reports*, n°57, 1977, p. 3-9+13 et Shalom STAUB, "Yemenis in New York City : Emigrant Folklore and Social identity" in Jonathan FRIEDLANDER (dir.), *Sojourners and Settlers: The Yemeni Immigrant Experience*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, p. 157-171.

[3] Fred HALLIDAY, *Arabs in Exile: Yemeni Migrants in Urban Britain*, Londres : IB Tauris, 1992, xi-166 p.

privilégiés pour des oulémas étrangers qui se trouvent souvent employés dans les structures de l'islam officiel saoudien. Tel est particulièrement le cas de Muḥammad al-Amîn al-Shanqîṭî arrivé de Mauritanie (mort en 1974), d'Abû Bakr al-Jazâ'irî - l'Algérien (décédé en 1999) mais aussi de feu Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî, d'origine albano-syrienne. Tous les trois participent alors à l'organisation de l'institution religieuse saoudienne dans les années 1960. Pour les mêmes raisons et dans les mêmes circonstances, plusieurs figures yéménites, parmi lesquelles Muḥammad Sâlim al-Bayḥânî séjournent ainsi au cours de cette période en Arabie Saoudite afin de se former et de se confronter aux oulémas venus de l'ensemble du monde musulman. La péninsule Arabique est alors marquée par une authentique tradition transnationale et un véritable cosmopolitisme qui restent encore aujourd'hui souvent mal estimés. Considérant cet état de fait, Madawi al-Rasheed explique toutefois que la rente pétrolière transforme progressivement les relations entretenues par ces sociétés avec l'étranger :

> « Distinctions between 'insiders' and 'outsiders' have assumed greater significance with the discovery of oil and the consolidation of welfare states eager to distribute lavish benefits to those who are defined as nationals in return for loyalty[1]. »

Malgré tout, la lente construction de l'État saoudien et la croissance de l'économie nécessitent de recourir dès les années 1960 à une importante main-d'œuvre non qualifiée. Fuyant la sécheresse, les terres peu fertiles mais également les violences tribales chroniques, les Yéménites répondent massivement à cette demande. Avec l'exploitation pétrolière, l'éventail des régions concernées par le phénomène migratoire s'élargit progressivement. Les zones d'origine chaféite où l'émigration est ancienne (en particulier le Hadramaout, Shabwa, le Yâfi', Ḍâli' ou la Tihâma) ne sont alors plus les seules mises à contribution. La longue guerre civile qui suit la révolution du 26 septembre 1962, amène également nombre de descendants des anciennes familles régnantes zaydites (notamment les familles Ḥamîd al-Dîn, al-Wazîr ou Sharâf al-Dîn) à se réfugier en Arabie Saoudite. Malgré l'éviction de certaines élites au Nord, puis la répression organisée par le pouvoir marxiste au Sud, les migrations politiques restent toutefois marginales.

---

[1] Madawi AL-RASHEED, "Localizing the transnational and transnationalizing the local" in Madawi AL-RASHEED, *Transnational Connections and the Arab Gulf*, op. cit., p. 3.

Le caractère non délimité et non reconnu par le droit international d'une large partie de la frontière internationale entre le Yémen du Nord, le Yémen du Sud et l'Arabie Saoudite favorise pendant plusieurs décennies les va-et-vient des travailleurs. Ces mouvements, qui peuvent parfois être assimilés à une « noria » migratoire[1], s'accroissent. Dans le royaume saoudien, la mise en place du système de la *kafâla* au début des années 1960 n'affecte pas directement les Yéménites qui bénéficient d'un statut spécifique par rapport à l'importante population immigrée originaire du sous-continent indien, d'Asie du Sud-est ou encore du monde arabe (Égypte, Palestine et Soudan en particulier). Ils n'ont en effet pas besoin d'obtenir de visa ou de garant (*kafîl*) pour travailler en Arabie Saoudite et peuvent même créer et posséder leur propre entreprise.

Au cours des années 1970, les travailleurs issus du Yémen du Sud socialiste ne jouissent en théorie pas de cette exemption. En pratique, ils parviennent toutefois fréquemment à échapper à ce système très contraignant et onéreux pour les immigrés. La législation est en effet guère appliquée, notamment parce que de nombreux « sudistes » possèdent un passeport de la R.A.Y. Les réseaux régionaux permettent également de faciliter l'insertion de cette nombreuse population dans l'économie saoudienne. Thomas Pritzkat dans son étude sur les investissements économiques des émigrés dans leur région d'origine, en particulier dans la ville portuaire d'al-Mukallâ, explique ainsi qu'à la fin des années 1980, ʻAlî ʻAbd Allâh Buqshân, issu d'une grande famille de commerçants du wâdî Duʻân dans le Hadramaout, installé à Djedda, est *kafîl* « de dizaines de milliers » de Hadramis[2]. Le phénomène migratoire incarne alors un enjeu important de lutte entre le pouvoir socialiste et le gouvernement saoudien.

À cette même période, les pèlerinages à la Mecque et Médine constituent également pour les Yéménites, du Nord comme du Sud, une porte d'entrée légale vers le marché du travail saoudien. Le *ḥajj* permet souvent de passer quelques mois à travailler sur un chantier

---

[1] Le terme de « noria » migratoire a fait l'objet d'une vive critique, notamment dans les travaux du sociologue Abdelmalek Sayad. Ce concept, appliqué particulièrement pour décrire les flux entre le Maghreb et la France, est employé pour nommer les allers et retours et le roulement des migrants du village. Il place en effet l'immigré dans une position de permanente instabilité et ne rend pas suffisamment compte des expériences personnelles et des phénomènes d'adaptation. Abdelmalek SAYAD, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999, 437 p.

[2] Thomas PRITZKAT, "The community of Hadramî Migrants in Saudi Arabia and the Rationale of Investing in the Homeland" in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 405.

ou dans un commerce d'une ville saoudienne, en particulier Djedda, avant de retourner au village pour reprendre ses activités habituelles.

Si l'émigration vers l'Arabie Saoudite est à l'évidence un phénomène massif, les statistiques la concernant restent peu fiables. Son caractère non-permanent et informel rend difficile sa mesure précise. Différentes estimations circulent toutefois et permettent de fournir un ordre d'idée. Pour 'Abd Allâh Sa'îd Bâ Ḥâjj, auteur d'une thèse sur la main d'oeuvre yéménite en Arabie Saoudite, celle-ci connaît une phase ascendante jusque dans les années 1980, période à partir de laquelle ce pays est confronté à des problèmes économiques croissants et à l'apparition du chômage de masse. Ce chercheur d'origine hadramie estime que de 275 000 en 1965, la population yéménite résidant en Arabie Saoudite passe à plus de 1,25 million en 1981[1]. Bien que sans doute exagérés, ces chiffres donnent la mesure de l'ampleur du phénomène. Ainsi, à l'apogée de l'émigration au début des années 1980, au Nord comme au Sud, près d'un quart de la population masculine adulte travaille hors du Yémen, très majoritairement en Arabie Saoudite. Chacun dans sa famille a donc un frère, un mari, un père ou un fils qui s'expatrie et quitte le foyer pour des périodes souvent longues de plusieurs années.

Le caractère massif et transversal du phénomène migratoire empêche de déterminer quelles variables sociologiques déterminent le départ. En effet, les migrants sont autant zaydites que chaféites, appartiennent aux différents groupes sociaux, aux différentes classes d'âge et sont originaires de quasiment toutes les régions du pays, même si certains réseaux régionaux semblent manifestement plus efficaces que d'autres. Ainsi, à part celui du sexe, aucun critère ne s'avère particulièrement discriminant. La dimension féminine de l'émigration est en effet minime. Les épouses des travailleurs restent généralement au Yémen pour s'occuper des enfants, des aïeuls mais également des travaux agricoles. La prégnance des modèles sociaux traditionnels les empêche par ailleurs de partir seules travailler comme employées de maison, postes fréquemment occupés par des femmes d'Afrique de l'Est ou d'Asie du Sud-est.

Durant l'ère précédant la guerre du Golfe, la main d'œuvre est la principale exportation du Yémen. Le nombre exact de travailleurs présents en Arabie Saoudite et dans

[1] 'Abd Allâh Sa'îd BÂ ḤÂJJ, *Al-Yamaniyûn fî al-Sa'ûdiyya khilâl rubu' qarn (1965 – 1990)* [Les Yéménites en Arabie Saoudite pendant un quart de siècle (1965-1990)], Sharjah : Dâr al thaqâfa al-'arabiyya, 2002, p. 14.

les autres pays du Golfe reste inconnu et l'objet de nombreuses controverses. Les estimations oscillent ainsi généralement entre 500 000 et 1,25 million. Selon les chiffres officiels, les revenus tirés de l'émigration représentent en 1980 40% du produit national brut du Yémen du Nord et 44% de celui du Yémen du Sud[1]. Ces chiffres cachent toutefois d'importantes disparités régionales. En fonction de l'origine géographique, de la position dans la hiérarchie des groupes de statuts traditionnels (*sâda*, *quḍâ*, *qabâ'il* etc.) et de l'ancienneté de l'émigration, les parcours individuels se révèlent très différents. Chaque région se voit par ailleurs assignée une ou plusieurs spécialités professionnelles, qui conditionnent alors largement la place dans le système économique et social du pays d'accueil, la possibilité de s'installer définitivement et de se voir finalement accorder la nationalité saoudienne. Des garagistes automobiles du Yâfi' aux vendeurs d'or et commerçants du Hadramaout en passant par les peintres en bâtiment du Khawlân, les opportunités restent souvent limitées et les destins figés. Le coût élevé de la vie dans les villes saoudiennes, notamment du logement, ainsi que certaines restrictions, comme par exemple celle liée à l'accès des étrangers à l'éducation supérieure, restreignent le regroupement familial et la pérennisation du séjour.

Ainsi la majorité des travailleurs immigrés en Arabie Saoudite reste-t-elle cantonnée à des emplois peu ou pas qualifiés et n'a donc pas vocation à s'installer durablement. Quelques-uns, grands commerçants ou oulémas, parviennent toutefois à s'extraire de leur condition et même à obtenir la nationalité saoudienne. Le cas le plus emblématique, mais également le plus largement commenté, est celui de Muḥammad Bin Lâdin qui, de modeste maçon originaire du wâdî Du'ân, devient en trois décennies l'une des principales fortunes d'Arabie Saoudite et fonde la plus grande entreprise de bâtiment et travaux publics de ce pays : le Saudi Ben Laden Group (Majmû'at Bin Lâdin al-Sa'ûdiyya). De même, Sâlim Bin Maḥfûẓ, arrivé lui aussi de la région du Hadramaout en 1912, s'installe à La Mecque puis à Djedda et fonde en 1953 la National Commercial Bank (Bank al-Ahlî), première institution financière du Royaume.

À mesure que le port d'Aden périclite et que les commerçants yéménites font des affaires en Arabie Saoudite, Djedda devient la principale cité commerciale « yéménite » où se regroupent de nombreux hommes d'affaire qui envoient parfois dans leur pays d'origine une

[1] Gwenn OKRUHLIK, Patrick CONGE, "National Autonomy, Labor Migration and Political Crisis: Yemen and Saudi Arabia", art. cité, p. 556.

large partie de leurs gains et contribuent ainsi activement au développement de celui-ci, apportant à la société et à l'État d'importants revenus. 'Abd Allâh Sa'îd Bâ Ḥâjj estime alors qu'au début des années 1980, un tiers des habitants de cette ville sont Yéménites ou d'origine yéménite[1]. Selon ce même auteur, pour des raisons de proximité géographique et culturelle, de présence des lieux saints de l'islam et de dynamisme commercial, le Hedjaz accueille à cette période environ deux tiers des immigrés yéménites.

Des années 1960 aux années 1990, la situation d'instabilité dans (et entre) les deux Yémen, ainsi que l'offensive idéologique du régime socialiste au Sud, limitent toutefois les réinvestissements et transferts de fonds vers les régions d'origine. Il reste que les quelques parcours migratoires couronnés de succès contribuent à créer en retour de véritables notabilités translocales qui constituent autant de références et d'incitations à quitter le Yémen. Par l'achat de terrains, la construction de maisons, d'écoles, de dispensaires, de mosquées ou des investissements commerciaux et industriels, les émigrés construisent dans leur village d'origine ou, plus généralement à l'échelle du Yémen un imaginaire positif du *mahjar* (lieu de destination de l'émigration), c'est-à-dire de l'expérience du départ. Le transnational constitue dès lors une ressource politique et économique pour les acteurs expatriés.

Le financement d'œuvres à caractère religieux n'est à cet égard pas forcément spécifique et il ne s'inscrit que rarement dans une démarche prosélyte consciente ou expressément politique. Le financement de centres salafis, par exemple Dâr al-ḥadîth, mais également de différents centres d'apprentissage du Coran présents sur tout le territoire par des commerçants saoudiens d'origine yéménite apparaît moins comme le résultat de leur socialisation à l'islam saoudien dominant dit « wahhabite », que de leur richesse et de leur volonté de soutenir différents projets pieux, perçus comme bénéfiques par la majorité des Yéménites. Ainsi, le financement d'une mosquée n'implique généralement pas le suivi de son orientation politico-religieuse, y compris lorsque celle-ci est salafie. Tel est par exemple le cas de l'unique mosquée du hameau d'al-'Umarî dans la région du Bas-Yâfi'. Celle-ci a été construite dans les années 1990 grâce à l'argent d'un officier qatarien à la retraite qui avait quitté le Yémen du Sud peu après l'indépendance. En l'absence d'autres compétences religieuses reconnues dans le village, la gestion du lieu de culte est confiée à un jeune homme

[1] 'Abd Allâh Sa'îd BÂ ḤÂJJ, *Al-Yamaniyûn fî al-Sa'ûdiyya khilâl rubu' qarn (1965 – 1990)* [Les Yéménites en Arabie Saoudite pendant un quart de siècle (1965-1990)], op. cit., p.22.

qui a étudié à Dammâj. Ce cas, certes limité, illustre combien la piété salafie, tout comme les autres appartenances du champ islamiste, se révèlent en fait positivement connotées et respectées par une large portion de la société, y compris par certaines franges peu pratiquantes. Par ce biais, les *mughtaribîn* peuvent valoriser leur position particulière et se présenter comme des références de réussite sociale, économique mais aussi religieuse.

Ce phénomène de construction de notabilités par le transnational n'est pas propre à la migration vers l'Arabie Saoudite et n'est certainement pas récent. Dans son étude sur la petite ville de Ḥurayḍa au sud de Shibâm dans la Hadramaout, Abdalla Bujra relève aussi un tel processus. Il explique combien la longue tradition de migration constitue dans cette région, alors colonisée par les Britanniques, une importante source de changement social et permet à certains groupes de se construire ou de maintenir une position privilégiée. Au début du 20ème siècle, la famille al-'Attâs parvient ainsi à défendre son rang social grâce aux ressources tirées de la migration. À propos de l'un des membres de cette grande famille de descendants du Prophète, Abdalla Bujra écrit :

> « He started a Sufi order called the « 'Attâs Order" (al-tariqah al-'Attâsiyyah) in India, Pakistan and Burma. In this way he acquired considerable wealth with which he built the best mosque in Hureidah, financed a boarding school, and instituted a number of annual feasts and ceremonies in the town. The wealth of the family in terms of houses and farms also became considerable[1]. »

Migrations et changement social

Au Yémen comme dans d'autres contextes historiques ou culturels, l'émigration apparaît comme un important facteur de changement social. Dans l'espace translocal, les processus globaux (transferts de revenus, législations internationales, conjonctures économiques, etc.) et locaux (traditions ou hiérarchies sociales par exemple) se voient mêlés et interagissent entre eux jusqu'à favoriser la transformation des pratiques[2]. À partir des

[1] Abdalla BUJRA, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, op. cit., p. 21.

[2] Pour une étude de ces interactions complexes entre l'espace global et le local, voir en particulier Katy GARDNER, *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, op. cit. et Valérie AMIRAUX, *Acteurs de l'Islam entre l'Allemagne et la Turquie : parcours militants et expériences religieuses*, Paris : L'Harmattan, 2001, 329 p.

années 1960, au Yémen du Nord comme au Sud, la croissance de l'émigration entraîne d'importantes évolutions dans les structures sociales et familiales, notamment en ce qui concerne le travail agricole des femmes ou l'espacement des naissances. Elle favorise également la survivance du modèle de la famille étendue[1]. L'importance de l'expérience migratoire pour les jeunes hommes amène Thomas Stevenson à l'assimiler à un « rite de passage », censé forger l'identité yéménite et permettre également l'entrée dans la vie adulte. À propos de 'Amrân, petite ville située à 50 kilomètres au nord de Sanaa, il affirme :

> « Emigration served as an initiation since it provided the training, capital, and other intangible assets necessary to establish a new status. Often emigration preceded marriage and was the primary means of accumulating the money for a bride-price[2]. »

Par ailleurs, tout comme dans le contexte bangladais étudié par Katy Gardner, l'émigration ne reste pas sans effet sur le plan religieux. Dans son travail sur un espace rural à l'est du Bangladesh, cette anthropologue explique combien les processus migratoires globaux transforment la manière dont la pratique traditionnelle de l'islam est perçue : les références et élites locales perdent leur statut au profit de nouveaux acteurs marqués par l'expérience migratoire en Grande-Bretagne et dans la péninsule Arabique. Le processus de mondialisation contribue ainsi à forger un islam international dans lequel les textes religieux sont le langage commun et les différentes spécificités locales deviennent forcément périphériques et anecdotiques[3]. L'expérience migratoire est structurante et conduit à la transplantation de pratiques sociales collectives et individuelles initialement conçues comme étrangères ou exogènes.

Au Yémen, la socialisation à l'islam sunnite saoudien, qui se limite nullement à l'islam dominant de l'institution religieuse officielle, joue à n'en pas douter un rôle sur les pratiques des immigrés yéménites. Outre l'image d'un certain succès économique, l'expérience saoudienne, fréquemment accompagnée de pèlerinages à La Mecque et Médine, offre un prestige religieux particulier aux travailleurs expatriés lorsqu'ils retournent dans leur région

---

[1] Thomas STEVENSON, "Migration, Family, and Household in Highland Yemen: The Impact of Socio-Economic and Political Change and Cultural Ideals on Domestic Organization", *Journal of Cooperative Family Studies*, vol. 28, n°2, 1997, p. 14-53.

[2] Thomas STEVENSON, "Migration as a Rite of Passage in a Highland Yemeni Town" in Jonathan FRIEDLANDER, *Sojourners and Settlers: The Yemeni Migrant Experience*, op. cit., p. 37.

[3] Katy GARDNER, *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, op. cit., p. 239-268.

d'origine. Les spécificités cultuelles du zaydisme tendent souvent à être délaissées ou au moins minimisées. Toutefois, parmi les travailleurs faiblement qualifiés, ces transformations ne semblent pas donner particulièrement lieu à la naissance de parcours militants. En effet, le fort taux d'illettrisme de cette population et la fragilité de leur statut n'encouragent ni la politisation, ni l'abandon théologiquement motivé des pratiques de l'islam populaire. En revanche, les bourses versées par l'État saoudien ou des institutions parapubliques pour étudier dans des universités islamiques saoudiennes, favorisent, à n'en pas douter, la structuration du champ politico-religieux autour d'individus éduqués en Arabie Saoudite et qui, parfois à tort, sont réputés proches des positions ou intérêts supposés de ce pays. Muqbil al-Wâdi'î, Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim, 'Abd al-Wahhâb al-Anisî (ancien vice-Premier ministre), Ghâlib 'Abd al-Kâfî al-Qurashî (ministre des Awqâf de 1993 à 1997 et ancien étudiant à l'Université islamique de Médine), Muḥammad Bin Muḥammad al-Mahdî (membre de l'association *al-Ḥikma*) mais encore 'Abd al-Majîd al-Zindânî sont sans doute les exemples les plus illustres de cette socialisation à l'islam saoudien dans le paysage islamiste yéménite.

L'émigration ne saurait toutefois être considérée comme univoque sur le plan religieux. Comme nous le verrons plus loin dans notre démonstration, la confrontation à l'altérité religieuse et sociale en Arabie Saoudite se révèle bien souvent ambiguë et donne alors davantage lieu à la critique qu'à l'admiration. Ainsi les migrants ne peuvent-ils être considérés comme les agents de ce qui est parfois conçu comme une simple « saoudisation » de l'islam yéménite. Plus encore, la diversité des pratiques religieuses saoudiennes, parallèlement aux relations complexes qu'entretiennent les salafis yéménites avec l'État saoudien, empêchent certainement d'associer directement le salafisme muqbilien à la socialisation à l'islam sunnite saoudien.

Dans le domaine de la culture et des traditions, l'expérience migratoire joue en retour un rôle de conservation culturelle parfois inattendu. Au moment où le pouvoir socialiste tente dans les régions du Sud d'engager une modernisation de la société à marche forcée, c'est grâce à l'émigration que certaines traditions parviennent à être préservées ou même à se développer. Dans la mesure où l'émigré voyage avec une image idéalisée de son pays d'origine, mais aussi parce que l'Arabie Saoudite et les autres pays du Golfe offrent davantage de moyens matériels, les années 1970 et 1980 donnent lieu à une réinvention et une réactualisation de certaines pratiques populaires. Tel est par exemple le cas de la poésie

tribale. Flagg Miller, anthropologue américain, analyse ce processus de conservation à partir du cas de Ḥusayn ‘Abd al-Nâṣir, poète de la région yéménite du Yâfi‘. Celui-ci, dont les écrits politiques et les références tribales sont bannis par le gouvernement socialiste, parvient, depuis le Qatar, à enregistrer et à diffuser ses propres poèmes ainsi que ceux d’autres poètes restés au Yémen. La présence d’un grand nombre de Yéménites (sans doute plus attentifs à leur culture qu’ils ne le seraient dans leur pays d’origine), ainsi que d’une industrie musicale plus structurée offrent davantage d’opportunités au poète. Grâce à l’expérience migratoire, cette pratique d’enregistrement et de diffusion de poésie à caractère politique a pris de l’ampleur au Yémen après l’unité[1]. De même, les grands chanteurs saoudiens d’origine yéménite que sont Muḥammad ‘Abdû (de la Tihâma) et Abû Bakr Sâlim Balfaqîh (du Hadramaout), apparaissent aux yeux de bien des Yéménites comme les expressions privilégiées et évidentes de la culture de leur pays, alors même que leurs liens avec ce dernier sont minces et fragiles, y compris sur le plan des formes musicales et artistiques.

L’expérience migratoire et la mobilité des acteurs sont alors aux fondements de l’intégration régionale et de l’interpénétration des sociétés. L’âge d’or de l’émigration qui s’étend de 1965 à 1990 se caractérise par une relative liberté de circulation des travailleurs, ainsi que par une forte croissance économique en Arabie Saoudite et dans les autres pays arabes du Golfe. N’ayant pas besoin de visa, ni de *kafîl*, les Yéménites bénéficient pleinement de leur statut administratif particulier et jouent un rôle de premier plan dans l’économie saoudienne. Par le biais de l’agrégation des expériences migratoires, la présence de l’Arabie Saoudite, à savoir de l’État, de la société mais également d’un certain imaginaire collectif, est quotidienne dans la société yéménite, y compris dans sa dimension religieuse ou culturelle. Ainsi, les relations transnationales, incarnées en particulier par le phénomène migratoire, affectent les structures sociales du *homeland* en même temps que l’économie saoudienne.

[1] Flagg MILLER, *Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry*, op. cit., p. 291.

« L'expulsion » de 1990 : une rupture ?

Tout comme les liens transnationaux, les politiques mises en œuvre par les États peuvent elles aussi changer en profondeur les structures sociales et s'ériger ainsi en variable pertinente de notre étude des relations yéméno-saoudiennes. L'expulsion de plusieurs centaines de milliers de travailleurs yéménites consécutive au décret royal du 19 septembre 1990 entraîne par exemple une restructuration et une redéfinition de l'expérience migratoire en Arabie Saoudite. Cette décision met en effet fin aux privilèges dont jouissent alors les migrants originaires du Yémen. La « grande » histoire rejoint la « petite » et l'acteur étatique est en mesure de se rappeler au bon souvenir des individus qui croyaient lui avoir échappé. Dès lors, Gwenn Okruhlik et Patrick Conge affirment sans ambages : « With the Gulf War of 1990, the transnational links forged by the migration of Yemeni workers to Saudi Arabia were broken[1]. » Comme nous l'avons vu plus haut, l'analyse des effets de la décision saoudienne laisse entrevoir une situation contrastée. Les conséquences de cette décision gouvernementale ne sont en effet pas univoques. Ainsi, la guerre du Golfe et la modification du statut des immigrés yéménites en Arabie Saoudite (mais également dans les autres pays de la Péninsule) changent certes la donne, mais n'interrompent en aucun cas les flux transnationaux. Plutôt que deux mondes distincts, les États et les acteurs non-étatiques en quête d'autonomie incarnent deux espaces qui se révèlent souvent interdépendants.

Sans être fausse, la lecture seulement « réaliste » de l'expulsion de 1990-1991 trouve rapidement ses limites. Face aux décisions des États se mettent en effet rapidement en place des stratégies de contournement ou de résistance, souvent invisibles et discrètes, qui limitent l'impact des politiques publiques, mais que les observateurs extérieurs semblent fréquemment peu enclins à analyser. Ce faisant, ces derniers en viennent à valider l'idée d'une adéquation automatique entre la prise de décision (la fin du statut particulier des Yéménites) et son exécution (l'expulsion des travailleurs et la fin des flux migratoires). Or, la quête de récits alternatifs que nous tentons ici de mener à bien impose justement de prendre en considération les situations dans lesquelles l'acteur étatique n'est pas seul maître et voit son action dépassée. En l'espèce, il ne s'agit pas de nier que les expulsions ont eu lieu, ou qu'elles ont brutalement touché environ 800 000 émigrés Yéménites, mais simplement d'intégrer le fait

[1] Gwenn OKRUHLIK, Patrick CONGE, "National Automy, Labor Migration and Political Crisis: Yemen and Saudi Arabia", art. cité, p. 559.

que ce décret royal n'est pas une fin et qu'il n'a pas entraîné l'interruption nette et irrévocable des flux, y compris des migrations.

En premier lieu, il est important de comprendre que l'expulsion des travailleurs yéménites n'implique pas une rupture tant elle incarne une tendance de fond apparue au cours de la décennie précédente. L'apogée économique et statistique de l'émigration yéménite a lieu au milieu des années 1980, débute ensuite un déclin lent. En effet, dès cette époque, les Yéménites sont progressivement remplacés par une main d'œuvre parfois plus qualifiée, souvent anglophone et perçue comme plus docile et moins politisée[1]. De plus, avant même la crise de la guerre du Golfe, la conjoncture économique, ainsi que la structure de la population saoudienne dont la majorité est jeune et arrive massivement sur le marché du travail, réduit les opportunités pour les travailleurs étrangers. Afin de faire face à la précarisation de leur situation, certains Yéménites ont déjà adapté leur pratique transnationale à la nouvelle donne, notamment en se redéployant dans le *homeland*.

Rapidement, en 1990, la fin des privilèges liés au statut des travailleurs yéménites en Arabie Saoudite, conduit à l'apparition de stratégies de contournement qui s'appuient pour l'essentiel sur des réseaux régionaux d'entraide. Ceux-ci permettent en effet à certains d'échapper à l'expulsion et de maintenir alors les échanges en dépit des tensions diplomatiques. Les entrepreneurs d'origine yéménite « sponsorisent » et régularisent donc la situation des travailleurs de leur propre région. Ces formes de solidarité expliquent la résistance particulière des Hadramis à la situation de crise : leur implantation ancienne en Arabie Saoudite ainsi que le succès de nombre d'entre eux dans le commerce favorisent la poursuite de l'expérience migratoire malgré les aléas politiques. En 1990-1991, les travailleurs de l'ex-Yémen du Nord, par exemple des régions de Ibb, Ta'iz ou Hodeïda subissent paradoxalement avec davantage de violence le rapatriement des travailleurs que ceux de l'ex-Yémen du Sud, qui avant l'unité avaient pourtant besoin d'un *kafîl*. Ils ont ainsi pu largement anticiper le changement de statut. Durant toute la période troublée des années 1990, jusqu'au retour officiel des expatriés yéménites en 1998, les relations transnationales persistent et se maintiennent parfois au niveau régional dans le cadre de paradiplomaties qui contournent les politiques étrangères centralisées.

[1] L'implication de nombreux Yéménites (six du Sud et un du Nord sont exécutés en janvier 1980 avec Juhaymân al-'Utaybî et ses partisans) dans le soulèvement de la Mecque de novembre 1979 n'est sans doute pas étranger à cette crainte de voir la population étrangère se politiser et se muer en force d'opposition à la monarchie.

D'autres réseaux catégoriels, notamment religieux ou politiques, ont également permis à certains Yéménites de rester sur le territoire saoudien malgré l'expulsion. Tel est par exemple le cas de 'Abd al-Majîd al-Zindânî (qui ne retourne au Yémen que fin 1991), mais encore de différents ex-opposants au régime républicain du Nord ou socialiste du Sud. Ces « réfugiés » politiques bénéficient durant cette période de crise des largesses de certaines composantes du gouvernement saoudien.

Pour faire face à la nouvelle donne migratoire, se mettent en place, tout au long des années 1990, d'importantes filières clandestines qui permettent à de nombreux Yéménites de passer la frontière et de travailler sur le territoire saoudien de manière illégale. Il n'existe pas de statistiques fiables concernant cette minorité, et ceux qui sont restés ou revenus après avoir été une première fois expulsés, ont été largement oubliés par l'histoire qui ne semble avoir gardé en mémoire que l'expulsion, c'est-à-dire ce que les États ont retenus et voulu que le sens commun retienne.

Malgré la capacité particulière des acteurs à pérenniser les échanges transnationaux, le succès des décisions gouvernementales semble toujours validé a priori dans les travaux de relations internationales. Les statistiques fournies ne sont que rarement questionnées et l'interpénétration des sociétés n'est perçue que comme un épiphénomène. Encore aujourd'hui, les nombreuses dépêches et articles annonçant les saisies par les douanes saoudiennes et yéménites de trafiquants, de marchandises en tous genres et d'immigrés clandestins entretiennent une illusion de contrôle de la part des États de la péninsule Arabique. Au-delà des effets d'annonce promettant la construction d'un « mur de sécurité » et la mise en place de commissions conjointes veillant à rendre infranchissable la frontière politique définie par le traité de Djedda de juin 2000, celle-ci reste particulièrement perméable. L'interpénétration des sociétés n'est appréhendée que sous l'angle de la menace. Les entrées illégales de Yéménites ou de clandestins originaires de la Corne de l'Afrique en transit, de même que les différents trafics, notamment d'hydrocarbures, d'armes légères et de drogues restent encore une réalité quotidienne que nous tentons ici d'intégrer en tant que variable de notre étude. Evoquant cet état de fait, un chef de tribu de la région de Bayḥân dans l'ex-Yémen du Sud, explique :

> « Toutes les nouvelles mesures annoncées par les gouvernements ne sont que des paroles en l'air (*kalâm faḍî*) ! En vérité, rien n'a changé. La situation le long de la

> frontière est la même qu'avant et il est toujours aussi facile de pénétrer en Arabie Saoudite par le désert ou les montagnes[1]. »

Toutefois, il serait également faux de penser que cette porosité de la frontière continue à mettre l'État hors-jeu. Pour la grande majorité des 800 000 travailleurs, la décision saoudienne de septembre 1990 conduit à une expulsion de fait qui se révèle désastreuse pour bien des familles et des régions. La réintégration des anciens émigrés dans leur pays d'origine s'avère particulièrement difficile dans un contexte rendu fragile par l'unification qui eut lieu quelques mois auparavant. Nombre d'études ont ainsi souligné le caractère déstabilisant sur le plan micro et macroéconomique du retour forcé des travailleurs. Malgré le rapatriement par les émigrés de leurs économies (estimées à 1,3 milliards de US$) et de certains biens durables (des voitures notamment) qui ont des effets bénéfiques à court terme, le coût pour l'économie yéménite est énorme et les anciens expatriés peinent à retrouver un emploi[2]. Signe de cette nouvelle précarité, des bidonvilles apparaissent en périphérie des grandes villes, notamment à Hodeïda qui voit sa population plus que doubler en l'espace de quelques mois. La « rectification de situation[3] » des travailleurs yéménites, c'est-à-dire la fin de leur statut exceptionnel parmi les étrangers, s'accompagne par ailleurs de l'interruption de l'aide au développement saoudienne, koweïtienne et américaine. Celle-ci constitue une mesure de rétorsion sévère censée riposter à la diplomatie considérée comme pro-iraquienne du gouvernement yéménite. Ce n'est qu'au milieu des années 1990 que la manne de l'aide étrangère reprend progressivement. Pour Renaud Detalle, le rapatriement brutal des expatriés (*mughtaribîn*) s'inscrit dans le contexte des anciennes rivalités entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Il affirme :

> « The disguised expulsion of 1990 struck three targets at once : 1) it ended any Saudi financial obligation vis-à-vis the Yemeni government and resolved the potential threat of North Yemeni labour in KSA [ie : Kingdom of Saudi Arabia] ; 2) it punished the entire Yemeni population for the Northern leadership's pro-Iraqi stance (both the YSP [ie : Parti socialiste yéménite] and tribal figures

---

[1] Entretien, Sanaa, août 2005.

[2] Sur les effets du rapatriement des travailleurs yéménites, voir Marc LUCET, « Les rapatriés de la crise du Golfe au Yémen », *Maghreb Machrek*, n°148, 1995, p. 28-42 et Nicolas VAN HEAR "The Socio-economic Impact of the Involuntary Mass Return to Yemen in 1990", *Journal of Refugee Studies*, vol. 7, n°1, 1994, p.18-38.

[3] *Taṣḥîḥ waḍ'* [Rectification de situation] est le nom d'un roman à succès publié en 2004 par Aḥmad Zayn, journaliste yéménite installé à Riyad, dans lequel il relate l'expulsion de ses compatriotes (et qu'il a lui-même vécue) en septembre 1990 et leur difficile réintégration dans un pays que parfois ils ne connaissent même pas. Aḥmad ZAYN, *Taṣḥîḥ waḍ'* [Rectification de situation], Sanaa : Wizârat al-thaqâfa, 2004, 124 p.

> expressed their condemnation of the Iraqi invasion and distanced themselves from the official stand) ; and finally, 3) it constituted an attempt to economically sabotage the unification that could no longer be prevented by any other means[1]. »

Outre les traumatismes individuels et les problèmes macroéconomiques qu'elle entraîne, l'expulsion de 1990-1991 conduit à un redéploiement (toutefois marginal) vers de nouvelles destinations comme la Chine, l'Europe ou l'Amérique du Nord. À plus long terme, elle favorise un changement de logique face à l'expérience migratoire. Engseng Ho défend ainsi l'idée selon laquelle les Yéménites seraient dorénavant à court de destinations vers lesquelles émigrer massivement[2]. Le rapatriement des travailleurs s'inscrit ainsi dans un processus profond de réduction des perspectives : alors que le « voyage » était autrefois potentiellement pérenne et échappait largement aux États, il devient de plus en plus contrôlé et limité dans le temps.

De plus, les Yéménites ne seraient plus dans la capacité de répéter les formules liant le Yémen à l'outremer, qui se sont pourtant autrefois révélées efficaces. Engseng Ho, qui a travaillé particulièrement sur la ville de Tarîm et les liens transnationaux dans l'Océan Indien, explique qu'à travers l'histoire, les commerçants et religieux yéménites, plus spécifiquement hadramis, ont atteint un tel niveau d'intégration dans les différentes sociétés d'accueil qu'ils ont progressivement distendu une large partie de leurs liens avec le *homeland*, limitant par là la possibilité d'établir une diaspora structurée, réinvestissant au Yémen et liée à l'État d'origine tout en conservant certains liens symboliques forts. À propos des Hadramis installés sur les pourtours de l'Océan Indien, Engseng Ho écrit :

> « Many took local wives, and their offspring became natives to these places of settlement, as well as members of the larger Hadrami society across the ocean. Hadrami society, then, is also a diaspora in the etymological sense of a scattering of seed. What matters is that the dispersed understand themselves to be linked by bonds, usually those of kinship. Such bonds exist and endure, rather than atrophy, only so long as people continue to speak, sing, recite, read, write, narrate, and otherwise represent them. Representations remind us of persons and places absent from sight; they make us mindful of them. Such representations do not always, or everywhere, last[3]. »

---

[1] Renaud DETALLE, "The Yemeni-Saudi Conflict: Bilateral Transactions and Interactions" in Renaud DETALLE (dir.), *Tensions in Arabia: The Saudi-Yemeni Fault Line*, op. cit., p. 61.

[2] Engseng HO, "Yemenis on Mars: The End of Mahjar (diaspora)? ", *Middle East Report*, n°211, 1999, p. 29-31.

[3] Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, op. cit., p. xxii.

La problématique du maintien des liens diasporiques semble effectivement surtout pertinente dans le cas des Hadramis, dont l'ancienneté de la tradition migratoire favorise la constitution de notabilité dans les sociétés d'accueil. Toutefois, pour l'immense majorité des travailleurs yéménites, la question de la rupture des relations avec le *homeland* ne se pose que très rarement et en tout état de cause de moins en moins après 1990. Des *Sojourners and Settlers* évoqués dans un ouvrage de 1988 traitant de l'émigration yéménite[1], ne restent plus que les *sojourners* qui n'ont pas vocation à s'installer dans le pays d'accueil. Pourtant, comme l'affirme Alessandro Monsutti à propos de l'émigration afghane, la migration contemporaine des Yéménites n'en devient pour autant ni temporaire, ni définitive. Les parcours migratoires se situent en effet au-delà de cette alternative simple. Il explique :

> « Il est plus pertinent de parler de mouvements récurrents et multidirectionnels. D'un côté, rares sont les réfugiés afghans qui ne sont jamais retournés dans leur pays après leur premier départ ; de l'autre, peu de groupes familiaux n'ont pas au moins un de leurs membres à l'étranger. La migration et l'exil ne sont donc pas suivis d'une intégration dans le pays d'accueil ou d'un retour définitif dans le pays d'origine, les mouvements sont continus et une véritable communauté transnationale finit par se former[2]. »

En Arabie Saoudite, les nouvelles dispositions appliquées suite à la guerre du Golfe imposent donc aux Yéménites, comme aux autres étrangers, de trouver un *kafîl*, de payer ses services mais également de renouveler chaque année leur carte de résidence (*iqâma*) – démarches qui occasionnent d'importants frais atteignant souvent plus d'un mois de salaire[3]. Non assurés de voir leur contrat renouvelé et donc « expulsables » régulièrement, les travailleurs yéménites se trouvent dans une situation précaire qui rend l'expatriation moins attractive car plus rigide qu'auparavant. Un expatrié vivant à Djedda, originaire de l'ex-Yémen du Sud, parti une première fois dans les années 1980 avec un passeport nord-yéménite, expulsé en 1990 et qui ne parvient à obtenir de nouveau un visa de travail qu'en 1999, exprime ce changement. Il affirme :

---

[1] Jonathan FRIEDLANDER (dir.), *Sojourners and Settlers: The Yemeni Immigrant Experience*, op. cit.

[2] Alessandro MONSUTTI, *Guerres et migrations : Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, op. cit., p. 295.

[3] L'entrée de l'Arabie Saoudite dans l'Organisation mondiale du commerce fin 2005 est supposée, à terme, entraîner la disparition du système de la *kafâla*, mais les effets concrets de ce changement pour les immigrés restent encore à ce jour inconnus.

> « Avec un salaire mensuel de 2500 riyals saoudiens [ie : environ 550 euros], entre le *kafîl* que je paye 1200 riyals par an, les différentes taxes et le renouvellement de la carte de résident, il ne me reste pas grand-chose pour vivre et renvoyer à ma famille[1]. »

Le durcissement des conditions de séjour des immigrés yéménites au cours des années 1990 ne concerne pas uniquement l'Arabie Saoudite. Par exemple, de manière sans doute moins significative mais parfois tout aussi déstabilisante au niveau individuel et local, la mise en œuvre d'une nouvelle grille de salaires au sein de l'armée qatarienne en 1993 entraîne une diminution de près de moitié de la traite des officiers étrangers, dont nombre sont originaires de la région du Yâfi'. Cette chute brutale des revenus constitue dès lors un événement important qui, par delà, la frontière lie l'interne et l'externe, les États et les acteurs transnationaux et entraîne le retour définitif de certains.

Les entraves au regroupement familial ainsi que la quasi-impossibilité pour les étrangers d'étudier dans les universités publiques[2] renforcent la fréquence des allers et retours et donc la nécessité de conserver des liens avec le pays d'origine. Les jeunes expatriés yéménites, dont certains sont nés en Arabie Saoudite, doivent ainsi étudier dans des instituts privés saoudiens (souvent inaccessibles car trop chers) ou revenir dans « leur » pays se former (souvent pour ensuite s'expatrier à nouveau). Effet pervers de ce système, qui n'est pas sans rappeler le fameux « pillage des élites du Tiers-monde », le marché du travail saoudien sous-traite donc une partie de la formation de ses travailleurs aux universités publiques yéménites dont les moyens sont pourtant plus que limités. Des universités ou instituts privés (en particulier l'Université des sciences et de technologie (*Jâma'at al-'ulûm wa al-tiknûlûjiyâ*) ou encore l'Université al-Andâlus) se développent alors dans les grandes villes yéménites à destination de cette importante population d'étudiants saoudo-yéménites.

Dans ce contexte difficile, la mise en œuvre au cours des années 1990 et 2000 des décrets successifs de « saoudisation » (*sa'wada*) qui interdisent aux étrangers d'occuper des emplois dans certains secteurs d'activité bien délimités a pour effet de réduire encore

---

[1] Entretien, al-Ṣûma', février 2005.

[2] En 2005, seulement 100 places, dont 60% pour les résidents en Arabie Saoudite, sont réservées dans les universités saoudiennes pour les Yéménites. Voir : *al-Ayyâm*, 28 juin 2005. De son côté, le gouvernement yéménite met en place en 2006 100 bourses d'étude dans les universités publiques réservées aux expatriés : *26 September*, 13 octobre 2006.

davantage les perspectives. Pour un commerçant saoudo-yéménite de la famille al-Ḥuraybî, originaire du Yâfi‘ et particulièrement active dans la vente de l’or :

> « Le besoin d’un *kafîl* depuis 1990 n’est pas le changement le plus significatif dans la situation des Yéménites en Arabie Saoudite. La « saoudisation » forcée des entreprises a eu davantage d’implications et a réduit les opportunités. De ce fait, aujourd’hui de nombreux jeunes partent en Chine ou aux États-Unis pour y faire du commerce et délaissent le *mahjar* saoudien et le Golfe[1]. »

Élaborée dès 1975, la « saoudisation » touche d’abord les administrations puis les emplois dans les commerces (notamment les épiceries, le secteur bancaire, la pêche, les taxis, la vente de vêtements féminins et le marché de l’or). Au cours des années 1990, cette question émerge comme un enjeu majeur dans le débat public et médiatique saoudien. Cette politique ambitionne alors de répondre aux défis de la hausse du chômage des jeunes. Au printemps 2004, une étude menée par les autorités saoudiennes dans 75 entreprises révèle que le niveau de saoudisation des travailleurs du secteur privé est passé de 18% en moyenne en 2000 à 23% en 2004. Ce chiffre reste toutefois bien en dessous de l’objectif affiché de 38%[2]. De même, si la saoudisation du marché de l’or a mis au chômage plusieurs milliers d’étrangers et particulièrement des Yéménites, elle reste encore incomplète. Malgré la dénégation du gouvernement, de nombreux emplois dans ce secteur restent occupés par des résidents expatriés[3]. De plus, cette politique aurait eu pour effet pervers de favoriser la délocalisation d’une partie du marché de l’or vers le Bahreïn et Dubaï où les législations sont plus souples. Un employé yéménite d’un magasin de vêtements à Djedda considère ainsi :

> « Les lois de saoudisation ne peuvent pas être appliquées, donc les autorités reviennent dessus et trouvent alors de nouveaux secteurs à saoudiser, pour dire que le dossier progresse. Maintenant par exemple c’est les vendeurs dans les magasins de sous-vêtements féminins qui seront même interdits aux hommes, étrangers comme Saoudiens. Ils essayeront pendant quelques mois ou années et si ça ne fonctionne pas, les autorités reviendront sur leur décision, comme ils l’ont fait par exemple pour les chauffeurs de taxi[4]. »

---

[1] Entretien, Lab‘ûs, janvier 2005.

[2] Cité par Pascal MÉNORET, « Chronologie de l’Arabie Saoudite 2004 », *Chroniques yéménites*, n°12, 2005, p. 230.

[3] Sur la question de la saoudisation du marché de l’or voir, « Ḥall mushkilat sa‘wadat maṣâni‘ al-dhahab [Solution au problème de la saoudisation des industries de l’or », *al-Riyâḍ*, 28 août 2006.

[4] Entretien, Djedda, mars 2006.

Comme nous venons de le voir, la transformation de la situation juridique des travailleurs yéménites en Arabie Saoudite, la réduction des opportunités d'emploi et le passage à une logique de migration de plus en plus fragile n'impliquent toutefois pas une disparition des relations transnationales ou un contrôle total de celles-ci par l'État. Progressivement, les flux migratoires ont pu reprendre et constituent à nouveau un phénomène massif qui structure les relations bilatérales. Comme avant 1990, ils restent toutefois difficilement mesurables, soit du fait de l'incapacité des États à fournir des chiffres précis, soit parce que ces derniers sont trop sensibles. Officiellement, 450 000 Yéménites sont en Arabie Saoudite en 2005, chiffre auquel il faut ajouter les clandestins dont le nombre est inconnu mais sans doute significatif.

Une partie non négligeable de l'immigration illégale en Arabie Saoudite est liée aux importants flux de pèlerinage ainsi qu'aux séjours médicalisés. Si la période du *ḥajj* donne lieu de la part des autorités saoudiennes à une surveillance et à une canalisation accrues des pèlerins, les séjours de *'umra*, étalés tout au long de l'année se prolongent fréquemment pour les Yéménites par une période de travail illégal ou de recherche active d'un *kafîl*. Dans la mesure où ils passent par les agences officielles saoudiennes, les pèlerins peuvent légalement rester un mois en Arabie Saoudite et se mouvoir dès lors librement dans tout le pays. Cette période est alors mise à profit pour activer les solidarités régionales, tribales ou familiales, et régulariser la situation des clandestins[1]. Les flux illégaux liés aux pèlerinages entraînent régulièrement des tensions entre le gouvernement yéménite, les agences de voyage spécialisées et le ministère saoudien du Pèlerinage[2].

Par ailleurs, au cours des années 1990, se mettent en place d'importants réseaux de passeurs et de contrebande rendus aujourd'hui d'autant plus visibles qu'ils sont largement criminalisés dans le cadre de la lutte anti-terroriste. Avec le commerce illégal d'armes et de drogues, circulent des combattants en route vers l'Iraq, des femmes et des enfants, ainsi que des travailleurs clandestins yéménites (ou arrivés de la Corne de l'Afrique), qui pour des périodes variables, partent travailler dans les villes frontalières de Jizân ou Najrân, ou encore

---

[1] Sur les emplois des travailleurs yéménites illégaux : « Human Trolleys of Jeddah », *Arab News*, 8 août 2006.

[2] Voir par exemple, « Jam'iyyat wakâlât al-safar taḥammal wizârat al-Awqâf khasârat miliyâr riyâl [L'association des agences de voyages rend responsable de ministère des Awqâf d'une perte d'un milliard de riyals] », *al-Shûrâ*, 8 juin 2005 et « Yemen tells Saudi Embassy to stop visas for Umrah », *Yemen Times*, 3 mai 2004.

à Djedda. Du fait des contrôles de police fréquents, l'installation dans la capitale saoudienne est toutefois plus rare. Ceux qui, directement le long de la frontière ou en tentant de rejoindre les grandes villes, se font intercepter par les autorités sont généralement reconduits dans leur pays. Au cours de l'année 1425 du calendrier hégirien (22 février 2004 au 9 février 2005), le ministère saoudien de l'Intérieur affirme ainsi avoir intercepté aux postes frontières 537 252 Yéménites[1]. À propos de ces flux migratoires illégaux, un expatrié yéménite employé dans un dépôt de vêtements en gros appartenant à la famille yéménite al-Ḥuraybî affirme :

> « Les clandestins venus du Yémen sont très nombreux mais leur situation est très difficile, ils doivent se cacher en permanence, ne peuvent pas bouger dans le pays et parfois même dans les entreprises où ils travaillent il y a des contrôles. Ceux qui sont arrêtés sont alors emprisonnés pendant 20 jours et ensuite renvoyés vers le Yémen. Ils sont des milliers chaque jour à être ainsi renvoyés[2]. »

Ces chiffres, véhiculés par la presse et les autorités, sont sans doute largement surestimés. En les diffusant, il s'agit pour les États de s'affirmer comme de solides remparts face au danger migratoire, et en même temps de démontrer que la porosité de la frontière n'est qu'un mauvais souvenir, quitte parfois à donner à qui veut l'entendre des statistiques fantaisistes sur l'ampleur du phénomène[3].

La situation post-1990 ne se caractérise pas uniquement par le durcissement des conditions de migration en Arabie Saoudite. En effet, la stabilisation de la situation politique au Yémen, l'amélioration des relations bilatérales saoudo-yéménites à travers la signature du mémorandum d'accord de 1995 puis du traité frontalier de 2000, favorisent la participation accrue des expatriés aux stratégies de développement du *homeland*. Dans ce cadre, la diaspora incarne un instrument pour les États, y compris pour leur politique étrangère et la

---

[1] Nicole STRACKE, « Counter Terrorism and Weapon Smuggling: Success and Failure of Yemeni-Saudi Collaboration », *Security and Terrorism: Soft Security in the Gulf*, n°4, 2006, p. 12.

[2] Entretien, Riyad, avril 2006.

[3] Voir par exemple l'interview de Ibrâhîm al-Sintalî, officier des douanes qui affirme que ses services ont arrêté à Jizân en un mois 39 868 personnes qui tentaient d'entrer illégalement en Arabie Saoudite depuis le Yémen. Il ajoute également que sur la même période 381 tonnes de qat ont été confisquées ainsi que 17 868 balles de fusil : *al-Nâs*, 7 juin 2005. Un mois plus tard dans un quotidien saoudien, Ibrâhîm al-Sintalî affirme que ses services sont parvenus à intercepter en une semaine 44 720 personnes et à saisir 1200 bâtons de dynamite : *al-Waṭan*, 10 juillet 2005.

transformation de certains équilibres politiques internes[1]. Conscient du rôle que peuvent jouer les émigrés, le gouvernement yéménite tente d'institutionnaliser et donc de contrôler les Yéménites de l'extérieur. Ainsi, en 1990 est créé un ministère des Affaires des expatriés (*wizâra Shu'ûn al-mughtaribîn*) visant à rassembler des statistiques mais également à intégrer cette nombreuse population dans les politiques de développement et d'investissement. Toutefois, comme les organismes para-étatiques supposés représenter les travailleurs yéménites en Arabie Saoudite[2], cette institution se révèle peu active et ses positions s'inscrivent davantage dans une diplomatie polie que dans volonté de défendre ou d'évaluer les conditions de vie dans le pays d'accueil. Une nouvelle fois, l'efficacité des démarches étatiques semble limitée face aux stratégies infra ou non-étatiques régionales ou privées.

En effet, la croissance démographique du Yémen (et donc l'émergence d'un marché de nouveaux consommateurs potentiels), la chute du pouvoir socialiste ainsi que la prise de conscience de la fragilité de l'expérience migratoire favorisent les investissements des *mughtaribîn* et des *tujjâr* (commerçants) dans leur pays d'origine. Les relations transnationales ne se limitent plus aux flux de personnes mais impliquent également des transferts de capitaux qui alimentent officiellement l'économie. L'intégration régionale et l'interpénétration loin de la frontière est facilitée par la présence d'élites commerciales transnationales. Au début des années 2000, les nombreux investissements publics et privés menés dans la ville hadramie portuaire d'al-Mukallâ, notamment par 'Abd Allâh Aḥmad Buqshân commerçant saoudien originaire du wâdî Du'ân, à la tête d'une grande entreprise de pêcherie (*Sharikat asmâk al-Yaman al-Maḥdûda*), mais également par 'Abd Allâh Sâlim Bâ Ḥamdân qui investit dans la construction de cimenteries, illustrent l'intensité nouvelle des liens transnationaux rendue possible grâce à l'amélioration des relations diplomatiques bilatérales. Selon le premier, entre 2002 et 2005, les investissements privés saoudiens au

[1] Pour une étude des politiques de gestion étatique des diasporas par l'Italie et le Mexique, voir Robert SMITH, "Reflections on Migration, the State and the Construction, Durability and Newness of Transnational Life" in Ludger PRIES, *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot : Ashgate, 1999, p. 197-219. Sur le cas croate, voir Francesco RAGAZZI, "'Diaspora' as a State Category: Transnational Governmental Strategies. The Case of Croatia and Croats Abroad", *Communication Compas Seminar Series*, Oxford University, 1er juin 2006, 30 p.

[2] Voir par exemple l'interview de 'Umar Bin Yaḥyâ al-Baṭâṭî, vice-président de la Communauté des émigrés yéménites au Royaume d'Arabie Saoudite [*al-Jâliyya al-yamaniyya bi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'ûdiyya*] intitulée : « 450 000 expatriés yéménites en Arabie Saoudite bénéficient d'une bienveillance généreuse du gardien des deux sanctuaires», *al-Ayyâm*, 28 juin 2005.

Hadramaout s'élèvent à environ 350 millions US$[1]. Le boom économique de cette ville, censée remplacer Aden tombée en disgrâce politique et économique depuis la guerre de 1994, se voit célébré par le gouvernement yéménite qui y organise les commémorations du quinzième anniversaire de l'unité le 22 mai 2005 et y reçoit le 1er juin 2006 le Prince héritier saoudien Sultân Bin 'Abd al-'Azîz.

Loin d'être linéaire, l'expérience migratoire yéménite outre-mer, et en Arabie Saoudite en particulier, constitue la principale marque de la transnationalisation des sociétés de la péninsule Arabique. Les évolutions des parcours migratoires sont ainsi une importante source de recomposition des appartenances. Davantage que dans l'exceptionnel des relations purement religieuses (financements de mosquées et d'instituts, bourses d'étude, flux de militants), il semble bien que ce soit dans la banalité de la migration que se jouent l'essentiel des relations transnationales et le processus de voyage du salafisme. Toutefois, l'expérience migratoire individuelle se révèle souvent ambiguë et ne saurait pas conséquent être l'instrument d'une soi-disant « saoudisation » de l'islam yéménite. C'est justement cette dimension particulière des flux de migrants que nous allons ici analyser et mettre en perspective avec le développement du courant salafi yéménite.

B - Ambiguïtés de l'expérience migratoire saoudienne

Les grands récits des processus de « transplantation » du salafisme placent souvent l'expérience migratoire au cœur des transformations du champ politico-religieux yéménite. La concomitance entre le développement du salafisme et le pic des flux de travailleurs au cours des années 1980, puis leur rapatriement brutal n'est certes pas complètement fortuite. En effet, la difficile réintégration, dans une société déjà fragilisée, d'un groupe nombreux et parfois longuement socialisé au culte « dominant » en Arabie Saoudite, a pu favoriser nombre

[1] « Ḍakh istithmâr sa'ûdî fî Ḥaḍramawt bi 350 milyûn riyâl (Injection d'investissement saoudien au Hadramaout à hauteur de 350 millions de riyals), *al-Riyâḍ*, 3 avril 2005. Notons que dans son interview, 'Abd Allâh Aḥmad Buqshân déclare que les investissements s'élèvent à « entre 300 et 350 millions de dollars » et non riyals comme l'affirme le titre de l'article.

de changements et « l'importation » de pratiques spécifiques dites salafies ou plus largement islamistes. Tel est par exemple le cas de la séparation accrue des sexes, de la diffusion de modes vestimentaires codifiés (notamment pour les femmes) et du développement de comportements hostiles au culte des saints ou encore à la consommation de qat. Conduites qui semblent s'être répandues au Yémen dans les années 1980, puis surtout après l'unité mais qui ne sont pas nécessairement neuves ou exogènes. Comme dans le cas des financements ou des stratégies étatiques de contrôle, ce lien de cause à effet entre deux processus n'est pas automatique et demande par conséquent à être nuancé. Il ne doit en effet pas nous empêcher de chercher d'autres facteurs et d'élaborer des récits alternatifs qui prennent en compte la diversité des déterminants.

Les relations qu'entretiennent les principaux acteurs yéménites des relations transnationales avec la société et l'État saoudiens sont plus complexes qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, l'adhésion au « modèle dominant » saoudien est souvent bien relative. Qui plus est, l'équation liant salafisme et allégeance à l'État saoudien se révèle au final peu pertinente, particulièrement en ce qui concerne le cas de Muqbil al-Wâdi'î. Ainsi, nous entendons au cours de cette sous-partie nous intéresser aux liens qu'entretiennent les salafis, l'Arabie Saoudite (société et État) et les migrants yéménites. Dans quelle mesure ces derniers sont-ils les agents des transformations des pratiques religieuses de certains individus ou groupes ? Adhèrent-ils à cette « saoudisation » apparente ? Plus spécifiquement, quels liens les salafis entretiennent-ils avec la référence saoudienne ?

Un ou des « modèles » saoudiens ?

Pour l'essentiel, l'ambiguïté de l'expérience migratoire se caractérise par un certain dédain face au modèle saoudien dominant ou, du moins, à l'égard de l'image internationale que l'Arabie Saoudite projette d'elle même. Cette image, forgée par l'État saoudien depuis sa construction et construite également par le discours médiatique, occulte la pluralité de l'histoire et nombre des composantes de la société, en particulier les patrimoines des bédouins, des populations du Hedjaz et des régions périphériques. Elle néglige également les minorités chiites et ismaéliennes, ainsi que les héritages laissés par les nombreuses populations étrangères (asiatiques, iraniennes, indiennes, américaines et … yéménites) qui ont

largement contribué à la construction de la société saoudienne au fil des siècles. Ces représentations tronquées créent de véritables mythologies nationales qui ont récemment été étudiées en particulier par Robert Vitalis[1] et Madawi al-Rasheed[2]. Ces *narratives* ou grands récits présentent une société prospère, unitaire, voire uniforme. Au niveau religieux, ils accordent une place particulière et hégémonique à un islam dépolitisé, piétiste, inféodé au pouvoir, supposé être inspiré par les enseignements de Muḥammad Bin ‘Abd al-Wahhâb et duquel le salafisme yéménite est considéré comme un *ersatz* exporté. Loin de cette image figée, sur le plan religieux comme politique et culturel, les pratiques sociales saoudiennes se révèlent infiniment plus diverses et cosmopolites. En retour, l’influence saoudienne et les relations transnationales sont elles aussi multiples et ne se limitent donc pas à notre objet salafi.

Par conséquent, au cours de leurs séjours en Arabie Saoudite, la socialisation des travailleurs yéménites à l’islam saoudien idéal-typique dit « wahhabite » ou salafi est loin d’être évidente. Si les immigrés hadramis ont fait preuve en Arabie Saoudite, comme dans les autres lieux de *mahjar*, d’une capacité d’intégration particulière et à bien des égards spécifique, le mode de vie de la majorité des expatriés yéménites les place dans une situation d’exclusion et de misère. L’absence de leur famille restée au Yémen, leur faible pouvoir d’achat et la vie en communautés de célibataires dans des « garçonnières » (‘*uzba*) qui regroupent dans un même appartement des travailleurs souvent originaires du même village, ne favorisent pas une participation à la société autrement que par le travail, et dans une certaine mesure par la piété religieuse. Sans loisirs, sans enfant scolarisé, sans véhicule pour se déplacer dans les grandes étendues urbaines et sans argent disponible pour consommer, les expatriés dans leur grande majorité ne peuvent avoir qu’une vision approximative et parfois caricaturale de la société saoudienne. C’est pourtant à travers ce prisme, souvent partiel et partial, que se forme généralement l’imaginaire collectif yéménite et l’aspiration à émigrer.

L’ambiguïté face au *mahjar* saoudien n’est pas neuve et ne date certainement pas du changement de statut des migrants survenu en 1990. Une fois encore l’expérience individuelle

---

[1] Robert VITALIS, *America’s Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*, Stanford : Stanford University Press, 2007, xxvii-353 p.

[2] Voir par exemple, Madawi AL-RASHEED, “The Capture of Riyadh Revisited : Shaping Historical Imagination in Saudi Arabia” in Madawi AL-RASHEED, Robert VITALIS (dir.), *Counter-Narratives. History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, op. cit., p. 183-200.

semble implicitement liée aux tensions et difficultés des relations bilatérales. De manière explicite, interrogé en 1983 par Ron Kelley, un travailleur yéménite employé en Californie explique les raisons pour lesquelles il préfère être au Etats-Unis plutôt qu'en Arabie Saoudite où il aurait pourtant des revenus supérieurs :

> « Yes, you can make a lot of money in there [ie : Saudi Arabia]. It's true. But life is miserable in Saudi Arabia. I think, first of all, there is disrespect for the Yemeni people. There is something between the two parties – Saudis and Yemenis- which is politics. There is some of the Yemeni land being taken by Saudi and used as oil well right now. Now the governement of Saudi paying the government of North Yemen to keep it quiet, let it go as it is. And the people of Yemen don't like that. The people of Yemen very revolutionary. They would go to Saudi but they also like to live free. They don't like to be insult. Now the Saudi people have no respect for nobody other than Saudi[1]. »

Pour la minorité parvenue à échapper à l'exclusion de 1990 ou occupant des emplois bien rémunérés, l'expérience saoudienne est sans doute plus complète et diversifiée. Leurs enfants, parfois nés en Arabie Saoudite, éduqués dans le système scolaire de ce pays, pourraient apparaître comme définitivement « saoudisés » et donc par extension « wahhabisés » ou « salafisés ». Considérant l'importance que les universités jouent dans la structuration des différents courants islamistes, le retour forcé au Yémen d'un nombre important de ces jeunes pour y mener leurs études supérieures, pourrait incarner un point de contact entre les deux sociétés, favorisant ce que certains perçoivent comme une « saoudisation » des pratiques religieuses.

Or, sauf si l'on considère que la jeunesse saoudienne est par essence particulièrement pieuse et donc que l'on reprend à son compte l'image partielle et subjective que véhicule l'État et certains stéréotypes médiatiques[2], l'intégration dans la société saoudienne ne saurait impliquer une pratique religieuse intensive et encore moins une adhésion au salafisme tel qu'il est préconisé par Muqbil al-Wâdi'î ou par les grands oulémas saoudiens dits « wahhabites ». À cet égard, la population qui fréquente à Sanaa l'Université des sciences et de technologie (Jâma'at al-'ulûm wa al-tiknûlûjiyâ - financée depuis sa création en 1994 par des personnalités proches du parti al-Iṣlâḥ notamment Ṭâriq Sinân Abû Luḥûm et 'Alî Muḥsin

---

[1] Ron KELLEY, "The Workers Speak" in Jonathan FRIEDLANDER (dir.), *Sojourners and Settlers: The Yemeni Immigrant Experience*, op. cit., p. 104-105.

[2] Sur la problématique de la jeunesse saoudienne, voir notamment : Mai YAMANI, *Changed Identities. The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*, Londres : Royal Institute of International affairs, 2000, 170 p.

al-Aḥmar, demi-frère du Président Ṣâliḥ) se révèle être un indicateur intéressant de la sociologie de la deuxième génération des *mughtaribîn*. En effet, dans cette université privée a priori considérée comme proche des Frères musulmans, près de la moitié des étudiants (sur 6000) ont mené leur scolarité dans le système éducatif saoudien (ou plus marginalement dans d'autres pays du Golfe). Non autorisés à poursuivre leurs études dans les universités saoudiennes, ils ont choisi de s'inscrire dans cette institution qui a acquis une bonne réputation et propose aux étudiants un cursus reconnu dans le monde arabe. Toutefois, ni par leur orientation professionnelle et ni par une tenue vestimentaire caractéristique, n'apparaît cette soi-disant « saoudisation » largement construite et imaginaire. Plus souvent vêtus de jeans moulants, de casquettes et coiffés à la dernière mode qu'habillés en *thawb* traditionnel, ces étudiants saoudo-yéménites sont, à n'en pas douter, le produit de leur socialisation à la société saoudienne telle qu'elle est et non telle qu'elle se représente (ou qu'on la représente). Ils nous renvoient donc avant tout à l'inexactitude de l'image tronquée et dominante d'une Arabie Saoudite qui serait par essence pieuse et rétive à toute modernisation. L'idée d'un modèle saoudien unique perd dès lors de sa pertinence. Un étudiant en médecine, originaire de Say'ûn dans le Hadramaout, mais né dans la capitale saoudienne, souhaite, après deux années passées à l'Université des sciences et de technologie, retourner à Riyad pour y chercher du travail. Ne connaissant personne à Sanaa et n'ayant que des liens distendus avec le Yémen, il est malgré tout parvenu à se créer un réseau d'amis, Hadramis comme lui, et qui partagent son expérience de retour forcé mais, espère-t-il, temporaire. Étranger dans son propre pays, raillant l'arriération et la pauvreté du Yémen, il reconnaît toutefois les qualités de son pays d'origine :

> « Certes ici il y a plus de libertés qu'en Arabie Saoudite, les gens ont le cœur pur et sont gentils. Simplement, je m'ennuie à Sanaa et dans l'université, ma famille et tous mes amis sont à Riyad[1]. »

L'approche du *homeland* développée par cet étudiant fait directement écho aux commentaires de Engseng Ho sur les relations qu'entretiennent les expatriés avec leur terre d'origine. Il affirme alors que pour les Hadramis (mais son propos peut s'appliquer aux Yéménites en général, ainsi qu'à d'autres diasporas) :

> « The homeland is poor but pure. Its very Spartan quality is a virtue, for trouble starts not with want but with excess. The homeland is where children are raised,

[1] Entretien, Sanaa, mai 2005.

> or should be. The outside is where young men venture, mingle their energies with abundant forces and resources, and sometimes go astray. It is where piles of money are made, and morals corrupted in equal times[1]. »

Ailleurs dans sa contribution, Engseng Ho relève cette même ambivalence de l'expérience migratoire, qui permet certes de s'inscrire dans une tradition, de répéter ce que les ancêtres ont fait dans le passé, mais qui en même temps conduit à la corruption par l'argent et par la mixité sociale :

> « The migratory life is a two-way street, one leading to purity of religion and ancestry, the other to contamination. It is brutally simple. Who dares contradict it? Although the geographical destinations vary, the moral one does not[2]. »

Loin du Yémen, les migrants idéalisent donc la terre d'origine : elle est renvoyée à son arriération économique en même temps qu'à sa pureté originelle et islamique relevée dans la Tradition prophétique. Son sous-développement permet justement de renforcer l'idée selon laquelle depuis le temps du Prophète, la société n'a que peu évolué et n'a pas subi une occidentalisation excessive. Les traditions populaires ravivées et entretenues à l'étranger, les recherches historiques fréquemment publiées à l'étranger, ainsi que l'organisation de communautés régionales constituent un lien fort avec le pays d'origine.

La mise en avant de l'effet corrupteur de l'expérience migratoire concerne l'ensemble des Yéménites, y compris les salafis. Muqbil al-Wâdi'î lui-même relève l'aspect pervers de l'expatriation, particulièrement en Arabie Saoudite. Celle-ci confronte la personne ou l'étudiant au confort matériel et risque d'une part de le corrompre mais également de lui faire quitter le Yémen définitivement. À propos des perspectives d'étude ou de séjour à l'étranger, il affirme alors qu'il est « inquiet qu'une personne bave devant l'argent et les bonnes *kabsa* [ie : plat national saoudien à base de riz et de mouton] et ne revienne plus[3]. » Dans ce cadre, la migration correspond certes à une opportunité économique et religieuse (elle permet de rompre avec les égarements théologiques du Yémen) mais elle implique en même temps des sacrifices et une corruption de l'âme qui ne doivent pas être encouragés.

---

[1] Engseng HO, "Hadhramis Abroad in Hadhramaut: The Muwalladîn" in Ulrike FREITAG, William CLARENCE-SMITH (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, op. cit. p. 134.

[2] *Ibid.* p. 137.

[3] Mubqil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sur sa biographie].

L'ambivalence et l'amertume du migrant

Cette ambiguïté de l'expérience migratoire n'est ni propre à notre objet, ni spécifique au cas des Yéménites en Arabie Saoudite. À bien des égards, elle correspond à la réaction universellement ressentie lors de toute migration interne ou externe (sauf lorsque celle-ci est guidée par un impératif religieux et l'accès à une « terre sainte » mythifiée). La complexité du lien tissé entre les expatriés et le pays d'accueil se fonde dans le cas présent sur quatre sentiments bien différents et même parfois antagonistes et inconciliables : la nostalgie de la terre d'origine mentionnée plus haut, la volonté d'exposer la réussite de son expatriation, la rivalité nationaliste entre l'Arabie Saoudite et le Yémen et enfin, une certaine amertume consécutive à l'expulsion de 1990. Ces perceptions du *mahjar*, parfois entremêlées, forgent généralement un sentiment mitigé par rapport à l'expérience saoudienne. L'image idéalisée de la Terre des deux sanctuaires se confronte aux parcours individuels ; se mélangent alors le micro et le macro, le local, le global et le transnational ainsi que les politiques d'État et les décisions personnelles. Cette rencontre entre des dynamiques multiples produit des conditions propices à l'hybridation, au voyage des idées et des pratiques à travers les frontières.

Si les Yéménites sont si nombreux à tenter l'expérience migratoire vers l'Arabie Saoudite, y compris illégalement, c'est que celle-ci constitue pour eux une incontestable opportunité économique et sociale. Avec, selon les statistiques de la Banque mondiale, en 2005, environ 42 % de la population yéménite sous le seuil de pauvreté, une croissance démographique annuelle évaluée à 3,1 %, un taux de chômage avoisinant les 30% (bien que difficilement quantifiable) et de problèmes sociaux pressants (urbanisation croissante, inflation, report de l'âge moyen du mariage), la structure économique de ce pays se révèle incapable d'offrir des perspectives économiques à sa population, notamment à sa jeunesse. L'aspiration à émigrer est alors particulièrement répandue dans la société et se voit accentuée par la référence à l'âge d'or s'étalant des années 1960 à la fin de la décennie 1980. En plus des transferts réguliers d'argent, chaque migrant s'efforce d'afficher son succès saoudien en ramenant à sa famille des cadeaux, parfois même en achetant une voiture. Ces présents font fréquemment référence aux lieux saints saoudiens et permettent, implicitement ou non, d'insister sur la portée religieuse du voyage, même quand celui-ci n'est pas lié au pèlerinage. Les dates de Médine, l'eau de la source sacrée Zam-zam, les tapis de prière, les ouvrages

religieux ou encore les affiches représentant la grande mosquée de La Mecque offrent un vernis spirituel et un prestige particulier à l'expérience migratoire chez le voisin saoudien. Mais cette ostentation occulte souvent les conditions de vie difficiles des travailleurs dans leur terre d'accueil.

Malgré toutes les difficultés, le statut d'expatrié reste hautement enviable et les succès (réels ou apparents) se donnent à voir de manière concrète au retour des migrants. Sans doute par fierté, chacun contribue individuellement à forger tout un imaginaire idéalisé autour du *mahjar*. Ce processus microsocial s'agrége et s'autoalimente venant alors affecter directement le fonctionnement des relations internationales. En dépit des entraves, des difficultés passées et présentes, le modèle économique saoudien reste connoté positivement. Dans ce cadre, l'expérience migratoire a idéalement pour objectif d'accumuler en peu de temps un capital qui sera ensuite réinvesti localement. Pour un étudiant originaire du Yâfi', sa future expatriation devra lui permettre d'accélérer son entrée dans l'âge adulte. Il explique alors :

> « Une fois mes études terminées, j'espère pouvoir rejoindre mon frère qui est à Najrân et qui travaille dans un magasin de vêtements. Ma priorité est de me marier et de fonder une famille. Les salaires en Arabie Saoudite sont bien meilleurs qu'ici. Au Yémen, avec le salaire de fonctionnaire que je pourrai recevoir si je suis enseignant, je gagnerai au mieux 25 000 riyals yéménites [ie : environ 100 euros] par mois. Pour me marier, alors que la mariée coûte environ 700 000 ou 800 000 riyals, il me faudra des années. Là-bas, il me suffit d'un an, car je peux gagner jusqu'à 100 000 riyals par mois[1]. »

L'admiration pour le modèle économique de l'Arabie Saoudite et l'aspiration à émigrer se doublent toutefois d'une réelle amertume et d'une rivalité nationaliste. L'opposition entre l'ardeur au travail des Yéménites et la supposée fainéantise des Saoudiens constitue une illustration parmi d'autres du sentiment populaire anti-saoudien largement répandu. Pour un émigré en vacances dans son village natal, l'Arabie Saoudite serait de fait redevable au pétrole et aux Yéménites car « ce sont eux qui ont tout construit là-bas ». Réagissant à cette affirmation, le frère de ce dernier constate combien selon lui les ressources naturelles exceptionnelles du Royaume sont mal employées : « Les Saoudiens produisent 12 millions de barils de pétrole par jour, le Yémen seulement 500 000. Crois-moi si nous avions les mêmes

[1] Entretien, Lab'ûs, février 2005.

ressources, nous ferions autre chose qu'eux[1] ! » Le stéréotype de Saoudiens gâtés et paresseux explique même pour d'autres le recours par l'économie saoudienne à une main-d'œuvre étrangère, notamment yéménite :

> « Les jeunes saoudiens sont nombreux à ne pas vouloir travailler et ceci explique notamment l'échec des lois de saoudisation de différents emplois mal payés. Pour eux, le plus important c'est les rodéos motorisés (*tafḥîṭ*[2]), leur voiture ou les voyages à l'étranger. Ils ne sont en fait qu'une minorité à avoir réellement envie de travailler[3]. »

Pour un autre, que les lois de « saoudisation » dans le marché de l'or ont obligé à revenir au Yémen pour y ouvrir un modeste commerce de matériel informatique :

> « Les lois de *sa'wada* ont permis aux Saoudiens de se réserver tous les métiers où tu restes assis. Ceux où tu travailles vraiment et qui sont fatiguants, ils les ont laissés aux étrangers. […] Les Saoudiens avec leur *shmagh*, leur *'iqâl* sur la tête, leurs lunettes de soleil et leurs grosses voitures font les fiers mais quand Ṣaddâm était à leurs portes en août 1990, ils ont pris peur et ont fait appel à l'extérieur[4] ! »

Différents quolibets ou blagues sont ainsi fréquemment relayés par les migrants pour caricaturer les Saoudiens ainsi que les habitants des émirats du Golfe. Le terme *Khalîj* (Golfe) est par exemple transformé en *khalî'* (crapule) et décliné selon différentes formes. À propos des Saoudiens, un homme, expulsé en 1990 après plus de trente années passées à Djedda, déclare avec rancœur que « ce sont les Juifs arabes ! Ce n'est pas pour rien que *Sa'ûdî* (Saoudien) rime avec *Yahûdî* (Juif) ! » S'appuyant sur certaines rumeurs et sur les origines obscures de la dynastie des Âl Sa'ûd, il affirme même que « certains historiens sont parvenus à remonter à leurs origines juives[5]. »

Si les grands oulémas et références religieuses de la « Terre des deux sanctuaires », en particulier feu 'Abd al-'Azîz Bin Bâz, sont généralement respectés par tous, nombre de Yéménites prêtent aux Saoudiens un sentiment de supériorité en matière de religion. La rivalité, ancienne et profonde, pour la pureté spirituelle, l'incarnation de l'islam des origines en même temps que pour le leadership des croyants, s'exprime dans une certaine critique des

---

[1] Entretien, al-Ṣûma', février 2005.

[2] Sur ce phénomène des rodéos motorisés dans les grandes villes saoudiennes, voir Awad AL-OTAIBI, Pascal MÉNORET, "Rebels without a cause? The *tafhit* groups in Saudi Arabia", à paraître.

[3] Entretien, Riyad, avril 2006.

[4] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

[5] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

institutions religieuses saoudiennes et d'une approche du culte souvent considérée comme hypocrite. La propension des Saoudiens à dépenser de l'argent pour propager leur version de la religion musulmane est ainsi parfois raillée. Soulignant implicitement la roublardise des Yéménites en même temps que le caractère prétentieux et corrompu attribué aux Saoudiens, un chauffeur de bus originaire d'al-Bayḍa', qui a séjourné à Riyad entre 1967 et 1981 raconte :

> « C'est l'histoire d'un Saoudien qui rencontre un Yéménite et lui demande : « Tu sais ce que c'est que l'islam ? ». Malin et sachant à quoi s'attendre avec un Saoudien prêt à tout pour montrer sa piété, le Yéménite, bien que déjà musulman, répond « Non ! ». Le Saoudien lui dit alors : « Très bien, je te donne 2000 riyals saoudiens et tu te convertis, qu'en dis-tu[1] ? »

Ces blagues, ainsi que différentes caricatures de presse ou écrits polémiques sur les financements des œuvres pieuses dans les régions yéménites[2], véhiculent une image populaire stéréotypée de la pratique religieuse saoudienne. Cette représentation n'est pas sans lien avec la relation de rivalité nationaliste et de domination que nous avons analysée plus haut dans notre démonstration. La responsabilité de la gestion du pèlerinage de La Mecque et Médine, événement global s'il en est, est également l'objet de vives critiques. Les délais d'attente pour l'obtention des visas, les quotas établis, ainsi que les arnaques liées aux agences de voyage font partie intégrante de l'expérience du pèlerin. À ce propos, comme l'affirme James Piscatori :

> « The story of Saudi control of the ḥaramayn is one of apparent contradictions. The Saudis say their claim rests on the provision of security, but the ḥajj has erupted in violence and hundreds have died from accidents. The expansion of the mosques in Mecca and Medina and the construction of an elaborate infrastructure are given as evidence of Saudi generosity, but pockets have doubtless been lined. The âl-Sa'ûd see control of the pilgrimage as validating their Islamic primacy, whereas others argue that the Islamic heritage has been changed for all time and without consultation. Indeed, critics at home and abroad contest the official Saudi narrative on every point[3]. »

---

[1] Entretien, al-Bayḍâ, avril 2006.

[2] Voir en annexe la caricature publiée par le quotidien *al-Ayyâm*.

[3] James PISCATORI, « Managing God's Guests » in Paul DRESCH, James PISCATORI (dir.), *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, op. cit., p. 242-243.

Les récits migratoires sont par ailleurs marqués par une véritable amertume qui est avant tout liée au traumatisme de l'expulsion de 1990-1991. L'impression d'avoir été utilisés par l'économie saoudienne puis rejetés dès l'apparition des problèmes politiques, est en effet fréquemment évoquée par les anciens expatriés, de même que l'expulsion vécue comme injuste et inhumaine des ouvriers âgés ou malades qui ne peuvent plus travailler. L'ingratitude de l'État saoudien et de la société toute entière envers cette main-d'œuvre alimente ainsi nombre des stéréotypes mentionnés ci-dessus. Paresseux, hypocrites et hautains, les Saoudiens seraient également égoïstes. À propos de l'un de ses collègues autrefois enseignant en sciences religieuses dans le système scolaire saoudien et expulsé en 1990, un professeur d'université yéménite insiste sur l'absence de reconnaissance de l'État saoudien et affirme :

> « Il a passé plus de trente ans là-bas en Arabie Saoudite à travailler dans les écoles pour le pays. Soudainement ils l'ont renvoyé chez lui. S'il avait été aux États-Unis ils en auraient fait leur Président mais là-bas ils l'ont expulsé ! […] Je peux dire que pour moi, le vrai serviteur des deux sanctuaires [*khâdim al-ḥaramayn* – ie : référence au titre du monarque saoudien] c'est lui[1] ! »

La volonté de mettre en valeur le succès économique dans le *mahjar* s'efface parfois devant les dures réalités de la vie de migrant. Par les anecdotes répétées et les souvenirs entretenus, les migrants anciens ou actuels sont enclins à mettre en avant les difficultés de leur expérience migratoire. C'est ainsi que nombre d'entre eux relèvent les discriminations qu'ils subissent par rapport aux Saoudiens, par exemple pour obtenir le permis de conduire, ce qui peut être un frein sérieux pour l'obtention d'un emploi. D'autres rappellent combien les lois strictes ne semblent contraindre que les étrangers. Tel est le cas de l'interdiction théorique (levée en août 2005) des téléphones portables avec appareil photo : pourtant largement répandus auprès des Saoudiens, qu'un expatrié yéménite raconte s'être fait confisqué par la police religieuse [*al-muṭawwa'*]. Celui-ci résume la violence de son expérience en affirmant qu'« en Arabie Saoudite, tu travailles, tu pries et tout va bien. Il suffit d'aller droit[2] ! »

La migration semble dès lors vécue autant comme une chance que comme une épreuve. L'ensemble de ces représentations stéréotypées joue à n'en pas douter un rôle dans la construction des aspirations individuelles. Au même titre que les flux matériels, cette image

---

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2006.

[2] Entretien, al-Ṣûma', février 2006.

subjective et ambiguë de l'expérience migratoire, que ce soit par la critique, l'ironie, la valorisation ou l'idéalisation alimente l'interpénétration des sociétés et fonde la *Frontier* décrite par James Rosenau. Bien que les États soient en mesure de forger leur propre image sur le plan international[1], les discours produits par les migrants sur leur expérience individuelle échappent pour l'essentiel à l'acteur étatique. Cette interpénétration par les imaginaires exprime pleinement la réalité de l'espace translocal et favorise la mise à distance des pratiques sociales et religieuses traditionnelles au profit de sources qui apparaissent comme plus en prise avec les processus d'hybridation vécus au quotidien par les individus.

Des salafis yéménites anti-saoudiens ?

Ce sentiment dominant de rejet et d'admiration mêlés face à l'expérience migratoire en Arabie Saoudite trouve une expression politique particulièrement intéressante. L'étude des perceptions, imaginaires et expériences personnelles ne saurait donc être considérée comme secondaire. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est dans le champ politico-religieux salafi, et en particulier en la personne de Muqbil al-Wâdi'î, que le séjour saoudien et la relation avec ce voisin dominant se révèlent les plus structurants.

La dimension protestataire du long parcours saoudien du principal fondateur du courant salafi yéménite vient démontrer la faiblesse de l'association entre la doctrine qu'il fonde et l'Arabie Saoudite (entendue comme État et comme référence politique et religieuse positive). L'ambiguïté du rapport entre Muqbil et ce pays permet de ce fait d'infirmer l'idée selon laquelle le salafisme au Yémen serait un produit exporté par des politiques plus ou moins centralisées en vue de satisfaire un intérêt national et une domination. Ainsi l'adhésion au salafisme dans le contexte yéménite ne peut-elle être assimilée à une « saoudisation ». En effet, ce concept est rendu inopérant par la diversité des appartenances politico-religieuses au sein même de la société saoudienne : comment caractériser cette « saoudisation » ? Quelles en sont les spécificités ou les dénominateurs communs ? Plus encore, la « saoudisation » par le salafisme semble limitée dès lors que ce dernier est appréhendé dans toute sa complexité. De fait, au cours des années 1980 et 1990, davantage qu'en tant que « cinquième colonne », cette

[1] Robert JERVIS, *The Logic of Images in International Relations*, Princeton : Princeton University Press, 1970, xi-281 p.

appartenance se structure en tant que mouvement d'opposition à la monarchie saoudienne. Par nationalisme autant que pour des raisons liées à l'humiliation personnelle que le leader du courant salafi yéménite estime avoir subie au cours de son expérience migratoire, le salafisme au Yémen entretient donc une relation particulièrement ambivalente avec la société et l'État saoudiens. En ce sens, cette appartenance politico-religieuse, massivement perçue comme importée, fait directement écho à l'anti-saoudisme populaire que nous avons évoqué plus haut.

La centralité de l'expérience du *mahjar* saoudien dans la définition des parcours politico-religieux n'est pas spécifique au cas de Muqbil al-Wâdi'î. D'autres figures du champ politico-religieux salafi ont, elles aussi, été directement confrontées à l'altérité saoudienne, d'abord comme simple employé, puis comme étudiant et enfin comme militant. La diversité des positionnements issus de cette expérience migratoire montre une fois de plus combien les relations transnationales ne sont pas réductibles à un effet prédéterminé et combien le champ islamique ou islamiste saoudien est divers.

Les parcours de Muḥammad Bin Muḥammad al-Mahdî, grande figure de l'association al-Ḥikma, ainsi que d'Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim, révèlent eux aussi l'importance de l'émigration dans le développement du salafisme au Yémen. Le premier, dans une longue interview à la revue *al-Muntadâ*, raconte son départ pour La Mecque à l'âge de 15 ans, puis ses études religieuses dans la région du Qaṣîm, ses rencontres avec les grands oulémas saoudiens et enfin son retour au Yémen en 1977 pour travailler à Ibb dans un bureau du ministère des Affaires religieuses[1]. Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim de son côté partage de nombreux points communs avec Muqbil al-Wâdi'î. Originaire du Hadramaout, il étudie à l'université islamique de Médine dans les années 1970 et fréquente alors celui qui deviendra le fondateur du courant salafi yéménite, ainsi que Juhaymân al-'Utaybî. Suite à son implication dans « l'affaire du sanctuaire (*wâqi'at al-ḥaram*) », il est emprisonné quelques années avant de se rendre à Koweït dans le courant des années 1980. Ce pays est alors le théâtre de nombreux débats et de l'émergence d'un courant salafi politique marqué

[1] Interview Muḥammad Bin Muḥammad al-Mahdî, *al-Muntadâ*, n°87-88, octobre 2004.

idéologiquement par les enseignements des Frères musulmans[1]. De là, il milite vraisemblablement dans différents mouvements et s'intéresse à la critique des pratiques religieuses soufies au Yémen, en particulier du culte des saints au Hadramaout. Après l'unité, il retourne s'installer dans sa région d'origine et prend la direction de l'antenne locale de l'association salafie dissidente al-Ḥikma. Il incarne aujourd'hui le rapprochement entre cette tendance du salafisme et les courants issus de la *Ṣaḥwa islâmiyya*. Ainsi collabore-t-il épisodiquement au site internet du célèbre intellectuel et militant saoudien Salmân al-'Awda *al-Islam al-yawm* [L'islam aujourd'hui][2].

À partir d'une expérience de départ commune marquée par la migration, la proximité avec Juhaymân al-'Utaybî et son groupe puis l'expulsion pour l'un et la prison pour l'autre, Muqbil al-Wâdi'î et Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim, connaissent ensuite au Yémen des parcours militants très différents. Cet antagonisme brouille encore davantage le concept de « saoudisation » et empêche d'un préciser les caractéristiques fondamentales. Ainsi, du point de vue des oulémas, toute fondatrice qu'elle soit, l'émigration vers l'Arabie Saoudite n'en est pas moins protéiforme.

De manière bien plus significative pour notre étude, la longue expérience de Muqbil al-Wâdi'î dans le Hedjaz, à Najrân et Riyad dans les années 1950, puis vraisemblablement de 1963 à début 1979, joue un grand rôle dans son parcours politique et religieux. Dans l'autobiographie qu'il rédige au milieu des années 1990[3], il revient longuement sur le caractère fondamental et structurant de ses différents séjours hors de sa terre natale. Alors qu'il est un jeune gardien d'immeuble zaydite émigré à La Mecque, c'est en étant confronté à l'altérité religieuse sunnite saoudienne qu'il prend conscience des « erreurs » théologiques de sa secte chiite et décide de se tourner vers l'islam des *ahl al-Sunna* tout en entretenant

---

[1] Sur le champ islamique au Koweït, voir Sâmî Nâṣir AL-KHÂLIDÎ, *Al-aḥzâb al-islâmiyya fî al-Kuwayt : al-shî'a, al-ikhwân, al-salaf* [Les partis islamiques au Koweït : les chiites, les Frères, les salafis], Koweït : Dâr al-niba, 1999, 253 p.

[2] Voir par exemple : http://www.islamtoday.net/islamion/01.html (accédé 12 novembre 2006).

[3] Opposé à l'idée d'un culte de la personnalité, Muqbil al-Wâdi'î justifie l'écriture de son autobiographie en affirmant qu'il satisfait là une demande formulée par différentes personnes qui l'ont invité à répondre aux attaques dont il fait l'objet et à préciser sa pensée. Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Rahmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie du Père d''Abd al-Rahmân Muqbil Bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 16-17.

initialement une proximité avec l'idéologie des Frères Musulmans. Il oppose alors la connaissance des Saoudiens, en particulier en matière de Tradition prophétique, à l'ignorance des Yéménites zaydites de sa région d'origine. La socialisation directe à un nouveau modèle religieux qu'il fréquente dans la ville sainte musulmane, en même temps qu'à une diversité religieuse inconnue dans sa tribu et dans une société yéménite largement sclérosée par le système des groupes de statuts, produit chez lui un sentiment d'adhésion au « modèle » saoudien tel qu'il l'expérimente. La confrontation aux textes religieux dits « wahhabites » semble ainsi agir comme un déclencheur. Sur sa jeunesse et son séjour saoudien dans les années 1950, Muqbil écrit :

> « J'ai demandé à étudier à la mosquée al-Hâdî [ie : le principal centre zaydite de la ville de Ṣa'da] mais je n'y ai pas trouvé d'aide. Après quelque temps, je me suis expatrié vers la Terre des deux sanctuaires et du Najd. J'écoutais avec attention les prêcheurs et je les admirais. Je leur ai ensuite demandé conseil pour savoir quels livres je pouvais acheter. Ils m'ont alors conseillé le *Ṣaḥîḥ* de Bukhârî, *Bulûgh al-marâm*, *Riyâḍ al-ṣâlaḥîn*, *Fatḥ al-majîd* qui est une interprétation du *Kitâb al-tawḥîd* [ie : principal ouvrage de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb] et ils m'ont donné quelques copies de *Muqararât al-tawḥîd*. J'étais gardien d'un immeuble dans le quartier d'al-Ḥujûn à La Mecque et je me suis plongé dans ces livres mais sans pleinement les comprendre car les habitudes et interprétations dans notre pays ne s'accordaient pas avec ces lectures, en particulier avec *Fatḥ al-majîd*. Après un certain temps, je suis rentré [au Yémen], j'ai désapprouvé tout ce que j'y ai vu et qui était en contradiction avec ces livres, comme le sacrifice d'animaux, la construction de coupoles au-dessus des morts ou l'imploration de ces derniers[1]. »

Ainsi, l'épisode de son premier retour au Yémen et les diverses tentatives des religieux zaydites de Ṣa'da (issus pour la plupart de la catégorie des descendants du Prophète) pour lui faire abandonner ses nouvelles manières sunnites ne font que renforcer sa rupture avec son environnement d'origine. Son approche est alors radicalement révisionniste. Renvoyé à sa modeste condition d'homme de tribu [*qabîlî*] et donc supposément indigne du savoir religieux, Muqbil n'accepte pas le cloisonnement rigide et la hiérarchisation qui ont cours dans le Yémen pré-révolutionnaire. Ainsi faut-il sans doute voir comme François Burgat, une forme de revanche sociale dans son adhésion à un salafisme qui récuse le tribalisme et prône l'égalité entre les croyants[2].

---

[1] *Ibid.*, p. 19-20.

[2] François BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, op. cit., p. 34.

En 1962-1963, fuyant la guerre civile qui fait rage dans le nord du Yémen, bastion royaliste, Muqbil, alors âgé d'une trentaine d'années, part s'installer deux ans à Najrân de l'autre côté de la frontière. C'est alors qu'il constate combien la société saoudienne est elle-même marquée par la présence de groupes religieux différents, peu en accord avec sa propre conception de l'islam et avec celle que projette le gouvernement saoudien. Après les zaydites de Ṣa'da, il se confronte dans cette ville à l'importante minorité ismaélienne (de la branche Sulaymânî), relève leurs errements et ira plus tard jusqu'à les considérer « plus mécréants que les juifs et les chrétiens[1] ».

Le compte-rendu de l'expérience migratoire de Muqbil reste limité par la forme restreinte des sources disponibles. Celles-ci étant quasiment toutes hagiographiques, contrôlées et commentées par lui, bien des détails liés à son séjour restent inconnus ou obscurs. Toutefois son cheminement politique peut être retracé, notamment à travers sa proximité dans les années 1970 avec le courant des ahl al-ḥadîth et de la *Jamâ'a salafiyya muḥtasiba* qui donnera naissance au mouvement dissident de Juhaymân al-'Utaybî. Malgré une certaine censure et le reniement de ses positions anti-saoudiennes à la veille de sa mort, le grand nombre de documents et leur étalement dans le temps permettent de décrire avec une certaine précision le cheminement de Muqbil et son rapport à l'Arabie Saoudite.

Un temps proche des Frères musulmans, il rompt progressivement avec leur pensée politique (il critique notamment le fait qu'ils « s'intéressent davantage aux journaux qu'aux livres religieux[2] ») avant de partir étudier à l'Université islamique de Médine au début des années 1970. En réaction au mouvement de la *Ṣaḥwa islâmiyya* naissante, et également d'un islam officiel dont il reconnaît la qualité du savoir mais qu'il juge trop proche de la monarchie, il s'intègre dans la mouvance islamiste que Stéphane Lacroix et Thomas Hegghammer nomment *rejectionist*[3]. Dans le contexte saoudien, celle-ci se fonde sur un positionnement complexe par rapport à l'État : la monarchie n'est pas légitime sur le plan religieux, notamment parce que les Âl Sa'ûd n'appartiennent pas à la tribu de Quraysh (c'est-

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 62.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 127.

[3] Thomas HEGGHAMMER, Stephane LACROIX "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", art. cité.

à-dire celle à laquelle appartenait le Prophète Muḥammad), pourtant il convient de respecter ses décisions politiques. Ainsi, dans les différentes publications de Muqbil, le recours à l'expression *Arḍ al-ḥaramayn wa Najd* [Terre des deux sanctuaires et du Najd] plutôt qu'à la formule commune *al-Sa'ûdiyya* apporte un vernis religieux en même temps qu'elle permet de prendre ses distances face à la famille régnante qui a donné son nom à l'État saoudien. Dans un enregistrement datant du début des années 1990, il précise son intention et ses réticences face à ce patronyme en déclarant qu'il « prononce le terme *Sa'ûdî* dans le sens où il est communément utilisé, pourtant cette nationalité n'a jamais été révélée par Dieu[1] ».

Dans le cadre de la doctrine salafie portée par Muqbil, si le pouvoir est corrompu, il ne peut pourtant être déclaré impie (*kâfir*), et il en va de même pour la société. Il prend ainsi explicitement parti contre l'idéologie de combat fondée par Sayyid Quṭb au début des années 1960. Cette position toute en nuances et ambivalences permet d'expliquer le rapport complexe que Muqbil entretient avec les États saoudien et yéménite.

Pris dans les enjeux et les luttes internes au champ politico-religieux musulman, il entame au milieu des années 1970 une phase de radicalisation qui le mène à plusieurs reprises en prison en Arabie Saoudite et brièvement (11 jours pendant le mois de ramadan) au Yémen sous la présidence d'Ibrâhîm al-Ḥamdî. Peu d'écrits et d'informations restent de cette période de bouillonnement politique à partir de laquelle se structure une large composante du paysage islamiste dans la péninsule Arabique. Muqbil par exemple ne fait jamais mention de son bref passage au Caire et sa probable éviction d'Égypte. Son rôle dans le développement du courant d'opposition emmené par Juhaymân al-'Utaybî entraîne son emprisonnement puis son bannissement définitif d'Arabie Saoudite. Il est alors accusé d'avoir rédigé certains des textes critiquant la monarchie qui sont diffusés par Juhaymân à partir d'août 1978. S'il ne renie pas leur contenu, il affirme toutefois ne pas en être l'auteur[2]. Ces textes, en particulier *Al-Imâra wa al-bay'a wa al-ṭâ'a* [L'État, l'allégeance et la soumission], décrivent entre autres choses les conditions que doit remplir le dirigeant musulman légitime (*imâm*) afin d'obtenir l'allégeance des croyants. Le « roi imposé (*al-malik al-jabrî*) » qui est à la tête de l'Arabie

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-shabâb al-sa'ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 27.

Saoudite y est accusé de « ne pas être de la tribu de Quraysh », « de ne pas appliquer la religion mais au contraire de la détruire et de combattre ses partisans » et d'imposer l'allégeance plutôt que d'obtenir l'adhésion[1]. L'option millénariste que prend quelques mois plus tard le mouvement des *Ikhwân* avec la prise de La Mecque le premier jour du quinzième siècle de l'Hégire, et la célébration de la venue du *Mahdî* en la personne de Muḥammad al-Qaḥṭânî ne semblent alors pas partagées par Muqbil. Il critique en effet par la suite le recours à la violence et l'introduction d'armes dans le sanctuaire mecquois. De même récuse-t-il l'idée du *khurûj* (rébellion) contre un gouvernement qui, somme toute, reste musulman. Dans *Al-makhraj min al-fitna* il déclare à propos des *Ikhwân* :

> « Ils n'ont pas combattu Dieu ou le Prophète, ils n'ont pas répandu la corruption sur terre et ils pensaient être dans la vérité mais ils se sont trompés. Nous avons alors pensé qu'ils avaient tort d'entrer ainsi dans le sanctuaire. Toujours est-il que nous demandons à Dieu de les rendre victorieux car leurs fautes ne sont rien en comparaison de celles commises par les gouvernants des musulmans. C'est là ce que je crois et j'en suis témoin devant Dieu. Je sais que le gouvernement [ie : d'Arabie Saoudite] n'aime pas quand j'écris cela[2]. »

Opposant à la monarchie alors qu'il séjourne en Arabie Saoudite, Muqbil al-Wâdi'î le reste après son expulsion et son retour au Yémen. Ce rapport au gouvernement saoudien ainsi qu'aux différents mouvements d'opposition à la monarchie des Âl Sa'ûd découle certes de son parcours militant mais ne doit pas être sur-idéologisé. Il se double en effet d'un sentiment d'humiliation, qui n'est pas sans similitude avec celui que ressentent une décennie plus tard les 800 000 travailleurs yéménites expulsés. Idéologie et parcours individuel se trouvent donc ici mêlés. L'anti-saoudisme qui s'exprime dans les publications de Muqbil apparaît dès lors comme le résultat de l'ambiguïté de l'expérience migratoire. Il symbolise à cet égard la complexité des liens qui unissent les relations transnationales et le développement du salafisme au Yémen et vient par ce biais contredire la vision mécanique du processus d'importation/exportation.

L'injustice que Muqbil estime avoir subie justifie de son point de vue les critiques qu'il formule contre l'État saoudien. Il fait alors référence à un verset coranique (*al-Nisâ'*-148 : « Dieu n'aime pas qu'on profère de mauvaises paroles sauf quand on a été injustement provoqué. ») afin de légitimer son interprétation particulière du concept de *jarḥ wa*

---

[1] Rifa'a Sayyid AḤMAD, *Rasâ'il Juhaymân al-'Utaybî* [Les lettres de Juhaymân al-'Utaybî], op. cit., p. 67.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], op. cit., p. 144.

ta'dîl (réfutation et rectification) et valider son opposition à la monarchie[1]. Dans ce cadre, les différends entre les oulémas et les dirigeants, mais également entre les entrepreneurs du champ religieux, peuvent être rendus publics, sans pour autant entraîner la rébellion ou la dissidence. Cet élément de la doctrine salafie portée par Muqbil explique la véhémence de ses discours et attaques, en même temps qu'elle permet de comprendre sa marginalisation ou sa spécificité dans le champ politico-religieux transnational. Usant d'une liberté d'expression qu'il estime inexistante en Arabie Saoudite du fait de l'oppression exercée par le pouvoir monarchique, ses prêches, ouvrages et conférences sont d'une violence et d'une fougue rares et entretiennent sa réputation de franc-parler. Les désaccords doctrinaux et théologiques, même minimes, donnent lieu à de vives critiques et à la polarisation autour de débats tranchés (la licité de l'élaboration d'un conseil de femmes (*majlis shaykhât*), l'autorisation de créer une association de bienfaisance ou la qualité des chaînes de transmission de certains *ḥadîth*).

Tout au long des années 1980 et dans la première moitié des années 1990, la politique de l'État saoudien fournit à Muqbil et à ses partisans de nombreuses occasions de montrer que l'affiliation à la doctrine salafie n'implique pas une allégeance à la monarchie et à ses intérêts nationaux réels ou supposés. Malgré leur apolitisme déclaré, les salafis yéménites usent ainsi de l'option *Voice* contre celui qui est pourtant souvent décrit comme leur parrain ou leur « sponsor ».

En plus de l'épisode personnel de son expulsion, et des difficultés qu'il rencontre pour faire rapatrier sa précieuse bibliothèque, la diplomatie saoudienne (au Yémen, en Palestine, au Soudan, vis-à-vis de l'U.R.S.S., des États-Unis, et lors de la guerre du Golfe) donne lieu à de vives critiques de la part du courant salafi yéménite. Dans différents prêches, Muqbil al-Wâdi'î va jusqu'à insulter le roi Fahd (mort en août 2005) accusé d'être stupide (*safîh*) et d'autres princes Âl Sa'ûd qui cherchent à « allumer le feu entre le Yémen et l'Arabie Saoudite » et à s'emparer des richesses de son pays[2]. Ailleurs, répondant à la question d'un jeune yéménite sur le roi Fahd, Muqbil répond que « c'est un homme qui n'aime pas la religion mais qui n'est pas impie (*kâfir*) […] même s'il aide les ennemis de l'islam et déteste

[1] *Ibid.*, p. 14.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-sha'abayn al-yamanî al-sa'ûdî* [Mon conseil aux deux peuples yéménite et saoudien].

les oulémas[1]. » Plus généralement, suite aux violences de la Mecque en 1987 qui opposent des manifestants pro-iraniens à la police saoudienne[2], Muqbil affirme que les Âl Sa‘ûd seraient tombés en « disgrâce (*khizî*) » et « qu'il est maintenant connu qu'ils sont des agents de l'Amérique et de la Russie[3]. » Il les invite alors à quitter le pouvoir au profit d'un *imâm* de Quraysh et des *ahl al-Sunna*.

Écrit au milieu des années 1980, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû‘iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie] est avant tout un pamphlet rédigé contre l'idéologie socialiste. Muqbil y affirme la priorité de la lutte contre les communistes au Yémen du Sud. Or, selon lui, plutôt que de combattre le pouvoir d'Aden, il constate que l'Arabie Saoudite le soutient. Il remarque que cette dernière est en fait dirigée par les États-Unis dont l'objectif ultime serait de corrompre les peuples. Il est selon lui « préférable d'être pauvre et de garder son honneur » plutôt que « riche et humilié ». Il n'hésite alors pas à s'en prendre implicitement à l'allégeance aveugle des oulémas saoudiens, incapables d'évoquer les problèmes internes que connaît leur pays :

> « Nous entendons les plus grands oulémas de la Terre des deux sanctuaires converser sur l'islam, que Dieu les en remercie. Mais je ne sais pas s'ils ont connaissance de la corruption présente dans le Najd et leur terre. Leur silence à ce sujet s'explique-t-il par le fait qu'ils ne peuvent rien y faire ou bien ignorent-ils réellement la situation[4] ? »

Dans ce contexte, la lutte contre les communistes lointains en Afghanistan incombe certes à l'ensemble des musulmans, mais elle a pour effet de détourner l'attention de la population et des oulémas des problèmes internes, notamment de la corruption des dirigeants. Muqbil rappelle que « les communistes détestent jalousement l'Arabie Saoudite car Dieu l'a pourvue financièrement » mais qu'ils ne craignent pas pour autant son armée. Selon lui, le gouvernement saoudien est coupable de ne pas utiliser son argent à bon escient et de ne pas

---

[1] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Iḥdharû fitnat al-Sa‘ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite].

[2] Sur ces événements qui font officiellement 402 morts lors d'une manifestation pro-iranienne à La Mecque le 31 juillet 1987, voir le récit pro-chiite : Fahd AL-QAḤṬÂNÎ, *Majzarat Makka : Qiṣṣat al-madhbaḥa al-sa‘ûdiyya lil-ḥujjâj* [La boucherie de la Mecque : récit du massacre saoudien des pèlerins], Londres : al-Ṣafâ, 1988, 488 p.

[3] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Al-ilḥâd al-Khumaynî fî Arḍ al-ḥaramayn* [Le blasphème khomeynien sur la Terre des deux sanctuaires]. Muqbil a également publié un ouvrage plus général sur le chiisme portant le même titre.

[4] Muqbil AL-WÂDI‘Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû‘iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie], op. cit., p. 255.

défendre Dieu et la religion comme il le devrait. Il critique par ailleurs le fait que l'État saoudien a encouragé le communisme à Aden et qu'il a aidé la R.P.D.Y. à hauteur de « dix millions de riyals ». Cet état de fait explique donc que l'Arabie Saoudite ne soit « pas respectée dans le cœur des gens». Au milieu de ces critiques acerbes, Muqbil concède toutefois que le développement du pouvoir socialiste au Sud ne saurait être imputé au Royaume. Penser qu'il serait une création saoudienne est même selon lui « absurde (*bâṭil*) ». Mais, ceci étant dit, son amertume et son hostilité envers le voisin saoudien et son gouvernement réapparaissent immédiatement. Il déclare alors :

> « Nous détestions la famille royale et nous continuons aujourd'hui à informer de ses grands méfaits en matière de religion, des nombreuses atrocités qu'elle a commises sur la Terre des deux sanctuaires, du Najd et du Hedjaz et de son financement des impies. Nous parlons également des oulémas qui, parce qu'ils ont peur du gouvernement, ne peuvent parler ouvertement et répandre la vérité et du fait que certains propagateurs de la foi sont interdits d'accès aux mosquées[1]. »

Ailleurs, il précise combien, malgré les errements et les erreurs de la famille régnante, il respecte le peuple saoudien et parvient à faire la distinction entre celui-ci et ses gouvernants : « Quand j'évoque l'Arabie Saoudite, mes frères, je veux dire le roi Fahd et ceux qui le suivent. Le peuple saoudien comprend mieux la religion que le peuple yéménite[2] ».

Au moment de la guerre du Golfe de 1990-1991, Muqbil dénonce la position défendue par le gouvernement yéménite et pourfend notamment les Frères musulmans qui, dans les villes de son pays, manifestent « comme des moutons » en soutien à Ṣaddâm Ḥusayn dont l'idéologie est pourtant jugée impie. Parallèlement, il s'en prend à l'État saoudien qui, alors qu'il devrait être en mesure d'affronter l'Iraq étant donné son immense richesse et les quantités d'armement achetées, fait appel aux États-Unis et à leurs alliés pour se défendre. Comme en Afghanistan ou face aux communistes du Yémen du Sud, le manque de courage supposé des Saoudiens les amènerait à s'impliquer financièrement plutôt que physiquement dans chacun des combats auxquels ils participent. De ce fait, insuffisamment entraînés, les militaires saoudiens ne peuvent s'opposer à l'armée qui les menace[3]. Toutefois, sans doute

---

[1] *Ibid.*, p. 59.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Iḥdharû fitnat al-Sa'ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite].

[3] *Ibid*.

parce que Muqbil et les salafis sont pris à partie par une population qui majoritairement soutient l'Iraq, l'épisode de la guerre du Golfe se révèle moins structurant dans le champ islamiste au Yémen qu'en Arabie Saoudite. Indirectement, cet événement provoque toutefois une scission à l'intérieur du courant salafi et entraîne la création de l'association *al-Ḥikma*. Il reste que l'avis juridique prononcé le 13 août 1990 par 'Abd al-'Azîz Bin Bâz et le Comité des grands oulémas autorisant la présence des armées alliées « impies » sur le territoire saoudien est considéré comme infondé par Muqbil. Celui-ci le juge par ailleurs « très dangereux » dans la mesure où l'objectif affiché par George Bush et les alliés est d'imposer la démocratie, régime impie, en Arabie Saoudite et à Koweït[1].

C'est à l'occasion de la guerre inter-yéménite de 1994 et des mois de tension qui la précèdent, que s'expriment dans le champ politico-religieux salafi les plus vives critiques à l'encontre de l'État saoudien et de sa diplomatie. Comme dans les années 1980 au moment du *jihâd* afghan, les Saoudiens sont accusés de ne pas mettre en application leur discours anti-communiste. Pire, cette hypocrisie serait liée à une ancienne volonté de semer le désordre et la dissension au Yémen ainsi que dans toute la région, notamment dans les petits émirats koweïtien et qatarien. Pour ce faire, tous les moyens seraient bons, quand bien même ils seraient contradictoires.

Au Yémen, le gouvernement saoudien est accusé par Muqbil de financer simultanément les tribus, les chiites et les communistes et ainsi de chercher à provoquer la *fitna*, c'est-à-dire la dissension ou le chaos, pour s'accaparer les grandes ressources naturelles de ce pays. Dépourvue de principes et de morale, la politique étrangère saoudienne serait seulement guidée par des intérêts matériels et financiers inavouables. Dans une conférence sans doute enregistrée en 1993, le leader salafi yéménite s'attaque à cette inconsistance et cette hypocrisie qui affectent directement la population de son pays :

> « Je dis à l'Arabie Saoudite, la Palestine est proche de vous, pourquoi n'attaquez-vous pas les Juifs ? On peut également lui demander, pourquoi aidez-vous [John] Garang [ie : leader de la rébellion au sud-Soudan] contre les musulmans soudanais ? Pourquoi aidiez-vous les communistes quand ils étaient à Aden ? Si l'on écoute la radio saoudienne on croit écouter des anges qui ne désobéissent

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Tuḥfat al-mujîb 'ala as'ilat al-hâḍar wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l'étranger], op. cit., p. 315-316.

> jamais à Dieu mais si on regarde leurs conditions et leurs actions, on voit que ce sont celles de sots. Oui, est sot celui qui aide un communiste contre un musulman ! Nous demandons donc aux oulémas respectés en Arabie Saoudite d'obliger leur gouvernement à appliquer le Livre et la Tradition[1]. »

Le soutien saoudien à la sécession sudiste d'avril 1994 est interprété par les différentes composantes du paysage islamiste yéménite et international, dont les salafis, comme une aide apportée aux socialistes impies. De fait, ceux-ci occultent la complexité de la coalition sécessionniste. Elle n'est en effet pas réductible à une dimension idéologique tant elle intègre des groupes différents, dont certains étaient même des opposants acharnés au pouvoir marxiste de la R.P.D.Y. : élites militaires, commerçants hadramis, hauts fonctionnaires socialistes, descendants du Prophète ou soufis par exemple. À propos du rôle central des expatriés hadramis dans la guerre, Engseng Ho déclare ainsi :

> « The separation of South from North Yemen, then, was not so much secession as an annexation of the Hadrami homeland by its diaspora. This reunion of Hadrami people and land amounted to a plan for the fragmentation of the South, with Hadramawt going its own way as a newly minted province of Saudi Arabia[2]. »

Il reste que la reconnaissance par le gouvernement d'Arabie Saoudite de l'éphémère République démocratique du Yémen proclamée le 21 mai 1994, ainsi que le financement probable de la guerre illustrent pour Muqbil les faillites de la monarchie saoudienne. Il compare alors les nombreux espions envoyés sur le territoire yéménite à des « fourmis » et explique que les tensions frontalières récurrentes entre les deux pays seraient également la marque de la volonté saoudienne de déstabiliser son voisin :

> « Comme vous le savez, l'Arabie Saoudite veut répandre la *fitna* dans notre pays. Je dis que si tous les Yéménites étaient dans un four, elle n'hésiterait pas à y mettrait le feu[3] ! ».

Dans le cadre de l'analyse livrée par Muqbil et ses partisans, le gouvernement saoudien n'est toutefois pas le seul à chercher à déstabiliser le Yémen. Il impute en effet à certains Yéménites, qui sont en fait « des agents de l'Arabie Saoudite, des porte-voix d'oulémas saoudiens ou des gens engagés dans la religion mais ignorants[4] » d'appeler au *jihâd* contre les

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Iḥdharû fitnat al-Sa'ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite].

[2] Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, op. cit., p. 15.

[3] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Iḥdharû fitnat al-Sa'ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite].

[4] *Ibid*.

communistes au Yémen et ainsi de vouloir « transformer ce pays en Liban[1] », c'est-à-dire d'encourager la guerre civile. Formulée avant la guerre de 1994, cette référence s'inscrit dans le contexte particulier de la fin des combats en Afghanistan et du rapatriement de nombreux moudjahiddines, alors en quête de nouveaux terrains de lutte. Le Yémen, nouvellement unifié, qui intègre des socialistes dans son gouvernement est alors décrit comme une cible potentielle des combattants. Plusieurs récits évoquent alors les manœuvres de militants islamistes saoudiens, en particulier Usâma Bin Lâdin installé quelque mois à Najrân en 1991, pour recruter et organiser le combat contre les « communistes » avec l'assentiment de certains services de sécurité yéménites. Plutôt que de s'attaquer au Yémen et de chercher ainsi à récupérer des territoires potentiellement riches en ressources naturelles, Muqbil conseille alors à la jeunesse saoudienne de s'intéresser à la corruption qui existe dans sa propre société. S'adressant aux Saoudiens, il leur dénie le droit de s'occuper des affaires internes yéménites, et déclare alors : « Vous avez chez vous des chiites, des socialistes, des baathistes ou alors regardez en direction d'Israël[2] ! ». Ce faisant, la grande figure du courant salafi yéménite se démarque à la fois de l'État saoudien (qui a soutenu le pouvoir de la R.P.D.Y et quelques années plus tard soutiendra la sécession emmenée par les anciennes élites socialistes) et des groupes d'opposition au Yémen ou en Arabie Saoudite qui appellent à lutter par les armes contre le pouvoir et les socialistes.

Par ailleurs en 1994, Muqbil critique implicitement la position des Frères musulmans yéménites dont certains tel 'Abd al-Wahhâb al-Daylamî, futur ministre de la Justice (de 1994 à 1997) et aujourd'hui directeur général de l'université al-Îmân, sont accusés par les socialistes d'avoir légitimé l'attaque contre les civils d'Aden pendant l'offensive contre les forces sécessionnistes. Il repousse ainsi les conditions nécessaires à la proclamation du *jihâd*. Pour être légitime, celui-ci doit d'une part être prononcé par les oulémas et d'autre part ne pas impliquer des combats entre musulmans. Dans une conférence analysant les ingérences saoudiennes et revenant sur la guerre de 1994, Muqbil précise sa pensée :

> « Le Yémen ne parviendra pas à se soigner par le *jihâd* mais à travers la *da'wa* (prédication) ou l'assassinat des communistes […], des baathistes et des nassériens. Il y parviendra également en faisant comprendre au peuple que ces

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Naṣiḥatî lil-shabâb al-sa'ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne].

[2] *Ibid*.

gens sont des mécréants. […] Si le *jihâd* vise les communistes il est acceptable à condition qu'aucun musulman ne soit blessé[1]. »

Le point de vue défendu par le courant salafi yéménite à cette période indique la subtilité de son positionnement dans le champ politico-religieux islamiste. Si les vives critiques des salafis à l'encontre du Royaume empêchent de les considérer comme les « chevaux de Troie » de l'État saoudien, il s'avère également délicat de les lier aux groupes d'opposition à référent religieux qui se développent alors dans la péninsule Arabique et se rattacheront par la suite à la mouvance d'al-Qâ'ida. Malgré les financements extérieurs et le poids de l'expérience migratoire saoudienne dans l'élaboration de cette doctrine, l'émergence de la tendance muqbilienne du salafisme se fait de manière plutôt autonome. Elle n'est donc pas une antenne ou succursale de mouvements ou partis saoudiens, quand bien même ces derniers seraient opposés à la monarchie des Âl Sa'ûd. Vis-à-vis des partisans de la *surûriyya*, des Frères musulmans, de la *Ṣaḥwa islâmiyya*, des adeptes de l'action armée, des oulémas du palais mais aussi des politiques gouvernementales, la tendance salafie dominante au Yémen cultive une véritable indépendance ainsi qu'une originalité théologique. Les liens tissés dans les années 1960 et 1970 avec nombre de figures saoudiennes, notamment le mouvement de Juhaymân al-'Utaybî, et avec Rabî' al-Madkhalî semblent quelque peu se distendre au moment de l'expulsion de Muqbil.

Pour 'Abd al-Fattâḥ al-Ḥakîmî, journaliste yéménite spécialiste des mouvements islamistes, « Muqbil est certes un étudiant de la pensée saoudienne mais il a fondé sa propre doctrine[2]. » En effet, les ouvrages et conférences que Muqbil diffuse au cours des années 1980 et dans la première moitié des années 1990 ne se réfèrent que très rarement aux figures saoudiennes qu'il a pourtant longtemps côtoyées et dont il est proche sur le plan doctrinal. Ainsi, en 1993, lorsque 'Abd al-'Azîz Bin Bâz déclare les élections législatives yéménites licites dans la mesure où elles doivent permettre de vaincre le socialisme, Muqbil ne réévalue pas sa critique de la *ḥizbiyya*. C'est même dans ce contexte qu'il publie ses prêches les plus virulents à l'égard du système électoral et démocratique, mais également de l'Arabie Saoudite. Avec Rabî' al-Madkhalî, que les militants saoudiens de la *Ṣaḥwa islâmiyya* qualifient volontiers « d'espion » du gouvernement soulignant sa proximité avec le ministre

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Iḥdharû fitnat al-Sa'ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite].

[2] Entretien, Aden, mai 2005.

de l'Intérieur Nâyif Bin 'Abd al-'Azîz, les relations reprennent de l'intensité à la fin des années 1990. Cette figure devient même centrale après la mort de Muqbil lors de la crise de succession qui secoue le champ politico-religieux yéménite en 2002. Il reste pourtant que le développement du courant se fait en rapport avec des enjeux locaux, voire même en s'appuyant sur une rhétorique nationaliste à laquelle les Yéménites sont censés s'identifier. L'expérience de l'expulsion brutale partagée par Muqbil et les travailleurs yéménites renforce sans doute ce sentiment anti-saoudien populaire largement exploité par ce dernier dans les années 1980 et 1990.

Réévaluation finale des liens entre Muqbil al-Wâdi'î et le « grand frère » saoudien

Sans explication apparente, l'opposition du courant salafi muqbilien à l'égard de l'Arabie Saoudite est brusquement réévaluée. Alors qu'il se fait soigner dans un hôpital à Djedda en 2000, Muqbil demande à ses éditeurs de retirer de la circulation les ouvrages et cassettes critiquant l'Arabie Saoudite. Il précise : « Je dis ceci alors que personne ne m'a payé ni ne m'a obligé. Au contraire, c'est ce que je constate en mon âme et conscience qui m'y oblige.» Il va même plus loin en invitant les musulmans « à coopérer avec le gouvernement saoudien, ne serait-ce qu'à travers une bonne parole, car ses ennemis sont nombreux à l'intérieur comme à l'extérieur[1]. »

Ce revirement final constitue pour certains un reniement inexplicable, qui sera même parachevé par le traitement médical qu'il reçoit début 2001 aux États-Unis. Il publie une dernière cassette intitulée *Mushâhadâtî fî al-mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d'Arabie Saoudite], dans laquelle il loue la générosité du pouvoir saoudien, la qualité de l'accueil qu'il reçoit (les hôtels de luxe, la délégation qui l'attend sur le tarmac de l'aéroport ou encore le chauffeur qui est mis à sa disposition) et revient sur son entretien avec le ministre de l'Intérieur saoudien. Il se réconcilie de ce fait formellement avec l'Arabie Saoudite en considérant que l'hospitalité dont il bénéficie efface d'une certaine manière l'injustice subie au moment de son expulsion en 1979. Ses nombreux adversaires

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Mushâhadâtî fî al-mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d'Arabie Saoudite].

zaydites ou Frères musulmans considèrent, quant à eux, qu'il montre là son vrai visage et vient finalement valider les accusations d'hypocrisie qui lui étaient adressées depuis son retour au Yémen. En d'autre temps, disent-ils, Muqbil aurait lui-même vraisemblablement dénoncé une telle attitude de faiblesse face au pouvoir politique. En effet, en 1995, dans une conférence réfutant la doctrine *surûrî*, il exprimait son intransigeance envers ceux qui changent d'avis et tentent de s'adapter à une nouvelle situation politique en se camouflant (*talawwun*) et en abandonnant leurs anciens principes. Il déclarait alors :

> « En vérité, je n'aime pas ceux qui pratiquent le camouflage. Si j'aimais cette pratique, je pourrais aller et venir en Arabie Saoudite. Mais ceci est une affaire de religion, car c'est seulement la religion qui m'en empêche[1]. »

En 2003, Yaḥyâ al-Ḥajûrî, en collaboration avec Umm Salama al-Salafiyya, épouse de Muqbil, publie un récit détaillé des derniers mois de vie du fondateur de la branche yéménite du salafisme et tente de justifier le revirement final de ce dernier[2]. Le séjour médical à Los Angeles (long d'environ quatre mois) est légitimé par le maintien des critiques et attaques contre les Etats-Unis alors même que Muqbil est sur le territoire américain. Il décrit alors ce pays comme la « tanière de l'impiété et de la corruption (*wakr al-kufr wa al-fasâd*) ». De plus, en dépit de ses soins, Muqbil redouble d'activités et publie 220 *fatwa*, démontrant ainsi qu'il n'abandonne pas la prédication, même lorsqu'il est dans un pays qu'il a autrefois critiqué et appelé à détruire[3]. Ainsi le reniement ne serait-il pas total. Par ailleurs, afin de faire accepter le retour de Muqbil sur la Terre des deux sanctuaires, Yaḥyâ al-Ḥajûrî insiste sur la qualité exceptionnelle de l'accueil dont lui et sa suite bénéficient : il met en avant le fait que son ancien maître est traité à l'égal des grands oulémas saoudiens, reçu par le grand mufti du Royaume ʻAbd al-ʻAzîz Bin ʻAbd Allâh Âl al-Shaykh, par Muḥammad Bin Ṣâliḥ al-ʻUthaymîn, par Rabîʻ Bin Hâdî al-Madkhalî et différents princes Âl Saʻûd.

La volte-face de Muqbil s'incarne symboliquement jusque dans sa mort. Il est en effet enterré à La Mecque dans le cimetière al-ʻAdl au côté des grands cheikhs saoudiens Bin Bâz et al-ʻUthaymîn, morts quelque temps plus tôt. Umm Salama remarque alors dans son récit

---

[1] Muqbil AL-WÂDIʻÎ, enregistrement sonore, *Hâdhihi al-surûriyya faiḥdharuhâ !* [Ceci est la *surûriyya* alors faites y attention !].

[2] Umm Salama AL-SALAFIYYA (dir.), *Al-riḥla al-akhîra li-imâm al-Jazîra* [Le dernier voyage de l'*imâm* de la Péninsule], op. cit.

[3] Voir par exemple Muqbil AL-WÂDIʻÎ, enregistrement sonore, *Jawâhir al-sunniya fî al-as'ila al-faransiyya* [Les bijoux sunnites dans les questions françaises].

que « personne de l'ambassade du Yémen n'est là » pour la cérémonie[1]. Alors qu'il reçoit les égards du Royaume qu'il a tant critiqué et détesté, le voilà finalement dénigré par un pouvoir républicain qui est parvenu à l'instrumentaliser et avec lequel il a pourtant toujours tenté de conserver des relations cordiales.

Ce qui apparaît de prime abord comme un reniement motivé principalement par l'intérêt immédiat de Muqbil, voire uniquement par un choix rationnel et la nécessité pour lui de se faire soigner convenablement, s'explique en fait par plusieurs facteurs. Il est évident que la réévaluation finale de la relation qu'entretient le leader salafi yéménite avec le gouvernement saoudien conserve une part de mystère et qu'elle n'est sans doute pas réductible à une stratégie ou à des processus particuliers. Les déterminants que nous tentons ici d'expliciter doivent nous permettre de comprendre combien le rapprochement avec le pouvoir saoudien fut progressif en même temps qu'ambigu et fragile. En tout état de cause, il ne nous amène pas davantage à valider l'idée d'une inféodation salafie à l'Arabie Saoudite.

Avant cette période de réconciliation, le fait que les critiques violentes de Muqbil à l'encontre du Royaume soient formulées alors même que le centre de Dammâj est financé par différents organismes parapublics ou par des personnalités et des commerçants proches du pouvoir saoudien illustre déjà l'ambivalence des liens entre la monarchie et ce courant religieux. Comme nous l'avons vu plus haut dans notre démonstration, l'apolitisme revendiqué par les salafis yéménites n'est qu'une illusion. Dès le début des années 1980, ceux-ci se construisent essentiellement en opposition au pouvoir des Âl Sa'ûd. La contradiction apparente qui ferait qu'un État finance et soutienne ses propres opposants nous amène à souligner la diversité de l'acteur étatique. En l'espèce, la famille royale, comme les élites religieuses, ne sont pas un bloc unitaire. Ainsi, l'ambiguïté des relations entretenues par les différents protagonistes illustre l'impossibilité d'identifier des intérêts nationaux fixes. Différents acteurs, à tous les niveaux du processus de décision, sont capables d'infléchir les politiques publiques et donc de produire des résultats pervers et involontaires. Pour notre cas d'étude, l'ampleur des relations transnationales interpersonnelles et le caractère massif des expériences migratoires favorisent la diversité des politiques et des points de contact entre les deux sociétés. De ce fait, le caractère illisible ou contradictoire de certaines politiques de

[1] Umm Salama AL-SALAFIYYA (dir.), *Al-riḥla al-akhîra li-imâm al-Jazîra* [Le dernier voyage de l'*imâm* de la Péninsule], op. cit., p. 46.

financement d'acteurs politico-religieux est lié à la pluralité des acteurs qui prennent et mettent en pratique des décisions apparemment rationnelles. Tout en étant très critique, Muqbil al-Wâdi'î n'a jamais pleinement rompu avec certaines composantes du pouvoir saoudien et de l'institution religieuse officielle, qu'un rééquilibrage interne a pu ponctuellement remettre sur le devant de la scène dans la décennie qui a suivi la guerre du Golfe. Ainsi, la volte-face de 2000 ne serait pas uniquement le fait de Muqbil, mais également le fruit de luttes et recompositions au sein des structures de pouvoir saoudiennes. En effet, afin de contrer l'expansion du mouvement contestataire de la *Ṣaḥwa islâmiyya* et des courants violents dits « jihâdistes », le gouvernement saoudien a tendance à coopter nombre de religieux issus du salafisme cheikhiste ou de la *jâmiyya* et proches de Rabî' al-Madkhalî ou de Ṣâliḥ al-Fawzân. Il favorise de ce fait, notamment grâce à des financements, un courant prétendument apolitique, dont Muqbil est proche sur le plan théologique, et qui se fonde sur la réfutation de l'option oppositionnelle, de la réforme démocratique en même temps que de la violence contre les gouvernants qu'il attribue à une minorité égarée (*al-aqâliyya al-ḍâla*[1]).

En plus de ces considérations sur la pluralité de l'acteur étatique et des alliances passées avec les acteurs du champ religieux, d'autres facteurs permettent d'éclairer la réconciliation entre Muqbil et la monarchie saoudienne. Le fait que la seconde moitié des années 1990 soit marquée par un apaisement des relations diplomatiques saoudo-yéménites a sans doute joué un rôle dans le revirement du leader salafi yéménite. Après l'épisode difficile de la guerre de 1994 et malgré certains accrochages ponctuels aux postes frontières, le règlement du conflit frontalier mobilise l'agenda des gouvernements. Alors que le pouvoir yéménite bénéficie à nouveau de l'aide au développement saoudienne après la parenthèse ouverte par la guerre du Golfe, un mémorandum d'accord sur la frontière est signé en février 1995. Le Président yéménite 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ est reçu en visite officielle par le Roi Fahd en juin 1995 et un accord de coopération en matière de sécurité est même adopté en juillet 1996. À la même époque, l'émigration vers l'Arabie Saoudite progresse à nouveau de manière significative bien que les visas et permis de travail ne soient pas délivrés officiellement par l'ambassade.

[1] Ṣâliḥ AL-FAWZÂN, enregistrement sonore, *Al-irhâb* [Le terrorisme].

Quelques semaines après le départ de Muqbil pour Djedda, les gouvernements saoudien et yéménite signent le traité frontalier et mettent ainsi fin à plus de soixante cinq ans de conflit larvé. Dans ce cadre, nombre de critiques formulées par Muqbil n'ont plus de raison d'être et le rapprochement est légitime. Par ailleurs, cet élément de contexte n'est pas négligeable dès lors qu'entre en considération les liens entretenus par le pouvoir yéménite avec les salafis. Ainsi, la volte-face finale de Muqbil s'inscrit en continuité avec certaines évolutions constatées et un apaisement général des relations bilatérales. Elle montre aussi combien les acteurs religieux transnationaux ne peuvent être complètement déconnectés des diplomaties.

Par ailleurs, à l'intérieur du champ salafi, cette période se caractérise par un rapprochement progressif entre le salafisme muqbilien et les différents grands oulémas saoudiens. En effet, au cours des années 1990, Muqbil émerge réellement en tant que figure transnationale respectée de l'Indonésie aux États-Unis en passant par l'Arabie Saoudite et la France. Le centre de Dammâj connaît dès lors un développement important avec la venue de nombreux étudiants étrangers. Les travaux du théologien yéménite sur les chaînes de transmission des *ḥadîth* acquièrent une importante renommée. Les anciens élèves de Dâr al-ḥadîth, par exemple Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, Yaḥyâ al-Ḥajûrî ou encore Ḥasan Bin Qâsim al-Raymî[1] sont alors plus prompts que leur maître à demander des attestations de validité (*tazkiyya*) pour leurs publications aux oulémas saoudiens ou à citer amplement ces derniers dans leurs travaux. Au moment de la mort de 'Abd al-'Azîz Bin Bâz en mai 1999, Muqbil al-Wâdi'î publie même un ouvrage hagiographique sur l'ancien grand mufti saoudien dans lequel ses griefs à l'encontre de la monarchie n'apparaissent plus[2]. De même, rappelons que c'est grâce à la médiation de Muḥammad Bin Ṣâliḥ al-'Uthaymîn, membre proéminent de l'institution religieuse officielle saoudienne, qu'il obtient le visa pour aller se faire soigner à Riyad avec sa famille et quatre de ses plus fidèles héritiers.

Ainsi le revirement final de Muqbil s'inscrit-il dans un processus protéiforme marqué notamment par la pluralité des acteurs non-étatiques, par l'amélioration des relations diplomatiques, par le rapprochement entre oulémas yéménites et saoudiens et enfin par la

---

[1] Voir par exemple Ḥasan Bin Qâsim AL-RAYMÎ, *Irshâd al-barriyya* [La conduite des hommes pieux], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2000, 235 p.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Al-dîbâj fî marâthât shaykh al-islâm samâḥat al-shaykh 'Abd al-'Azîz Bin Bâz* [La soie de l'oraison funèbre du shaykh al-islam, son excellence le cheikh 'Abd al-'Azîz Bin Bâz], op. cit.

cooptation de courants proches de Rabî‘ al-Madkhalî par la monarchie. De fait, le retour en grâce de Muqbil en Arabie Saoudite après plus de vingt années de bannissement, et surtout le reniement des critiques acerbes formulées à l’encontre du pouvoir saoudien, apparaissent davantage comme un aboutissement que comme une rupture.

Il reste cependant que cette volte-face soudaine, comme tant de contradictions qui apparaissent lorsqu’on étudie la production intellectuelle salafie, semble révélatrice, non seulement de la personnalité complexe de Muqbil al-Wâdi‘î, mais également de l’ensemble des relations transnationales religieuses. Elle permet par ailleurs de comprendre les limites d’une analyse de l’idéologie politique ou religieuse hors de son contexte local, international ou transnational. Dans notre cas d’étude, la relation avec l’Arabie Saoudite est plus liée à une expérience personnelle qu’à une allégeance ou une aversion fondée idéologiquement. Elle est par conséquent largement versatile. Le salafisme au Yémen autour du pouvoir charismatique de Muqbil s’est donc bâti sur la même ambiguïté que celle qui marque l’ensemble des relations migratoires yéméno-saoudiennes.

L’étude des relations entre Muqbil al-Wâdi‘î et le gouvernement saoudien ainsi que les mouvements d’opposition à référent islamique démontre la faiblesse des récits dominants évoquant les processus d’importation/exportation du salafisme au Yémen. En effet, l’argument de l’allégeance à la monarchie saoudienne et de la domination par le salafisme trouve rapidement ses limites dès lors que l’on appréhende ce courant politico-religieux dans son contexte et que l’on prend en compte son histoire depuis le milieu des années 1970.

De fait, la confrontation directe et personnelle à l’Arabie Saoudite qu’ont connue bien des acteurs du champ politico-religieux salafi et qu’ils partagent avec les centaines de milliers de migrants yéménites, ne peut être systématisée. En effet, la domination saoudienne, l’expérience migratoire et la découverte d’une forme d’altérité religieuse au cours du séjour saoudien produisent chez les leaders religieux, les militants mais également les travailleurs non-politisés autant de l’adhésion que du rejet, de l’admiration que de la moquerie, de la fierté que de la nostalgie ou encore de l’enthousiasme que de la frustration. Cette pluralité des sentiments est à la source même des relations transnationales et constitue un imaginaire propice au développement du salafisme. L’ambivalence de l’expérience migratoire révèle la souplesse du transnational et le caractère fondamental du parcours individuel. C’est

essentiellement pour cette raison que les politiques de contrôle mises en place par les États échouent fréquemment, d'autant plus lorsque ces flux sont caractérisés par des représentations et des imaginaires qui eux-mêmes voyagent et se construisent. L'hypothèse selon laquelle l'expérience migratoire ainsi que l'appartenance au salafisme implique un transfert d'allégeance ne se vérifie pas. À travers le double exemple de l'ambiguïté des parcours individuels des migrants et la difficile relation de Muqbil al-Wâdi'î avec le pouvoir saoudien, apparaît la faible pertinence du discours sur la « saoudisation » mécanique à travers le salafisme. Les flux transnationaux ne servent de « cheval de Troie » pour les États que de manière alléatoire et ne sont donc pas à même de façonner durablement et de manière certaine la loyauté des acteurs.

Le caractère relativement autonome du développement du salafisme yéménite à partir des années 1980 n'implique pas que ce processus soit détaché des phénomènes d'interpénétration des sociétés. La prégnance quotidienne des relations transnationales reste une variable centrale de notre recherche. Comme nous allons le voir plus concrètement à partir de l'étude de cas de la région du Yâfi', les émigrés ne sont toutefois que les importateurs indirects de nouvelles pratiques religieuses souvent réduites à une « saoudisation » mécanique. Ni manipulés par les États, ni « grands ordonnateurs », ils ne contrôlent pas le processus de voyage du salafisme. C'est souvent malgré eux, de façon fortuite et temporaire que le salafisme s'inscrit dans un contexte yéménite marqué par nombre de recompositions. Les relations financières, les échanges d'enregistrements sonores et d'ouvrages religieux, ainsi que les bourses d'enseignement n'incarnent alors qu'une expression parmi d'autres des relations transnationales religieuses que nous étudions.

Chapitre 6 : Le Yâfi‘ : le salafisme loin de la frontière

A - Le Yâfi‘ translocal

L’analyse des relations transnationales religieuses et l’élaboration d’un récit alternatif des processus de voyage du salafisme au Yémen nous amène ici à changer l’échelle de notre enquête. Après avoir mis en place une grille de lecture qui prend acte de l’interpénétration des sociétés et après nous être penché sur le caractère ambigu de l’expérience migratoire en Arabie Saoudite, y compris chez Muqbil al-Wâdi‘î, fondateur du courant salafi yéménite, il s’agit maintenant de développer une étude de cas centrée sur la région du Yâfi‘ dans l’ex-Yémen du Sud. À partir de recherches menées au sein de la petite faculté d’éducation (*kulliyyat al-tarbiyya*) de Lab‘ûs regroupant environ 350 élèves et une trentaine d’enseignants, nous entendons appréhender le phénomène de diffusion et d’adaptation du salafisme auprès d’une population donnée. Comment lier concrètement les relations transnationales aux transformations dans la pratique religieuse de certains individus désignés comme salafis ? Quelles dynamiques ou recompositions expliquent localement le développement de cette nouvelle appartenance ? Dans quelle mesure ce phénomène peut-il être considéré comme spontané ou au contraire lié à une politique volontariste ?

Pour l’essentiel, cette enquête est le fruit de sept séjours de durée variable à Lab‘ûs et dans différents villages du Yâfi‘ en 2002, 2004, 2005 et ponctuellement en 2006. Les liens tissés progressivement avec les individus et groupes qui intéressent notre recherche ont été à la fois la meilleure source d’information et l’objet de nombreux questionnements. Afin de ne pas risquer de heurter la susceptibilité de nos interlocuteurs yéménites peu au fait des problématiques maniées en Europe par les sciences sociales aujourd’hui, nous avons choisi de ne pas expliciter l’ensemble de notre problématique, particulièrement sa dimension religieuse. De ce fait, nous avons préféré ne pas mener au Yâfi‘ d’entretiens formels avec les acteurs, salafis ou non. En retour, cette méthode, sans doute imparfaite, a exigé de notre part de la patience et un investissement important en temps et en énergie afin d’obtenir la confiance et le respect des « enquêtés ». L’observation permanente ainsi que les longues discussions avec les étudiants, les enseignants et les visiteurs ont certainement fait du chercheur que nous étions

une variable de sa recherche. Nous devenions l'objet de curiosité, parfois de suspicions et les relations avec les « enquêtés » n'étaient pas toujours évidentes à gérer. Ainsi, malgré tous nos efforts, ne sommes-nous sans doute pas parvenus à nous effacer complètement devant notre terrain.

Notre méthode d'enquête n'est pas sans prémices ni implications. Elle puise modestement une part de son inspiration dans les travaux de Howard Becker sur les comportements déviants. À leur sujet, le sociologue américain écrit :

> « Nous ne devons pas les considérer comme quelque chose de particulier, de dépravé, ou, par une sorte de magie, comme quelque chose de supérieur aux autres formes de comportements. Nous devons les considérer simplement comme une forme de comportement que certains désapprouvent et que d'autres apprécient, et étudier les processus selon lesquels ces deux perspectives se constituent et se perpétuent. Peut-être la meilleure précaution contre ces deux extrêmes réside-t-elle dans un contact étroit avec les gens que nous étudions[1]. »

La confrontation directe avec notre objet et la connaissance intime que nous avons tenté d'en avoir participent d'une entreprise de démystification du salafisme, pratique criminalisée et assimilée directement à la violence « jihâdiste ». À partir du moment où celui-ci n'est plus appréhendé uniquement à travers des textes, par le biais de grands concepts théologiques ou via une histoire intellectuelle déconnectée, apparaissent au grand jour les processus sociaux banals, fortuits ou construits, qui permettent d'éclairer les transformations politico-religieuses des étudiants et des professeurs de la faculté d'éducation de Lab'ûs. Dans ce cadre, nous entendons ici défendre la thèse que l'ensemble de ces processus sociaux est fortement marqué par le transnational et particulièrement par l'expérience migratoire ou l'aspiration à s'expatrier en Arabie Saoudite. Les relations transnationales religieuses se situent pour l'essentiel dans cette interaction et dans la présence quotidienne du voisin saoudien dans l'espace translocal. Les recompositions locales s'intègrent en effet pleinement dans des dynamiques globales qui dépassent le cadre national et l'espace fixé par le territoire et les frontières.

[1] Howard BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, op. cit., p. 198.

Identité régionale et transnational au Yâfi‘

La question de la représentativité de cette étude de cas yâfi‘i à l’échelle du Yémen s’est posée de nombreuses fois. L’intensité des relations migratoires qu’entretient le Yâfi‘ avec l’Arabie Saoudite, les Émirats Arabes Unis, le Qatar ou encore les États-Unis constitue bien une spécificité régionale qu’il est nécessaire de prendre en compte. De même, la localisation de cette région dans l’ex-Yémen du Sud socialiste n’est pas sans conséquence pour notre recherche. Nous avons vu, plus haut dans notre démonstration, l’importance de la réaction à l’acculturation socialiste. Certains interlocuteurs Yéménites ont ainsi pu mettre en avant le caractère unique de cette région et de « l’essence » yâfi‘i décrite comme tribale, indépendante, extrémiste et transnationale et qui, par conséquent ne peut être comparée à aucune autre dans le sud de la péninsule Arabique. Pour Nâṣir Yaḥyâ, responsable du Centre de recherches stratégiques à Sanaa, proche du parti al-Iṣlaḥ, la problématique posée par notre étude de cas pourrait être résolue dès lors que l’on prendrait en compte les spécificités culturelles et historiques de cette région :

> « Le Yâfi‘, comme la région d’al-Ḍâla‘, a toujours été caractérisé par un certain extrémisme, que ce soit pendant la période socialiste ou aujourd’hui. Sous les socialistes, la forte présence de leurs habitants dans l’armée et dans l’appareil de sécurité a favorisé leur extrémisme, ils se sentaient à l’abri des autres. Tout ceci continue aujourd’hui sur le plan religieux. De plus, contrairement aux autres régions du Sud, ils ont un système tribal encore très puissant[1]. »

Ainsi, l’affaire semble entendue : si le Yâfi‘ connaît un développement particulier du salafisme, c’est avant tout du fait de son caractère intensément tribal et de sa perméabilité particulière à l’extrémisme en général, que celui-ci soit politique ou religieux. Cette explication essentialiste du développement du phénomène salafi s’avère sans doute incomplète. La mise en avant de la dimension spécifique de la culture des gens du Yâfi‘ et donc du caractère supposément peu représentatif de notre étude de cas ne gêne en fait aucunement notre démonstration. En effet, elle ne doit pas nous empêcher d’extraire de cette recherche une part d’universel, des hypothèses et conclusions pertinentes pour ceux qui s’intéressent au Yémen et plus globalement aux phénomènes de transplantation de pratiques sociales, religieuses ou non. Davantage que monographique, ce chapitre s’intègre pleinement dans les problématiques énoncées plus haut en introduction et développées au cours des

[1] Entretien, Sanaa, février 2006.

chapitres précédents. Plutôt que de se focaliser sur des prétendus intérêts nationaux qui font des individus de simples instruments incapables de maîtriser leurs destins, cette étude entend démontrer combien les relations transnationales et les comportements individuels sont facteurs de changement sociaux profonds qui, pour l'essentiel, échappent à toute fonction ou toute explication a priori, et sont en même temps révélateurs de la plasticité des appartenances et des pratiques au niveau individuel.

C'est au cours du printemps 2002 que nous séjournons pour la première fois dans la région du Yâfi'. À bien des égards, cette rencontre avec ce qui allait devenir quelques années plus tard le principal terrain de recherche de notre doctorat est révélatrice de la prégnance des phénomènes transnationaux dans une société que le regard dominant s'accorde souvent à décrire comme fermée et arriérée.

Alors qu'aucune route asphaltée n'existe à cette époque pour rejoindre la petite ville de Lab'ûs où nous devons effectuer un séjour linguistique, nous nous attendons à découvrir un lieu préservé de l'influence occidental, vivant dans une sorte d'autarcie et de pureté originelle. Sans doute imaginons-nous alors trouver ce que les anthropologues Abdalla Bujra, Steven Caton, Joseph Chelhod, Paul Dresch ou Robert Serjeant avaient eu la chance d'étudier en leur temps dans d'autres régions de l'Arabie du Sud. En lieu et place de ce « bout du monde » ou de cette « authenticité yéménite » à laquelle nous avions rêvée, nous pénétrons une vaste étendue « rurbaine » comptant plusieurs dizaines de milliers d'habitants, d'importantes cultures en terrasses, de belles bâtisses et, partout, les traces du phénomène migratoire et de la mondialisation. Cette première impression trouve un écho saisissant dans la description livrée par Amitav Ghosh d'un village égyptien de la fin des années 1970 dans lequel lui aussi devait mener ses recherches :

> « When I first came to that quiet corner of the Nile Delta I had expected to find on that most ancient and settled of soils a settled and restful people. I couldn't have been more wrong. The men of the village had all the busy restlessness of airline passengers in a transit lounge. Many of them had worked and travelled in the sheikdoms of the Persian Gulf, others had been in Libya and Jordan and Syria, some had been to the Yemen as soldiers, others to Saudi Arabia as pilgrims, a few

had visited Europe […]. And none of this was new: their grandparents and ancestors and relatives had travelled and migrated too[1]. »

Lorsque nous retournons à Lab‘ûs en janvier 2005, après presque trois années d’absence, une route a été construite. Mais la ville reste encore à l’écart des infrastructures modernes et des politiques de développement initiées par l’État ou soutenues par les institutions internationales. Elle n’est par exemple, alimentée en électricité que de manière limitée (à partir de 16h et jusqu’à 1h) grâce à un générateur offert au début des années 1990 par un commerçant installé en Arabie Saoudite. Le Yâfi‘, qui entretient depuis plusieurs siècles d’intenses relations avec des contrées lointaines, se trouve dorénavant relié à son environnement immédiat. Malgré les transformations récentes et une politique volontariste du gouvernement yéménite visant à mettre fin à l’isolement de cette région, Djedda, Riyad ou Doha semblent plus proches dans l’imaginaire et le quotidien des habitants qu’al-Bayḍâ’ pourtant distante de seulement quarante kilomètres, mais qui jusqu’en 1990 se trouvait au delà de la frontière entre les deux Yémen. Mesurant le progrès parcouru suite à la fin de l’enclavement de Lab‘ûs et de sa région, un Yâfi‘i, autrefois émigré à Londres, rappelle qu’au début des années 1960, alors qu’il était étudiant à Aden, il lui fallait dix jours de marche pour rejoindre son village natal pendant les vacances d’été, alors que trois heures suffisent aujourd’hui[2]. Tout comme dans le Delta du Nil décrit par Amitav Ghosh, ce paradoxe des distances relatives et le brouillage des proximités ne s’inscrivent pas nécessairement dans la modernité ou dans le processus contemporain de mondialisation. Loin de la frontière, l’espace de la *Frontier* et de la translocalité est une réalité à la fois ancienne et quotidienne.

Le Yâfi‘ est une région de haute montagne de l’ancienne R.P.D.Y. dont la principale ville Lab‘ûs, à une altitude de 1900 mètres est située à environ 150 kilomètres au nord-est d’Aden. Entourée par les plaines d’al-Ḍâla‘ à l’ouest et par celles d’Abyan au sud, cette zone d’environ 5000 km² est divisée historiquement en deux entités distinctes dirigées jusqu’en 1967 par deux familles de sultans : les Âl Harhara dans le Haut-Yâfi‘ (Yâfi‘ al-‘Uliyâ ou Yâfi‘ Banî Mâlik) et les Âl al-‘Afîf dans le Bas-Yâfi‘ (Yâfi‘ al-Suflâ ou Yâfi‘ Banî Qâsid).

---

[1] Amitav GHOSH, *The Imam and the Indian*, Dehli : Ravi Dayal, 2002, p. 135 cité par James CLIFFORD, *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Londres : Harvard University Press, 1997, p. 1.

[2] Entretien, Aden, mai 2005.

Cette division reste encore aujourd'hui pertinente et se double d'appartenances locales aux différents centres urbains, aux districts ainsi qu'aux groupes tribaux encore bien implantés.

L'identité yâfi'i s'appuie sur une histoire particulièrement riche. À la période antique, cette région est en effet l'un des principaux lieux de production de l'encens et entretient de ce fait d'intenses relations commerciales et politiques avec les royaumes Himyarites. Signe de son rayonnement particulier et de ses racines anciennes, une croyance populaire veut que la légende des Sept dormants (*ahl al-Kahf*), auxquels une sourate du Coran est consacrée se soit déroulée dans la sous-région yâfi'i de Sa'adî. Bien plus tard au 17ème siècle de notre ère, le rôle joué par les armées yâfi'i dans la lutte contre l'expansion zaydite des *imâm* qasimides est encore aujourd'hui source de fierté et alimente une réputation d'insoumission à l'État central, que celui-ci soit yéménite à Sanaa ou britannique à Aden. Robert Serjeant, liant la caractéristique géographique à la défiance politique affirme ainsi : « So inaccessible is Yâfi'î country that it rarely comes under a centralizing power and then not for long[1] ». Paul Dresch lui aussi insiste sur cette spécificité du Yâfi' et affirme :

> « Much of Yâfi's territory is extremely rugged and there is little feudal there at all: families each have small terraced holdings of their own. Upper Yâfi' and Lower Yâfi' subdivide extensively. Each had a sultan (apart from the plethora of section shaykhs) whose family was called the dawlah locally and claimed vague precedence, though various of the shaykhs themselves had treaties independently, with Aden and none obeyed the others, while the Lower Yâfi' Sultan was associated primarily with a sacred drum and the ability to make rain. To describe the importance of these persons in British terms of sovereignty was not possible[2]. »

Ainsi, dans les années 1950, le sultan du Haut-Yâfi' refuse l'intégration de sa région dans la fédération d'émirats proposée par la puissance coloniale installée à Aden. En représaille, la région est bombardée. Naît alors l'un des mouvements d'indépendance les plus actifs de l'Arabie du Sud : le front de réforme yâfi'i[3].

Plusieurs anecdotes fréquemment racontées viennent souligner dans la période contemporaine cette volonté d'indépendance, toujours mal perçue par le pouvoir étatique. Le mythe de l'insoumission se trouve ainsi réactivé et entretient un vif sentiment régionaliste. À

---

[1] Robert SERJEANT, "Yâfi', Zaydîs, Al bû Bakr b. Sâlim and others: Tribes and Sayyids", in Robert SERJEANT, *Arabian Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 83.

[2] Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit., p. 38.

[3] Sâlim 'ABD RABBUH, Munda'î DAYÂN, *Jabhat al-iṣlâḥ al-yâfi'iyya* [Le Front de réforme yâfi'î], op. cit.

Lab‘ûs, au cours de la *ziyârat al-Miḥḍâr* de janvier 2005, important rassemblement tribal annuel, certains participants pratiquant la *bara‘* (danse tribale guerrière) portent, afin de protester contre la hausse attendue des prix des carburants décidée par le gouvernement, des jerrycans et des lampes tempêtes. À travers ces symboles a priori anodins, ce festival échappe aux autorités qui tentent pourtant de d’instrumentaliser pour en faire une cérémonie d’allégeance au pouvoir de ‘Alî ‘Abd Allâh Ṣâliḥ. Le représentant de l’État yéménite, nouvellement nommé dans la région, rendu furieux par cette marque de défiance audacieuse s’insurge publiquement et implicitement fait référence à l’histoire récente de la région. Il promet alors de changer la donne et déclare notamment : « Le Yâfi‘ ne peut pas éternellement rester dans l’opposition ! ».

Signe tangible de la survivance de cette contestation, lors de l’élection présidentielle de septembre 2006, le candidat de l’opposition unie Fayṣal Bin Shamlân obtient dans les circonscriptions du Haut-Yâfi‘ près de 46% des votes et même 58% dans le Bas-Yâfi‘, contre une moyenne de 22% à l’échelle nationale. Sur le plan administratif, le fait que la région soit à cheval sur deux gouvernorats (Laḥj et Abyan) alors même que l’importance de sa population, la « cohérence » de son identité et son rôle historique justifieraient qu’elle en constitue en elle-même un seul, révèle pour nombre de Yâfi‘i une volonté des gouvernements successifs de la diviser pour mieux la contrôler.

Au cours de 1994, le fait que l’un des leaders socialistes de la sécession, Sâlim Ṣâliḥ Muḥammad soit originaire de Lab‘ûs a pu amplifier l’exclusion de la région des politiques de développement menées par Sanaa. De manière symbolique, la route joignant al-Bayḍâ’ à al-‘Askariyya et passant par Lab‘ûs est achevée quelques mois après le retour d’exil des Émirats Arabes Unis de Sâlim Ṣâliḥ Muḥammad, alors devenu nouveau conseiller du Président Ṣâliḥ.

La structure tribale de cette région, quelque peu affaiblie au cours de la période socialiste, reste une réalité contemporaine qui est notamment rendue visible chaque année au moment de la *ziyârat al-Miḥḍâr* célébrée dans plusieurs villes et villages du Haut-Yâfi‘. Ce festival, qui était autrefois marqué par la visite au tombeau d’un saint local, rassemble chaque année plusieurs dizaines de milliers de personnes. Outre sa fonction politique contemporaine de reconnaissance entre le gouvernement et les tribus locales, il permet d’entretenir la culture populaire en particulier la poésie et la danse et d’organiser des joutes verbales au cours desquelles les tribus s’affrontent oralement les unes avec les autres.

L'incapacité de l'État central au cours des années 1990 à fournir aux habitants des services publics, en particulier sous la forme d'infrastructures routières ou d'électricité, a pu conduire à une « retribalisation » réactive de la société. De fait, certaines structures tribales et religieuses traditionnelles (notamment les *maktab*) ont été réintroduites après l'unité et transformées. Elles jouent ainsi encore aujourd'hui un rôle central dans le règlement pacifique des conflits.

S'il n'a pas connu un investissement identitaire aussi important que dans le Hadramaout, le Yâfi' peut, à bien des égards, être comparé à cette autre région de l'ex-Yémen du Sud. Distants l'un de l'autre de plus de 400 kilomètres, ils entretiennent entre eux des relations anciennes et tous deux sont caractérisés par la prégnance du phénomène migratoire. Les Yâfi'i ont ainsi été employés dès le 16ème siècle comme mercenaires dans les armées hadramies. Signe de la dimension transnationale des dynasties locales et de l'intensité des liens entre ces deux régions, le sultanat Qu'aîṭî au Hadramaout, avec pour capitale al-Mukallâ est fondé au 19ème siècle par des descendants de migrants du Yâfi' passés par l'Inde[1].

La publication d'ouvrages présentant l'histoire locale et les traditions populaires (*turâth*), signe de l'investissement identitaire que connaît notamment le Hadramaout depuis de nombreuses années, est un phénomène émergeant au Yâfi'. Ainsi, l'architecture en pierres grises si particulière, la poésie tribale, les proverbes ou encore les mouvements politiques ayant lutté contre la colonisation britannique dans les années 1960 ont fait l'objet depuis l'unité yéménite de nombreuses études par des universitaires et intellectuels originaires de cette région. Autre marque de cette identité régionale en (re)construction, le nord Yémen, en particulier Sanaa, est communément stigmatisé dans le discours populaire. Réminiscence de l'ancienne séparation, il est désigné par le terme « d'al-Daḥâbisha » dont les habitants sont les « Daḥbâshî ». Ces surnoms moqueurs font référence à un célèbre feuilleton comique de la télé yéménite diffusé au milieu des années 1990 dans lequel le héros, appelé Daḥbâshî, faisait preuve d'un certain manque de raffinement et était censé caricaturer l'attitude primaire et brutale des hommes de tribu des hauts-plateaux zaydites du nord. Ce quolibet oppose donc implicitement la finesse des habitant du Sud à la brutalité, voire la bêtise supposée, de ceux du

[1] Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit., p. 21. Pour une approche plus développée du lien entre les sultanats hadramis et la diaspora, voir Linda BOXBERGER, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration and the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Albany : State University of New York Press, 2002, 292 p.

Nord. Par ailleurs, dans le contexte tendu consécutif à la guerre de 1994, la mode des autocollants sur les voitures sur lesquels est inscrit l'origine du chauffeur est le signe pour les autorités de la montée d'un inquiétant régionalisme voire d'une défiance à l'égard du centralisme qu'il tente d'imposer. Ces symboles de fierté locale sont alors interdits mais, plus de dix ans après, restent encore, plus que partout ailleurs, très populaire dans le Yâfi‘.

La valorisation des identités régionales n'est certes pas uniforme à l'échelle de l'ensemble du Yémen. Elle constitue bien une caractéristique de la région du Yâfi‘ qui n'est pas sans lien avec l'espace transnational. Comme au Hadramaout, la confrontation à l'étranger et à l'altérité via les migrations a rendu possible, mais également nécessaire, une mise en valeur des origines et des traditions du *homeland*. Flagg Miller, anthropologue qui a mené d'importantes recherches sur la poésie tribale (*qaṣîda*) contemporaine du Yâfi‘, évoque ce rapport complexe entre l'interne et l'externe. Ses écrits, parmi les très rares qui s'intéressent spécifiquement à cette région, sont particulièrement précieux pour notre propre recherche. Il perçoit en effet immédiatement le rapport, pourtant peu évident, qu'entretient son objet avec les dynamiques transnationales et raconte :

> « Upon first arriving in Yafi‘ with hopes of interviewing Husain ‘Abd al-Naser, the singer of the well-known cassette series I had heard in Aden, I learned quickly that my hopes for a situated "village" ethnography would have to be set aside: ‘Abd al-Naser has been living in Doha, Qatar for twenty-five years. Two of the other top Yâfi‘i singer-celebrities whose cassettes of sung poetry had become wildly popular also spent most of the year abroad in Jeddah, Saudi Arabia[1]. »

De manière significative, la poésie traditionnelle qu'il étudie (notamment le système de circulation des cassettes audio enregistrées) est fortement marquée par cet environnement transnational ou translocal. À travers ces poèmes, dont nombres sont écrits depuis le Yâfi‘ mais enregistrés à l'étranger, la nostalgie pour le Yémen est souvent entretenue, de même que le lien direct et intime avec la région d'origine et ce qui s'y passe : décès, mariages, conflits etc. Les poètes ont alors conscience de la dimension translocale de leur auditoire. Flagg Miller analyse :

> « Insofar as poets address a community of listeners not only within Yemen but among Yemeni migrants abroad, topics also address broader events and

[1] Flagg MILLER, *Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry*, op. cit., p. 24.

geographies of concern to most Yemenis. Almost all poets foreground in their compositions some discussion of the latest events and affairs of the nation[1]. »

Outre à travers le média traditionnel de la poésie, le lien avec le *homeland* est maintenu depuis quelques années grâce à l'outil internet. Bien que souvent inaccessibles par ceux restés au pays du fait de l'absence de connexion, d'équipement informatique mais également de téléphone et d'électricité, les forums (*muntadâ*) yâfi'i sont nombreux dans l'espace virtuel[2]. Fréquentés généralement par des jeunes expatriés qui habitent l'Arabie Saoudite, le Qatar, les États-Unis ou encore la Chine, ces forums de discussion, incarnations modernes des phénomènes translocaux, visent à mettre en valeur la culture populaire du Yâfi' mais aussi à aborder des questions générales ayant trait à la religion, à la famille ou commentant les événements récents au Yémen ou ailleurs.

Une ancienne tradition migratoire yâfi'i

L'isolement géographique du Yâfi' et son enclavement n'empêchent pas son insertion dans des dynamiques transnationales. En lien ou non avec le Hadramaout, les flux migratoires ont très tôt permis de mettre en contact les hautes montagnes du Yâfi' avec le monde lointain. Forcés de quitter leur pays afin de surmonter des conditions climatiques et arables défavorables, fuyant la pauvreté ainsi que l'instabilité politique et tribale, les Yâfi'i ont migré à l'intérieur du Yémen comme à l'extérieur, jouant partout un rôle important et constituant une communauté soudée. Ils ont ainsi largement contribué au développement économique d'Aden et à l'exploitation de la plaine d'Abyan. Dans cette dernière région, irriguée par le wâdî Banâ', la reprivatisation des terres agricoles suite aux nationalisations socialistes des années 1970 profite largement à certaines grandes familles du Haut-Yâfi', dont nombre sont installées en Arabie Saoudite. Tournée vers l'extérieur du Yémen, la tradition mercenaire, qui atteint son apogée au 18ème siècle lorsque les Yâfi'i ont le monopole de la garde du sultan de Hyderabad en Inde[3], se perpétue encore aujourd'hui dans les petits États du Golfe. De même,

---

[1] *Ibid.*, p. 285.

[2] Parmi, les forums internet yâfi'i les plus populaires se distinguent : Shabâb Yâfi' [La jeunesse du Yâfi'] : www.shababyaf3.com ; Nâdî Yâfi' [Le club du Yâfi'] www.yafea1.com ou Multaqâ abnâ' Yâfi' [Forum des fils du Yâfi'] www.alyazedi.com (accédés le 4 décembre 2006).

[3] Linda BOXBERGER, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration and the Indian Ocean (1880s-1930s)*, op. cit. p. 49-50.

au début du 19ème siècle, les incursions wahhabites venues du Najd dans la région du Hadramaout sont soutenues par certaines tribus originaires du Yâfi‘ et installées de longue date dans la province orientale du Yémen[1].

Dans la période contemporaine, c'est également dans le commerce et un certain nombre d'emplois peu ou pas qualifiés que se spécialisent les travailleurs du Yâfi‘ présents dans toute la péninsule Arabique, aux États-Unis, en Grande-Bretagne et plus récemment en Asie orientale. Malgré l'absence de chiffres précis qui permettraient de déterminer avec exactitude vers quelles destinations se tournent les migrants, l'Arabie Saoudite est pour les Yâfi‘i, comme pour l'ensemble des Yéménites, la principale terre d'accueil. C'est en effet massivement vers ce pays que s'expatrient les travailleurs du Yâfi‘ dont le nombre dépasse très vraisemblablement la centaine de milliers. Après la crise de 1990-1991, les flux ont rapidement pu reprendre et se réorganiser. Dans la ville de Djedda notamment, les commerçants qui ont obtenu la nationalité saoudienne, s'occupent de l'intégration économique des nouveaux arrivants en leur proposant leurs services rémunérés de *kafîl* et en leur offrant un emploi dans leurs entreprises.

Par conséquent, au Yâfi‘, chacun a dans sa famille un émigré ou a lui-même connu l'expérience du départ. Il est alors fréquent d'entendre que les expatriés, anciens ou nouveaux, dépassent en nombre ceux restés dans leur région natale ou au Yémen. L'interaction entre interne et externe se révèle complexe et les frontières comme les distances sont communément brouillées. Comme l'affirme Flagg Miller, « the Yâfi‘ identity is to a large extent contingent on the identities of those living outside Yâfi‘[2] ». Cette région est ainsi profondément marquée, y compris sur le plan visuel, par les relations transnationales. Chaque année pendant l'été ou au moment des fêtes, les voitures immatriculées en Arabie Saoudite mais aussi de manière plus marginale au Qatar ou aux Émirats Arabes Unis se multiplient et incarnent concrètement les liens migratoires et l'insertion dans un espace translocal.

Le Yâfi‘, séparé par environ 450 km de la frontière politique avec l'Arabie Saoudite, est une *Frontier* au sens défini par James Rosenau. L'éloignement physique n'affecte pas la

---

[1] *Ibid.*, p. 150-151.

[2] Flagg MILLER, « Yafi‘ Has Only One Name: Shared Histories and Cultural Linkages Between Yafi‘ and Hadramawt" in Mikhaïl N. SOUVOROV, Mikhaïl A. RODIONOV (dir.), *Cultural Anthropology of Southern Arabia : Hadramawt Revisited*, Saint-Petersbourg: Museum of Anthropology and Ethnography Peter the Great, 1999, p. 65.

densité et la présence quotidienne des relations transnationales. En effet, celles-ci, largement déterritorialisées, ne se limitent pas aux migrations et ne sont donc pas nécessairement physiques ou concrètes. Par conséquent, la pertinence de l'espace translocal n'est pas directement conditionnée par la mobilité des acteurs par delà les frontières. Il n'est alors pas nécessaire d'avoir l'expérience de l'expatriation pour éprouver les effets de la *Frontier* et d'en être un acteur. À cet égard, les salafis yéménites, sans être forcément liés à l'Arabie Saoudite par une relation de dépendance ou d'allégeance, participent à l'interpénétration des sociétés dont ils sont en même temps le fruit. Dans cet espace, qui pourrait incarner ce qu'Arjun Appadurai nomme un *ethnoscape*, se mêlent des dynamiques locales et globales, des expériences personnelles ou collectives autant que des imaginaires. Par conséquent, les relations transnationales entraînent ou favorisent nombre de restructurations sociales, y compris religieuses.

La prégnance du transnational dont chacun à pleinement conscience est rendue concrète par différents phénomènes. L'interpénétration des sociétés, largement indépendante des États, affecte quotidiennement les acteurs. Évoquant les transformations connues par sa région au cours des dernières décennies, un enseignant de Lab'ûs explique :

> « Dans les années 1960, avant l'indépendance, Lab'ûs était une ville très pauvre. L'émigration vers l'Arabie Saoudite, mais aussi vers l'Amérique, dans les années 1970 et surtout 1980 a tout changé. Les *mughtaribîn* ont alors construit ici de belles et grandes maisons. Tu vois, tout ça, toutes ces construction, ces belles maisons, ce changement, c'est avec l'argent du Golfe ! Le développement récent de la région va peut être conduire à transformer le Yâfi' en un gouvernorat. Ce n'est pas encore fait mais le gouvernement y pense[1]. ».

Ainsi, sur le plan économique mais également visuel et institutionnel, l'intensité des relations migratoires transforme en profondeur la société Yâfi'i. Le transnational s'impose au local. Depuis 2005, le financement par le gouvernement du Qatar de la route reliant Ruṣud, capitale administrative du Bas-Yâfi' à la plaine côtière d'Abyan indique combien les paysages et la géographie eux-mêmes sont indirectement affectés par ces relations migratoires. Cet exemple illustre également la mise en place de paradiplomaties en vertu desquelles le Yâfi' n'appartient plus complètement au Yémen mais se caractérise avant tout par son insertion dans les échanges transnationaux. En effet, pour un jeune étudiant originaire de la ville de Ruṣud, le financement qatarien n'implique pas que les relations entre ce pays et le Yémen

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

soient au beau fixe. Faisant implicitement référence à l'importance et à l'ancienneté des liens tissés entre sa région et l'émirat du Golfe, et prenant en considération la dimension infra-étatique, il affirme ironiquement : « Plutôt que les relations entre le Yémen et le Qatar, c'est peut-être les relations entre Ruṣud et le Qatar qui sont bonnes[1] ! ». Le fait que cette petite ville et sa région aient fourni au Qatar une part non négligeable de ses militaires et policiers au cours des années 1970 et 1980 permet d'expliquer la mise en place de réseaux de solidarité qui ne s'inscrivent pas directement dans la diplomatie entre États.

Dans ce cadre, la prise en compte du phénomène migratoire par les acteurs politiques devient une nécessité. En dépit d'une rhétorique révolutionnaire de rupture, les leaders socialistes originaires du Yâfi‘ ont maintenu, notamment grâce à des alliances familiales, d'intenses relations avec les *mughtaribîn* en Arabie Saoudite, véritables notables translocaux. C'est ainsi que l'une des filles de Sâlim Ṣaliḥ Muḥammad, ancien ministre yâfi‘i des Affaires étrangères de la R.P.D.Y. et leader influent de la sécession de 1994, est mariée avec un membre de la famille al-Ḥuraybî, riches commerçants saoudiens originaires de Lab‘ûs.

Par le biais de l'émigration, se forgent et s'entretiennent des positions de domination à la fois politique, économique et religieuse. Les commerçants (*tujjâr*) par leurs investissements dans des entreprises au Yémen ou, plus localement, par la construction d'imposantes maisons mêlant l'architecture traditionnelle yâfi‘i à une certaine modernité (avec ascenseurs ou piscines intérieures notamment) affichent avec ostentation leur réussite à l'étranger. Peu importe que la maison ne soit occupée qu'au moment des fêtes ou une semaine par an, le succès de parents devient une ressource pour toute la famille, le clan, la tribu, le village restés au pays. Depuis les années 1980, ce mécanisme s'est également appuyé sur le départ pour le *jihâd* en Afghanistan ou sur d'autres terrains de lutte de jeunes villageois, qui deviennent alors des références valorisées par l'ensemble du spectre politique, y compris par nombre de socialistes. Un tel processus est analysé par Engseng Ho qui affirme :

> « Mobility widens the field in which people can engage and amass resources and powers. At the same time, forces from a distance may disrupt established accommodations in any locale. Power, domination, and rulers have long come from the outside[2].»

---

[1] Entretien, Lab‘ûs, mars 2005.

[2] Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, op. cit., p. 22.

Aujourd'hui, il est ainsi intéressant de constater qu'au moins deux des députés du Yâfi‘ sont issus de familles de riches commerçants saoudo-yâfi‘i. Tel est le cas de l'élu de la circonscription de Muflaḥî, ‘Abd al-Khâliq Bin Shayhûn, membre d'al-Iṣlâḥ et de Muḥammad ‘Abd al-Ḥâfiẓ al-‘Isâ'î, député de Lab‘ûs et membre du C.P.G. Pour l'un comme pour l'autre, ni l'appartenance tribale, ni la généalogie ne justifient a priori leur notabilité dans une société où le personnel politique contemporain se confond généralement avec les élites traditionnelles. C'est donc de l'insertion réussie de leur clan dans les relations transnationales que découle leur ascension sociale dans le *homeland*.

De manière similaire, malgré l'expatriation ou peut-être parfois grâce à elle, les liens locaux se maintiennent dans le temps et l'espace. En effet, le départ, y compris pour des périodes très longues, n'implique pas la déconnexion et au contraire constitue même parfois une ressource. Dans son étude, Flag Miller rappelle comment au lendemain de l'unité alors que certaines instances de droit coutumier, mises en sommeil pendant la période socialiste, sont réactivées, les tribus font appel aux descendants des anciens cheikhs, pourtant émigrés, pour les diriger :

> « One New Yorker, ‘Abdallah Yusef b. ‘Atîq, an owner of three groceries in Brooklyn and now a shaikh of a sub-district (rub‘) of al-Qu‘aiṭî, explained how he had been nominated: "I came back to Yafi‘ in 1995. […] When I arrived, hardly had I begun to make arrangements when 604 people from Ahmad and Muhammadiyyah [the two lineages of al-Qu‘aîṭî] gathered outside my house […]. They insisted that I be shaikh! […] I told them: How can I be a shaikh, when I've been gone for twenty-three years? […]" The fact that his father had been shaikh of al-Qu‘aîṭî in the days before the independence facilitated his nomination immeasurably. But Shaikh Bin ‘Atîq explained frankly that his success abroad, his experience with city life and its labyrinthine bureaucracy, his own extensive contacts, and his outright largesse had also been instrumental to his nomination[1]. »

À Lab‘ûs tout comme dans le *mahjar* saoudien, la famille al-‘Isâ'î et particulièrement ‘Umar Qâsim et son cousin ‘Alî ‘Abd Allâh, occupe une position proéminente. Se fondant sur leur succès économique à Djedda dans le domaine de l'agroalimentaire (les boissons Canada Dry), l'électroménager et l'électronique (Hâs, Panasonic), l'immobilier et surtout l'automobile (ils sont les détenteurs de la concession japonaise Mitsubishi en Arabie Saoudite et au Yémen), ils incarnent une référence en même temps qu'une opportunité pour nombre de

[1] Flagg MILLER, *Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry*, op. cit., p. 24.

Yéménites qui travaillent dans leurs entreprises saoudiennes. Signe de la déférence particulière dont il jouit, ‘Umar Qâsim al-‘Isâ’î est communément appelé « cheikh » par les habitants de Lab‘ûs, titre généralement attribué aux chefs de tribu, aux religieux de haut rang ou aux patriarches. Par ailleurs, son portrait trône au côté de celui du Président Ṣâliḥ dans la salle de l’assemblée locale (*al-majlis al-maḥâlî*) du directorat (*mudîriyya*) de Lab‘ûs dont il a financé la réfection suite à la loi de décentralisation de 2000. En Arabie Saoudite est créée grâce à ses deniers une structure caritative d’aide aux expatriés yéménites qui offre à ces derniers des soins médicaux et une assistance administrative bien utile pour affronter la bureaucratie saoudienne[1]. Dans sa région d’origine et après l’unité, la famille al-‘Isâ’î réinvestit l’argent gagné en Arabie Saoudite. Elle récupère notamment des terres agricoles dans la plaine fertile d’Abyan, crée des entreprises spécialisées dans les transports, dans l’agroalimentaire ou rachète l’hôtel Mövenpick d’Aden à la fin des années 1990.

Avant même la réfection de l’assemblée décentralisée, le notable translocal ‘Umar Qâsim al-‘Isâ’î finance en 1997-1998 la création de la faculté d’éducation de Lab‘ûs à partir de laquelle nous avons mené notre enquête. En accord avec l’université d’Aden et grâce au soutien financier de l’État koweïtien, l’ancien siège local du P.S.Y. est transformé en logements pour les enseignants, des salles de cours et un foyer pour étudiants sont construits, puis du matériel informatique et une bibliothèque sont achetés. L’apport initial promis par le bienfaiteur yéméno-saoudien est alors de 70 millions de RY (ce qui à l’époque correspond à l’équivalent de 500 000 €). Depuis il participe chaque année au budget de la faculté d’éducation (en 2005 à hauteur de 9 millions de RY, soit 38 000 € environ), particulièrement en offrant à chaque étudiant une bourse quotidienne de 200 RY (soit moins d’1 €). Cette aide directe apportée aux étudiants est unique dans la région et permet d’expliquer le rayonnement relatif dont bénéficie la faculté au-delà du seul Yâfi‘. En effet, certains étudiants sont originaires de régions lointaines, y compris par exemple de Ta‘iz ou Dhamâr, villes situées à plus de 200 kilomètres. Ce financement a toutefois connu certains ratés, notamment en 1998 lors de l’inauguration de la faculté au cours de laquelle selon le vice-doyen, « les cours commencent sans chaises parce que les fonds promis n’ont pas encore été versés[2] ! ». De même en 2005, le retard de paiement des bourses pour les étudiants pose nombre de

[1] Sur ces activités caritative, voir : « Khadamât jalîla iqaddamahâ maktab al-‘Isâ’î lîl-mughtaribîn al-yamaniîn [Services considérables offerts par le bureau al-‘Isâ’î aux expatriés yéménites] », *26 September*, 4 mars 2003.

[2] Entretien, Lab‘ûs, avril 2005.

difficultés à ces derniers. Il reste que ce système d'aide place la famille al-'Isâ'î et le transnational au cœur de la vie des étudiants et des professeurs. À la maison (où leur père et leurs frères sont bien souvent expatriés) comme à l'université, leur vie est largement dépendante de ce qui se passe hors du Yémen, tout particulièrement en Arabie Saoudite.

Ceux restés au Yâfi' ont souvent conscience de la spécificité de leur région. Ainsi, le statut fragile des travailleurs yéménites en Arabie Saoudite affecte davantage la société et l'économie que les décisions du pouvoir central yéménite qui semble si lointain politiquement et pourtant si proche géographiquement. De ce fait, l'interdépendance entre les économies saoudiennes et l'économie locale est souvent soulignée. Pour un épicier de Lab'ûs dont deux frères travaillent dans la ville saoudienne de Dammâm, sur la côte du Golfe arabo-persique :

> « La saoudisation du marché du travail (*sa'wada*) et le chômage empêchent nombre de *mughtaribîn* de renouveler leur résidence (*iqâma*) et pose des problèmes de *kafîl*. En réaction, les difficultés des émigrés touchent alors directement l'économie de notre région et même mon commerce qui est moins florissant qu'avant[1]. »

L'imaginaire translocal

Dans ce contexte particulier, la fierté d'appartenir à la même famille, à la même tribu ou à la même région qu'un commerçant ayant fait fortune ailleurs alimente chez les Yâfi'i un imaginaire et une forte aspiration à s'expatrier. Malgré les aléas diplomatiques, le changement de statut des travailleurs yéménites en Arabie Saoudite (qui comme nous l'avons vu précédemment a sans doute moins touché les travailleurs originaires de l'ex-Yémen du Sud) et les difficultés économiques, cet espoir est encore aujourd'hui souvent concrétisé par une période de migration, plus ou moins longue, et plus ou moins satisfaisante. Nombre des expatriés reviennent au Yâfi' parce qu'ils ne sont pas parvenus à trouver un emploi ou un *kafîl*, d'autres parce qu'ils souhaitent poursuivre des études ou parce que leur pays et leur famille leur manquent.

Une boutade prononcée par un jeune enseignant de la faculté d'éducation de Lab'ûs, responsable local du C.P.G., parti au pouvoir, est révélatrice de ce qui dans la société yâfi'i,

[1] Entretien Lab'ûs, mai 2005.

ou même yéménite en général, constitue les attentes et références partagées ainsi que les signes de la réussite politique, religieuse et économique. Évoquant le départ à l'étranger de nombreux jeunes de sa région et de certains de ses propres frères, il plaisante :

> « Moi je veux avoir quinze fils : cinq qui iront combattre en Iraq et Palestine et deviendront des martyrs ; cinq qui deviendront des grands oulémas et cinq enfin qui pourront aller travailler en Arabie Saoudite et dans le Golfe et deviendront de riches commerçants (*tujjâr*) [1]. »

Le caractère massif de cette aspiration à émigrer s'est révélé récurant au cours de notre enquête. Ainsi, interrogé sur ses projets une fois son diplôme obtenu, un lycéen d'une ville proche de Lab'ûs répond vouloir « entrer à l'université *bunchar* (de l'anglais *puncture*, terme qui désigne dans la péninsule Arabique les réparateurs de pneus)[2] », c'est-à-dire partir travailler dans une ville saoudienne comme ouvrier ou employé et donc abandonner ses études. Les Yâfi'i sont en effet réputés dans les villes saoudiennes pour leur spécialisation dans les garages automobiles où ils occupent des postes peu qualifiés. Un autre, jeune garagiste de Lab'ûs, dans l'incapacité de trouver un *kafîl* en Arabie Saoudite, a dû se résoudre à reconnaître son échec et retourner dans son pays qu'il avait quitté illégalement quelques mois auparavant[3].

Dans le même temps, ceux qui aujourd'hui sont expatriés ont bien conscience des sacrifices qu'implique leur situation, notamment vis-à-vis de leur famille. Répondant à un collègue qui déclare que la grande différence d'âge entre son frère et lui s'explique par l'absence de leur père qui ne revenait d'Arabie Saoudite au village que très rarement, un jeune Yâfi'i nouvellement expatrié affirme : « Cette attitude est illicite sur le plan religieux (*ḥarâm*), tu n'as pas le droit d'ainsi délaisser ta famille[4]. » Le même déclare alors à propos de l'Arabie Saoudite :

> « Ici c'est comme une prison, je me sens bien mieux au Yémen où je me sens plus libre […]. Ici, il faut payer pour tout : pour le permis de résidence, pour le *kafîl*, pour obtenir différents autres permis et pour le logement. […] Je suis en Arabie Saoudite seulement pour quelques années afin d'améliorer ma propre situation matérielle et notamment pour avoir assez d'argent pour me marier. Je suis diplômé de la faculté d'éducation de Lab'ûs et j'espère que je pourrai avoir un

[1] Entretien, Banî Bakr, mai 2005.

[2] Entretien, Banî Bakr, mai 2005.

[3] Entretien, Lab'ûs, février 2005.

[4] Entretien, Riyad, avril 2006.

> emploi de fonctionnaire au Yémen d'ici deux ou trois ans. Je ne veux pas rester ici trop longtemps ! »

L'aspiration à émigrer au sein de la jeunesse est perçue de manière ambivalente par les générations plus âgées ou ceux qui n'ont pas connu l'expatriation. Ceux-ci ont certes conscience du caractère limité des opportunités au Yâfi' comme au Yémen en général : la forte croissance démographique et l'arrivée de l'importante classe d'âge née dans les années 1980 sur le marché du travail limite en effet considérablement les débouchés. Malgré la place centrale qu'occupe l'expérience migratoire dans l'identité yâfi'i, l'intrusion du transnational et de la référence saoudienne, que celle-ci soit économique, politique ou religieuse, n'est toutefois pas toujours perçue comme positive. Pour ceux éduqués sous le régime socialiste, à travers le souhait de l'expatriation et l'expérience migratoire, la présence quotidienne de l'Arabie Saoudite est responsable d'un raidissement de la société qu'incarne particulièrement le salafisme et d'une perte de valeurs traditionnelles que la période socialiste elle-même, en dépit de ses politiques volontaristes et de sa modernisation à marche forcée, n'avait pas réussit à faire disparaître. De manière plus globale et sans doute moins polémique, un enseignant de la faculté remarque :

> « Les effets de l'émigration des Yéménites vers le Golfe sur la société sont clairs. Sur le plan personnel et pour l'économie ils sont positifs. Les gens s'enrichissent et il y a des investissements. En revanche, les effets sont négatifs pour le système éducatif. Le fait que les jeunes veulent émigrer affecte leur volonté de poursuivre leurs études. 95% des jeunes du Yâfi' souhaitent partir et donc ne veulent pas poursuivre après le secondaire. Même les gens diplômés partent et là-bas occupent des postes qui ne correspondent pas à leurs qualifications[1]. »

De la réalité des expériences individuelles aux aspirations de chacun, en passant par les investissements réalisés localement par les *mughtaribîn*, la société du Yâfi' est traversée par d'importantes dynamiques transnationales. Elle est également marquée par sa relation privilégiée avec le voisin saoudien pourtant distant physiquement. Au final, ce contexte profond mais souvent négligé se révèle autrement plus significatif pour les identités et les appartenances du Yémen contemporain que les relations diplomatiques, les financements institutionnels et autres relations strictement religieuses. La dimension transnationale de cette région se fonde sur un effet cumulatif qui a pu certes être entretenu par les acteurs étatiques,

[1] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

mais échappe pour l'essentiel à ces derniers. La mise en lumière des agrégations non-intentionnelles décrites par James Rosenau, nous invite dorénavant à nous focaliser sur le niveau microsociologique et à placer les individus au cœur de l'international et des changements sociaux, politiques, économiques et religieux.

B - Bin Bâz et le poulet français : le salafisme « spontané »

À partir du constat de la prégnance de l'environnement transnational et des caractéristiques du contexte Yâfi'i, il s'agit maintenant de nous intéresser plus précisément à l'implantation du salafisme au sein de la faculté d'éducation de Lab'ûs[1]. Celle-ci sans être unique ou spécifique, ne s'inscrit pas moins dans le contexte particulier dont nous avons pu ci-dessus esquisser les principaux traits. Le développement du salafisme et de ce qui est généralement perçu comme un processus d'importation ne peut ainsi être déconnecté des recompositions multiples à la fois locales et transnationales. Dès lors, l'évolution de la situation des travailleurs yéménites en Arabie Saoudite, l'aspiration à émigrer, la construction de notabilités translocales, la chute du régime socialiste ou encore l'individualisation et la marchandisation des identités religieuses sont autant de variables dont il faut tenir compte.

L'étude de la pratique politico-religieuse salafie et de son rapport avec l'Arabie Saoudite auprès de l'échantillon restreint de la faculté d'éducation de Lab'ûs est, à notre sens, l'un des principaux apports empiriques de cette recherche. En replaçant dans leur contexte les individus et groupes qui intéressent notre étude, cette approche nous permet de comprendre concrètement les limites d'une explication qui placerait la notion d'intérêt national ainsi que l'État au cœur de l'analyse. L'adhésion au salafisme, souple et ambivalente, ne résulte pas de processus mécaniques liant des acteurs largement abstraits. Déceler ou dénoncer l'intervention d'une Arabie Saoudite unitaire et munie d'une intention, dans le développement du salafisme au Yémen constitue dès lors un raccourci évident. Il reste ainsi à comprendre sur quoi se fonde la prégnance et la résonance du salafisme dans l'environnement yâfi'i. Comment lier concrètement le succès de ce courant politico-religieux auprès des étudiants et

[1] Voir en annexe les photos de la faculté et de son environnement.

de ce certains professeurs avec le phénomène d'interpénétration des sociétés saoudienne et yéménite ?

La faculté de Lab'ûs

La faculté d'éducation de Lab'ûs au Yâfi', ouverte en 1998, accueille en 2005 environ 350 étudiants répartis dans cinq sections : arabe/islamique, anglais, mathématiques/physique, biologie/chimie et sciences sociales. Si les deux premières connaissent un réel engouement, la dernière, faute de candidats, a fermé à la rentrée 2006. Rattachée à l'université publique d'Aden, cette institution a pour fonction initiale de former des instituteurs et de contribuer au désenclavement de cette région densément peuplée. À l'origine, elle ne proposait à ses étudiants qu'un cycle de deux ans, sorte de diplôme « au rabais » qui leur permettait seulement d'espérer enseigner dans les écoles primaires rurales. En effet, pour les villes et le secondaire, quatre années d'études supérieures sont nécessaires. Devant le succès rencontré par la faculté, qui en 2002 lors de notre premier séjour, ne compte que 184 étudiants, un diplôme de quatre ans est ouvert à partir de la rentrée 2004 dans certaines sections. Toutefois le cycle court, unique dans la région, constitue un atout pour les étudiants souvent issus de familles modestes qui ne peuvent financer des études longues. Il en va de même pour le logement, bien que vétuste, qui est proposé aux étudiants et surtout pour la bourse quotidienne de 200 RY qui leur est offerte par le commerçant 'Umar Qâsim al-'Isâ'î. L'absence de mixité entre les hommes et les femmes est pour d'autres un réel avantage comparatif par rapport aux autres facultés de la région (en particulier celles de Radfân ou celle de Laḥj) ou par rapport à l'université d'Aden. Ainsi, dans la faculté de Lab'ûs en 2002 il n'y a qu'une seule étudiante et deux en 2005.

Dans la mesure où il est très sélectif, le recrutement des étudiants se fait sur une vaste zone géographique : moins de 10% d'entre eux sont directement originaires de Lab'ûs. La faiblesse des infrastructures routières et le coût élevé des transports leur imposent donc souvent de séjourner dans la faculté pendant de longs mois sans retourner dans leur village et sans contact avec leur famille. Dès lors, cette petite université fonctionne largement en vase clos et constitue par conséquent un cas d'étude passionnant dans lequel nombre d'enjeux et de transformations sont rendus particulièrement visibles. Le caractère quasi-exclusivement

masculin de la faculté (les étudiantes sont ostracisées et, par usage, il n'est pas permis de leur adresser la parole) permet également d'appréhender et de comprendre certains rapports sociaux internes, notamment les phénomènes d'émulation religieuse et l'apparition de figures charismatiques.

Ni la sélection opérée à l'entrée, ni le travail assidu des étudiants ne leur assure un débouché satisfaisant à la fin de leurs deux ou quatre années dans la faculté. Nombre d'espoirs se trouvent ainsi déçus. Les recrutements par le ministère de l'Éducation tardent et il est fréquent pour les étudiants de devoir attendre deux ou trois années avant d'obtenir un poste qui de toute façon sera très mal payé (moins de 20 000 RY, soit 80 € par mois[1]). Le système d'enseignement impose par ailleurs à la sortie de l'école secondaire d'intercaler une année complète avant de pouvoir accéder à l'université. Cette période était autrefois mise à profit pour effectuer le service militaire obligatoire, mais celui-ci a été supprimé en 2001. Le parcours d'un étudiant se voit donc jalonné d'années d'inactivité qui, dans l'environnement particulier du Yâfi', sont autant d'incitations à s'expatrier ou à suivre une formation dans les nombreux centres privés d'enseignement religieux.

Nombre des étudiants que nous avons pu rencontrer en 2002 au cours de notre premier séjour ont ensuite quitté le Yémen ou aspirent à le faire. Par hasard, au printemps 2006, nous croisons l'un d'eux à Djedda, vendeur dans un magasin de vêtements appartenant à la famille al-'Isâ'î. Un autre que nous retrouvons en Arabie Saoudite, diplômé en juin 2005 de la section mathématiques/physique de la faculté de Lab'ûs, a rapidement quitté le Yémen pour travailler à Riyad, lui aussi dans un commerce de prêt-à-porter, appartenant cette fois-ci aux al-Ḥuraybî, autre grande famille commerçante du Yâfi'. À la sortie du secondaire, il avait déjà passé une année travaillant pour le même *kafîl* mais à Djedda.

Pratiques salafies « par le bas »

Notre appréhension concrète du phénomène salafi dans la faculté de Lab'ûs s'est produite au cours de notre premier séjour au printemps 2002. Outre l'immédiate impression

[1] Afin de protester contre la faiblesse de leurs traitements, les professeurs des universités yéménites organisent en 2004-2005 plusieurs grèves qui, malgré une importante mobilisation, échouent.

visuelle liée aux « comportements mineurs » et autres « pratiques distinctives » décrits dans le premier chapitre, la présence du salafisme auprès de cette population restreinte a pu se préciser au moment des élections étudiantes organisées en avril 2002. Celles-ci doivent alors, selon des bases largement partisanes, permettre la désignation de trois représentants dans chacune des cinq sections. S'opposent dans les urnes des candidats du C.P.G., d'al-Iṣlâḥ, des indépendants (qui, selon la rumeur, rejoignent ensuite le C.P.G. en échange d'une certaine allocation financière) et de manière plus marginale quelques membres du P.S Y (dont aucun n'est élu). Les résultats laissent apparaître une forte abstention qui atteint plus du tiers du corps électoral. Globalement, les étudiants qui refusent de voter légitiment leur position par leur rejet fondé religieusement du système partisan et de l'investissement politique en général. Théoriquement organisées tous les deux ans, les élections prévues en 2004 sont systématiquement reportées (notamment à cause des grèves successives des professeurs) et en avril 2006, lors de notre dernier séjour, elles n'ont toujours pas eu lieu. Pour un étudiant, le report du scrutin s'explique justement par le fait que « personne ici ne participe ! ». Malgré le secret de l'isoloir, ces étudiants qui refusent le vote sont identifiés et souvent stigmatisés (pas forcément de manière négative) par leurs camarades et nombre de professeurs qui les appellent communément *abû liḥiya* (littéralement « père la barbe »), *muṭawwa'*, *wahhabî*, *salafî* ou *ahl al-Sunna*.

Comme dans le reste de cette étude, notre emploi privilégié du terme « salafi » pour désigner certains étudiants et professeurs pourrait apparaître comme problématique car réifiant dans la mesure où l'adhésion au salafisme n'implique pas l'affirmation d'une allégeance particulière, la prise d'une « carte » dans un parti ou une association et surtout ne s'incarne pas dans une essence religieuse ou politique spécifique. Les canons salafis définis par les oulémas yéménites et particulièrement Muqbil al-Wâdi'î fonctionnent certes comme des références mais restent diversement mis en application. Comme l'affirme Mohammad Talib à propos du mouvement islamique Tablîgh, il est important de souligner le caractère polyphonique, c'est-à-dire multiple, des sources et influences :

> « A Tablîghî exists in a state of constant interaction with realities which enjoin different theories and practices. Other reality-defining agencies as well as constructions of the "world" compete with each other for Tablîghî attentions. When a Tablîghî endeavours to walk straight, the researcher must depict the various undulations of the pathway. Similarly, when a Tablîghî appears to listen to a "single drummer" the researcher should adequately portray the polyphony in the

> ideological voices with which he engages. We should work to portray a process, and not a product[1]. »

Il reste pourtant que l'adhésion au salafisme, que nous concevons comme souple, est marquée par un certain nombre de pratiques objectives. Celles-ci sont notamment liées à la façon par laquelle les salafis se désignent eux-mêmes en tant que catégorie spécifique et sont désignés par les autres, à la manière de s'habiller ainsi qu'à leurs références théologiques et politiques. Le refus de porter le pantalon, la barbe non-taillée et la *'imâma* posée sur la tête sont autant de stigmates qui rendent immédiatement visible cette catégorie et lui permettent de se distinguer. Chez les étudiants, le croisement de ces variables permet de circonscrire un groupe objectivé dont nous pouvons, au sein de la faculté, évaluer le ratio à environ un tiers. Ce taux, qui ne peut être qu'une estimation étant donné le caractère limité de nos données, est resté stable au fil de nos séjours et malgré l'accroissement du nombre d'étudiants. À l'échelle du Yémen, un tel degré d'implantation du salafisme n'est certes pas commun. À ce titre, les conclusions que nous tirons de notre étude de cas, simplement illustratives, n'ont pas nécessairement de vocation représentative. Elles n'empêchent toutefois pas d'analyser ici quelques mécanismes qui lient les transformations religieuses aux relations transnationales et aux recompositions translocales. Au cours d'une visite effectuée à la fin des années 1990, Muqbil al-Wâdi'î lui-même remarque la réceptivité particulière des gens du Yâfi' au message salafi. Dans le récit qu'il fait d'un séjour dans le Haut-Yâfi' il explique ainsi que par manque de place dans la mosquée prévue il doit faire sa conférence dehors. Il affirme alors :

> « Le chemin vers le Yâfi' est difficile, en voiture, il faut cinq heures pour gravir la montagne alors que cela ne prend que deux heures à pied ! […] Mais quand nous avons vu l'accueil des gens, leur désir, leur amour pour la *da'wa*, qu'ils soient vieux ou jeunes, la fatigue accumulée par la voyage a disparu. C'était un amour très étonnant[2] ! »

Ailleurs, dans un autre enregistrement, il apporte la preuve de la vitalité du salafisme au Yémen en prenant l'exemple du Yâfi'. Il relève la contradiction entre l'enclavement apparent de cette région et son ouverture à la prédication islamique des *ahl al-Sunna* :

> « Une personne du Yâfi' m'a rapporté qu'elle avait porté la *da'wa* jusqu'aux sommets de montagnes qui n'étaient habitées que par trois personnes. En arrivant

---

[1] Mohammad TALIB, "Construction and Reconstruction of the World in Tablîghî Ideology" in Muhammad Khalid MASUD (dir.), *Travellers in Faith. Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, op. cit., p. 78.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Riḥlat Yâfi'* [Voyage au Yâfi'].

en haut, il a réalisé que la *Sunna* leur était déjà arrivée et qu'elle l'avait précédé[1]. »

L'importante présence de salafis parmi les étudiants et les professeurs de la faculté de Lab'ûs induit une forme de polarisation. Par leurs activités, les salafis opèrent une distinction qui les amène souvent à apparaître comme des individus déviants, des formes d'*outsiders*. Les étudiants sont logés par huit dans des chambres souvent réparties en fonction des origines géographiques mais aussi des orientations religieuses. Conformément à l'usage, dans les dortoirs tenus par les salafis, comme dans les mosquées ou certaines librairies islamistes, un banc ou une planche est placé en travers près de la porte d'entrée afin de séparer les espaces et imposer à chacun de retirer ses chaussures. Alors que le qat occupe la majorité des étudiants l'après-midi ou le soir et est même souvent conçu comme une nécessité pour qui veut correctement apprendre ou réviser ses leçons, les salafis l'interdisent. Ils se coupent dès lors du principal mode de socialisation et doivent trouver des activités alternatives : lecture, écoute de prêches et fréquentation des mosquées construites à proximité. De la même manière, leur refus de la télévision entraîne une segmentation spatiale. Sur le campus, les deux cafétérias rendent concret ce partage de l'espace et des affiliations : la première est tenue par un jeune homme qui a étudié deux ans à Dammâj auprès de Muqbil et veille au respect de la doctrine salafie alors que la seconde, plus « libérale », possède un téléviseur qui le soir venu et lorsqu'il y a de l'électricité diffuse pour les étudiants matchs de football et films américains ou égyptiens. Sans être forcément exclusive, il existe une forte corrélation entre le choix de la cafétéria où l'on déjeune et s'approvisionne en savon, en fournitures scolaires et en nourriture et l'orientation politico-religieuse.

L'alimentation constitue un autre enjeu de débat et de segmentation entre les salafis et la majorité des étudiants et professeurs. Parce qu'il est moins cher que le poulet local (*al-dajâj al-baladî*), le poulet importé surgelé constitue depuis quelques années l'une des bases de l'alimentation yéménite. La France et particulièrement l'entreprise bretonne Doux sont les fournisseurs principaux de ce marché qui représente plusieurs centaines de milliers de volailles chaque jour. Dans la faculté, le poulet français (*al-dajâj al-faransî*), accompagné de riz, est servi quotidiennement dans la cantine des professeurs et proposé aux étudiants dans leur propre cafétéria (pour des raisons financières autant que religieuses nombre d'entre eux

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

préfèrent toutefois cuisiner eux-mêmes dans leur chambre). Or il se trouve que pour ceux désignés comme salafis, le poulet français est impropre à la consommation dans la mesure où, parce qu'ils affirment qu'il n'est pas égorgé selon le rite islamique, il ne serait pas *ḥalâl* (licite). Celui-ci est alors remplacé par des boîtes de thon yéménite. Ils se référent alors à une *fatwa* qu'aurait prononcée le grand ouléma saoudien 'Abd al-'Azîz Bin Bâz dans laquelle il déclare que l'un de ses envoyés a pu constater que les usines d'abattage bretonnes ne respectent pas les règles sanitaires fixées par la religion musulmane. Objet de curiosité, notre nationalité française amène systématiquement de la part des étudiant salafis des questions relatives au traitement de ces volailles dans les abattoirs. L'un d'eux nous apostrophe :

> « J'ai une question pour toi. Dis moi, le poulet français, il est égorgé ou tué par électrochoc ? On a vu plusieurs articles qui montraient qu'il n'est pas égorgé et donc pas *ḥalâl* même si c'est écrit sur l'emballage. Une fois dans le journal *al-Ayyâm* ils ont même montré une photo d'un poulet qui avait encore toute sa tête[1] ! »

Avec le refus du qat, le poulet français, constitue ainsi un symbole fort et concret de l'appartenance locale au salafisme, il devient dès lors un mode performatif de distinction et de reconnaissance. Il illustre non seulement la focalisation de ce groupe sur des questions qui peuvent apparaître comme formelles, mais également l'influence d'un champ politico-religieux transnational sur les pratiques individuelles lointaines. La *fatwa* de Bin Bâz, réelle ou imaginaire (nous n'en avons trouvé aucune trace), en vient à symboliser ce qui est perçu comme un processus de « saoudisation » de l'islam yéménite. Elle incarne pourtant une référence qui prend racine et acquiert du sens non pas lorsqu'elle est mise en rapport avec un processus d'importation mécanique mais dès qu'elle est confrontée au contexte particulier de la faculté d'éducation. Dans ce cadre, le refus de consommer le poulet français produit du débat et de la stigmatisation par les tiers, mais aussi de l'intégration sociale entre salafis. C'est largement cette dimension locale mais également transnationale qui permet d'expliquer le succès de cette pratique politico-religieuse.

De manière plutôt surprenante, le choix de la mosquée que chacun fréquente n'est pas un facteur particulièrement discriminant au sein de la faculté. Quelle que soit leur inclinaison, les étudiants pratiquants fréquentent généralement la mosquée la plus proche que certains accusent pourtant d'être favorable à la *ḥizbiyya*. En 2002, ce lieu de culte est géré par un

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

étudiant de deuxième année de section arabe/islamique. Pour la grande prière du vendredi, les étudiants comme les professeurs se rendent à une mosquée (masjid al-‘Abâdî) plus spacieuse mais plus éloignée de la faculté et qui a été construite en 2004 grâce à l’argent récolté auprès de *mughtaribîn* installés dans les grandes villes saoudiennes. Elle reçoit en mars 2005 la visite de Yaḥyâ al-Ḥajûrî venu de Dammâj. Dans une petite ville où les distractions sont rares, c’est là un événement local important qui attire l’attention de nombreux habitants bien au-delà du cercle strictement salafi. Apparaît ici non seulement la capacité des entrepreneurs religieux à mobiliser ponctuellement la population, mais aussi la disposition des individus à s’intéresser à des références multiples, parfois contradictoires et donc à se revendiquer d’appartenances plurielles. En tant que référence religieuse, le salafisme se trouve localement valorisé mais tous ne sont pas prêts à suivre les nombreuses contraintes qu’il impose.

Contre toute attente, la segmentation au sein de la faculté n’implique pas de tensions particulières ni de ruptures. Les salafis sont en effet globalement valorisés dans le rôle qu’ils se sont attribués eux-mêmes. Le fait que leur mosquée soit fréquentée par les autres, ou qu’ils mènent la prière collective des professeurs lorsque ceux-ci ne se rendent pas à la mosquée, indique que la religion est en quelque sorte leur « domaine réservé ». De fait, ils acquièrent une forme de monopole dans le champ religieux microsocial. Ponctuellement, la nouvelle norme qu’ils contribuent parfois à instaurer peut certes être critiquée et soulever certaines craintes lorsqu’elle est perçue comme intolérante. Dans les cours de littérature arabe par exemple, l’étude des poètes antéislamiques entraîne la réprobation de certains étudiants zélés et par conséquent l’agacement des professeurs qui refusent de voir leur programme d’enseignement dicté par eux ou remis en cause.

La polarisation au sein de la faculté entre ceux qui sont surnommés *abû liḥiya* et les autres étudiants ou professeurs est moins marquée par des accrocs majeurs que par des blagues et des joutes symboliques qui illustrent, malgré tout, la concurrence que se livrent les différentes appartenances du champ politico-religieux. Un soir, alors que l’appel à la prière du *maghrib* retenti, certains étudiants sont confortablement installés dans leur chambre entrain de consommer du qat et de discuter, quand arrivent deux jeunes salafis qui les invitent à les accompagner à la mosquée en affirmant : « Venez, c’est l’heure de la prière ! ». Les autres, brandissant leurs branches de qat, répondent alors tous en chœur : « Pour nous c’est l’heure de la *takhzîna* (ie : de « l’emmagasinement » de qat) ! ». Le fait de manquer ainsi ostensiblement une prière constitue un grave affront. Répondant indirectement à la faiblesse de la pratique

cultuelle de ses camarades, un salafi dans sa chambre a même recopié sur le mur au dessus de son lit une *fatwa* de l'ouléma saoudien Bin Bâz expliquant que ceux qui ratent la prière du *fajr* (à cinq heure du matin environ) parce qu'ils se sont couchés tard, sans être impies (*kufâr*), commettent un acte d'impiété (*kufr*). Il affirme alors :

> « Ce texte est à l'attention de ceux qui viennent nous rendre visite et sautent des prières à cause du qat ou parce qu'ils sont fainéants. En lisant ça, ils savent alors qu'ils sont dans l'erreur. […] Il y a différents niveaux de *kufr*. Le diable peut te faire commettre du *kufr* pourtant toi tu n'avais pas la volonté de sortir de la religion, tu n'es donc pas un *kâfir*[1] ! »

Un tel discours moral qui s'inspire du principe islamique de « commandement du Bien et de pourchas du Mal » est même appuyé par certains enseignants de la faculté. En mai 2005, dans un cours de *tafsîr* (interprétation du Coran) de la section arabe/islamique, un professeur se moque de ceux qui repoussent l'heure de la prière et se demandent : « Pourquoi prier pour le *'ashâ* (dernière prière de la journée qui a lieu vers 20h) alors que c'est à ce moment que les effets du qat sont les meilleurs ? ». Ce professeur déclare alors à ses étudiants :

> « Quand bien même une personne consommerait-elle du qat, elle doit prier ! Retirer le qat de sa bouche et le mettre de côté. La prière ne prend pas plus d'un quart d'heure, il faut cinq minutes pour les ablutions (*wuḍû'*) et dix minutes tout au plus pour la prière elle-même. […] La prière est la base de la religion. Comment quelqu'un qui ne prie pas peut-il prétendre être musulman ? »

La cohabitation entre d'un côté les enseignants et étudiants salafis et de l'autre les socialistes, nombreux parmi l'équipe de professeurs, constitue un autre élément intéressant. L'adhésion au salafisme, la fréquentation de centres ou l'aspiration à le faire n'impliquent pas une incapacité à vivre ensemble. Le doyen de la faculté, ostracisé par son administration centrale du fait de son orientation politique, est par ailleurs membre de la direction du P.S.Y. De même, 'Aydarûs Naṣr al-Naqîb, ancien professeur en sciences sociales dans la faculté est élu député de la circonscription de Ruṣud au législatives de 2003. Il quitte alors son poste d'enseignant pour se consacrer à ses activités politiques. Depuis, il est également à la tête du groupe socialiste au parlement yéménite. Ces derniers, comme d'autres professeurs, purs produits du régime socialiste d'Aden, ont été formés dans les années 1970 et 1980 en Europe de l'Est (Bulgarie et U.R.S.S.) ou à Cuba.

---

[1] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

Considérant les discours particulièrement durs prononcés par les grandes figures salafies et les accusations d'impiété qu'ils adressent aux dirigeants socialistes, la coexistence et même le respect qui subsistent entre ces deux segments antagonistes de la petite communauté universitaire sont largement contre intuitifs. En effet, les joutes entre consommateurs de qat et salafis ou entre étudiants pieux et socialistes tranchent singulièrement avec la violence de certains discours et préjugés que nous avons pu étudier plus haut dans notre démonstration. Rappelons à ce titre que Muqbil al-Wâdi'î au début des années 1990 approuve les assassinats ciblés de responsables socialistes qui sont perpétrés par les services de sécurité de l'ex-Yémen du Nord. Cette capacité à coexister localement et à dépasser la seule doctrine vient une nouvelle fois signifier combien l'étude du salafisme ne peut se limiter à une analyse de la production idéologique de ses leaders. En effet, cette cohabitation pacifique, de même que la souplesse des pratiques deviennent intelligibles seulement si le contexte de réception est pris en compte. L'écart entre la doctrine préconisée par les entrepreneurs et son application « par le bas » n'est pas le résultat d'une mauvaise interprétation et de l'échec de « l'importation » mais plutôt du caractère centrale des phénomènes d'adaptation. Dès lors, la pratique politico-religieuse salafie peut apparaître telle une simple mode, c'est-à-dire un moyen de se distinguer, de s'inscrire en rupture relative par rapport à sa propre société considérée comme corrompue, et en même temps d'appartenir à un groupe soudé.

Au sein de la faculté, la répartition des étudiants désignés comme salafis n'est pas uniforme. À cet égard, il n'est pas surprenant de constater que nombre d'entre eux se tournent vers la section arabe/islamique qui met l'accent sur l'enseignement religieux. À l'inverse, la section sciences sociales qui place la sociologie ou même la psychologie au cœur de son programme n'est guère fréquentée par les salafis dont la doctrine n'est en général que peu sensibilisée aux problématiques sociales.

Lors des élections étudiantes d'avril 2002, dans la section arabe/islamique, sur un total de 68 étudiants, seuls 35% participent et élisent trois représentants du C.P.G. Dans ce cadre, les salafis apparaissent localement comme les alliés objectifs du parti au pouvoir : plus l'abstention est forte, plus le C.P.G. a des élus. En effet, comme au niveau national, leur hostilité à l'encontre des Frères musulmans et donc du parti al-Iṣlâḥ qui les représente constitue une assurance contre l'opposition islamiste légaliste. Dans la section sciences

sociales où les salafis sont absents, le parti al-Iṣlâḥ fait en revanche le plein des voix et obtient trois élus. Considérant l'étroitesse de l'échantillon, il est entendu que le choix des étudiants ne peut être déterminé uniquement par des considérations partisanes. Entrent en ligne de compte le charisme, la personnalité des candidats et les liens d'amitié ou de camaraderie, même si la détermination idéologique reste forte et le débat souvent vif. Apparaissent ici de manière tout à fait concrète les effets politiques de l'apolitisme revendiqué par la doctrine salafie.

Entre 2002 et 2005, la situation politique de la faculté évolue et se polarise progressivement autour de deux groupes bien distincts. Au cours de notre premier séjour, les partisans du parti al-Iṣlâḥ sont actifs dans la faculté, ils y publient même un journal intitulé *Aqlâm ḥurra* [Paroles libres] et ont un local dans lequel se retrouvent certains étudiants. En revanche, en 2005, ce groupe semble avoir disparu : seul un étudiant accepte de se revendiquer explicitement de l'héritage des Frères musulmans et se considère comme proche de leurs représentants yéménites. Du côté des professeurs, un seul est membre d'al-Iṣlâḥ. Dans le même temps, pour des raisons essentiellement clientélistes, le C.P.G. a pu asseoir sa domination auprès des étudiants et des enseignants. Son responsable local revendique alors plus de 160 adhérents sur l'ensemble des 350 étudiants[1]. Cette emprise doit toutefois être relativisée, notamment parce que, à tort ou à raison, nombre d'étudiants considèrent que l'appartenance au parti au pouvoir est la condition nécessaire au bon déroulement de la scolarité et à un éventuel recrutement dans la fonction publique. Sans doute ne faut-il donc pas tirer de conclusions hâtives de cette évolution du paysage politique à l'intérieur de la faculté. En effet, elle n'implique pas que l'islam politique soit, à l'échelle du Yâfi‘, du Yémen ou de la péninsule Arabique, structurellement en perte de vitesse au profit d'une tendance apolitique. La polarisation autour du salafisme et du C.P.G., tout comme la disparition d'al-Iṣlâḥ peuvent être conjoncturelles et liées, par exemple, à l'absence ponctuelle de militants charismatiques ou à un simple effet de mode et d'émulation parmi la communauté estudiantine. Le fait que celle-ci fonctionne en vase clos peut à cet égard accélérer et amplifier nombre de processus sociaux, qui dans un autre contexte, passeraient largement inaperçus.

[1] Entretien, Lab‘ûs, avril 2005.

Déterminants et facteurs du développement local du salafisme

Les raisons du développement du salafisme auprès des étudiants et professeurs de la faculté d'éducation de Lab'ûs ne sont pas immédiatement intelligibles. Les facteurs généralement avancés par les tenants d'une analyse stato-centrée ou structuraliste des processus d'importation/exportation ne semblent pas réellement pertinents. En effet, plusieurs éléments permettent de douter de la portée analytique de cette approche. La région du Yâfi' ne se caractérise ni par des financements étatiques saoudiens particuliers, ni par une institutionnalisation de l'enseignement religieux (telle celle que connaît l'ex-Yémen du Nord avec les Instituts scientifiques), ni par un réseau structuré de centres salafis, ni même par la proximité physique de la frontière. Ainsi, l'apparition récente de nouvelles pratiques politico-religieuses décrites comme importées apparaît pour l'essentiel comme spontanée et liée à ce que nous avons pu désigner par le terme d'agrégations non-intentionnelles. De fait, le salafisme ne répond pas à une incitation venue d'en haut mais s'inscrit avant tout dans des recompositions multiples et complexes du contexte translocal.

L'environnement immédiat de la faculté et les structures d'enseignements jouent à n'en pas douter un rôle dans la diffusion de la pratique salafie. Nous avons évoqué plus haut la constitution d'une forme de monopole du groupe salafi sur les questions religieuses : ses membres mènent la prière collective et déterminent les débats légitimes (qat, « poulet français » ou *ḥizbiyya*) au sein de la faculté. Par leur nombre, le charisme de certains et du fait du poids social et culturel de la religion, ils parviennent à imposer une norme piétiste qui structure et polarise l'ensemble de la communauté universitaire. Le système scolaire favorise involontairement les étudiants les plus pieux ce qui entraîne une certaine reproduction : les meilleurs éléments reviennent alors enseigner dans les écoles publiques ou parfois même à la faculté. Sans avoir jamais séjourné dans des instituts privés salafis, les étudiants sont mis en contact avec les principales figures historiques revendiquées par ce courant : Bin Bâz, al-'Uthaymîn, al-Albânî, Ibn Taymiyya ou encore les Yéménites Muqbil et al-Shawkânî qui est abondamment cité. L'enseignant le plus âgé et le plus respecté qui assure les cours de droit islamique (*fiqh*) a exercé pendant plus de vingt-cinq ans dans les écoles saoudiennes avant de se faire expulser en 1990. Par son aura et sa connaissance, il représente pour les étudiants une référence qui permet d'associer directement l'Arabie Saoudite à la religion. Comme nous l'avons vu plus haut à propos de la famille al-'Isâ'î, le parcours de cet enseignant, c'est-à-dire

son absence hors du Yâfi‘ pendant de longues années induit la présence indirecte d’un imaginaire positif du *mahjar* saoudien.

En l’absence de programmes centralisés et de manuels universitaires, les professeurs ont une réelle latitude pédagogique et nombre d’entre eux revendiquent ouvertement l’héritage du salafisme muqbilien et s’appuient en même temps sur des références saoudiennes. Les cours de science (‘*ilm*) de *ḥadîth* sont essentiellement axés sur des questions de procédures et de rites. Les étudiants sont alors invités à poser leurs questions selon un système similaire à celui popularisé dans les conférences d’oulémas diffusées par cassettes audio dans les librairies salafies. La pluralité des sources de jurisprudence, en particulier zaydites et autres que chaféites, n’est par exemple que rarement abordée. Plus encore, les « erreurs » des autres courants musulmans sont parfois stigmatisées. Dans un cours sur les ablutions auquel nous assistons en mai 2005, le professeur invite ses étudiants à « repérer les erreurs (*shubuhât*) » des zaydites (qu’il nomme « chiites ») lorsqu’ils se rendent à Sanaa. Cette référence aux « chiites » du Yémen du nord s’inscrit certes dans le cadre de la doctrine salafie mais renvoie également au régionalisme qui se développe depuis l’unité au Yâfi‘ comme dans tous les gouvernorats de l’ex-Yémen du Sud.

Ainsi, contrairement à ce qu’il affirme lorsqu’il plaide, comme en 2005, pour la nationalisation des instituts religieux privés, le gouvernement yéménite se révèle incapable de contrôler pleinement le contenu des enseignements. Ceux-ci sont pour l’essentiel liés aux personnalités et affiliations politiques ou théologiques des professeurs. Dès lors que la société et le système universitaire valorisent massivement le salafisme celui-ci parvient à se développer sans rupture autre que symbolique (qu’incarne par exemple le refus de la consommation du qat). Mis à part le professeur de *fiqh*, ancien expatrié, mentionné ci-dessus, les enseignants qui peuvent être désignés comme salafis ont tous été formés dans les sections islamiques de l’université publique yéménite (à Aden ou Sanaa) et n’ont fréquenté que très ponctuellement les grands centres de Dammâj ou Ma‘bar. La responsabilité du système de formation et des enseignants dans le développement local du salafisme n’est toutefois que partielle. D’autres facteurs viennent en effet éclairer l’importante présence salafie dans la faculté.

Comme ailleurs dans l'ex-Yémen du Sud, la chute du régime socialiste entraîne dans les années 1990 au Yâfi‘ un retour en force des acteurs religieux. Bien que relative, l'emprise du gouvernement d'Aden avait en son temps favorisé une déculturation que la réislamisation contemporaine est censée corriger. À Lab‘ûs, le grand mausolée à la gloire des martyrs de la guérilla anti-coloniale est laissé à l'abandon et une nouvelle mosquée lui fait maintenant face. Dans le récit qu'il fait de son voyage au Yâfi‘, Muqbil al-Wâdi‘î lie implicitement le développement de son courant à la réaction au socialisme. Après avoir visité des villages de Muflaḥî, al-Ḥad et Banî Bakr il constate qu'il y a rencontré « des jeunes vides de toute *ḥizbiyya* qui [lui] ont dit : ‘Inutile de nous parler du communisme, nous le connaissons’[1] ! » Le socialisme aurait ainsi favorisé un rejet du système partisan et de la participation politique. Par conséquent, selon Muqbil, plus qu'ailleurs au Yémen, le terrain yâfi‘i serait propice à la prédication salafie.

Du fait de l'expérience socialiste, s'institue par ailleurs un décalage générationnel particulièrement marqué. Celui-ci s'inscrit dans le processus global d'individualisation des pratiques religieuses : face à une offre de plus en plus large véhiculée par la télévision, les mouvements politico-religieux ou une certaine confrontation à l'altérité, chacun se considère capable de forger ou de « bricoler » lui-même sa propre identité religieuse. Le salafisme, tout en revendiquant l'héritage des premiers musulmans, se constitue doublement en rupture. Il se démarque en effet non seulement de l'islam populaire mais également, dans le contexte yâfi‘i, de la pratique « lâche » et parfois occasionnelle des pères éduqués sous la R.P.D.Y. Se remémorant quinze années plus tard le régime qu'il a connu au cours de son adolescence, un fonctionnaire d'un village près de Lab‘ûs rappelle :

> « Pendant la période socialiste, on a oublié la religion, les cours dans les écoles se focalisaient beaucoup sur la philosophie, la littérature et l'histoire marxiste. […] Pendant le ramadan, les professeurs ne jeûnaient pas, ils fumaient, buvaient et mangeaient pendant la journée[2]. »

Comme à l'intérieur de la faculté, le qat symbolise la rupture des salafis avec leur environnement familial et local : leurs pères et leurs frères en consomment fréquemment et en cultivent même parfois. Cette auto-exclusion les soumet à la pression sociale de leur entourage. La chute des socialistes parachevée par la participation de milices armées

[1] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Riḥlat Yâfi‘* [Voyage au Yâfi‘].

[2] Entretien, Lab‘ûs, mai 2005.

islamistes à la guerre de 1994 joue localement un rôle non négligeable dans la redéfinition des appartenances politiques et religieuses. Le salafisme dans la faculté d'éducation, au caractère largement spontané, s'inscrit donc dans un mouvement réactif, voire réactionnaire, qui est général et qui concerne également d'autres courants tels que les soufis et certaines des élites traditionnelles évincées par la révolution des années 1960.

De toute évidence, la prégnance particulière du phénomène transnational dans la société yâfi'i n'est pas étrangère au développement du salafisme. Elle constitue même sans doute l'une des principales clefs pour appréhender notre objet. L'absence physique que produit la migration est un puissant facteur de changement social. Par delà les distances, celle-ci crée dans le même temps une présence indirecte de l'étranger, souvent inquantifiable et immatérielle mais pourtant bien réelle. Les sociétés sont alors directement affectées par les relations transnationales. Cette dialectique particulière de l'absent et du présent, bien que largement ignorée par la littérature des relations internationales, est centrale dans notre cas d'étude. Par conséquent, l'adhésion au salafisme des étudiants et professeurs dans la faculté d'éducation est non seulement le fruit d'une réaction globale de « réislamisation » mais également le résultat du contexte translocal particulier du Yâfi'. Cette région est en effet traversée quotidiennement par des enjeux et recompositions qui la dépassent et la relient à la société saoudienne. La faculté d'éducation de Lab'ûs elle-même, tout comme la vie des étudiants, sont alors marquées par l'implication de la famille commerçante al-'Isâ'î dans leur gestion mais également par les parcours migratoires autour d'eux. À travers l'aide ou le rayonnement qu'elle apporte, la figure translocale de l'expatrié concrétise, du fait de son absence, la présence quotidienne et banale de la référence saoudienne et incarne l'interpénétration des sociétés et l'imbrication des espaces nationaux.

Le succès des *mughtaribîn* et des *tujjâr* s'offre comme unique horizon pour une jeunesse qui aspire bien souvent à atteindre le « rêve saoudien ». Ainsi, les financements de mosquées ou d'instituts, d'infrastructures, les associations caritatives saoudiennes ou la volonté de constituer des relations de clientèle avec les acteurs religieux ne jouent pas de manière automatique. En tout état de cause, ces éléments ne constituent pas des preuves suffisantes qui viendraient accréditer la thèse d'un processus d'importation/exportation volontariste. Davantage qu'à une présence physique de l'Arabie Saoudite, c'est-à-dire de son gouvernement ou de ses élites via des « chevaux de Troie » religieux, économiques, éducatifs

ou politiques, la « saoudisation » relative de l'islam yéménite est liée à l'interpénétration des sociétés. Celle-ci s'accomplit « par le bas », quotidiennement et banalement dans les familles, parmi les étudiants, grâce à la télévision, à travers le retour pendant les vacances du frère ou du père, autant que par la diffusion informelle de références religieuses saoudiennes charismatiques. Ainsi le transnational fait-il lentement mais surement son œuvre. De fait, le salafisme voyage avant tout comme une aspiration diffuse. Dans la construction de cette dernière, l'expérience migratoire ambiguë se révèle fondamentale.

Si attirance pour l'Arabie Saoudite il y a, celle-ci est avant tout économique. Comme nous l'avons vu plus haut dans notre démonstration, la migration semble fréquemment produire un rejet du modèle social et religieux saoudien, largement construit par les migrants mais également par l'État saoudien et le regard médiatique ou académique. La confrontation directe ne produit que rarement de l'adhésion. De fait, seuls certains, qui connaissent dans le *mahjar* un réel succès commercial et se voient dès lors intégrés économiquement, voire même naturalisés administrativement, dans la société saoudienne sont à même de jouer le rôle d'agent indirects de la « saoudisation ». Dans l'imaginaire collectif, de simples « expatriés (*mughtaribîn*) », ils deviennent alors des « commerçants (*tujjâr*) ». Afin de valoriser dans leur société d'origine, leur richesse et leur changement de statut, ils se conforment dès lors à ce que le sens commun attend d'eux et ce qu'il conçoivent comme étant les marqueurs de leur nouvelle identité et de leur nationalité durement acquise. La religion comme l'habillement et parfois le dialecte, servent alors de mode de distinction et de symboles. La majorité des migrants yéménites, sorte de lumpenprolétariat, n'a toutefois pas le loisir de valoriser cette intégration dans la société et l'économie saoudiennes.

Ainsi, dans la faculté, les quelques étudiants qui ont séjourné en Arabie Saoudite (ou dans les monarchies du Golfe) ne peuvent être qualifiés de salafis et ne s'approprient généralement pas les marqueurs distinctifs de l'identité saoudienne ou « khalijienne ». Comme c'est le cas à l'Université des sciences et de technologie à Sanaa, hâtivement considérée comme « islamiste » car proche d'al-Iṣlâḥ, l'expérience migratoire directe semble peu propice au développement de parcours militants salafis. Ainsi, à Lab'ûs, l'un des étudiant, né et éduqué au Qatar (où son père est militaire) s'inscrit en 2001 en section anglais à la faculté, soit dans une région qu'il n'a fréquentée qu'au cours de vacances d'été. Une fois diplômé, dans l'incapacité administrative de rejoindre son père et d'obtenir un poste de fonctionnaire au ministère de l'Éducation (ses résultats sont insuffisants), il trouve du travail

comme vendeur de qat au Hadramaout et espère à nouveau s'expatrier[1]. À l'inverse les étudiants salafis apparaissent généralement comme le produit du contexte yéménite, de ses contradictions et recompositions.

Toutefois, par son caractère ambivalent, la présence indirecte de l'Arabie Saoudite restructure nombre d'appartenances dans l'espace translocal. Rendue moins accessible qu'auparavant à cause du changement de statut des travailleurs yéménites (décret de septembre 1990 et lois de « saoudisation » du marché du travail) et du fait des difficultés économiques que connaît le Royaume, la migration se vit de plus en plus par procuration. Bien qu'entravées, les relations transnationales se poursuivent, se transforment et continuent à contourner les stratégies de contrôle mises en place par les États. Dans ce cadre, l'imaginaire lié à cet espace transnational et à la *Frontier* décrite par James Rosenau joue un rôle important. Ainsi, comme le démontre l'étude de Linda Miller Matthei et David Smith sur les *gangs* à Belize et leur rapport avec le transnational, les individus qui ne parviennent pas à bénéficier directement de l'émigration (ici aux États-Unis) n'en sont pas moins acteurs du changement induit par les phénomènes internationaux. Dans ce petit pays d'Amérique Centrale, la diffusion de la culture urbaine américaine des gangs et de la violence, notamment de la référence à Los Angeles, ne se produit pas à travers un phénomène de « modernisation » ou une expérience directe mais passe par des réseaux interpersonnels. Ces auteurs considèrent ainsi que le caractère spontané des changements sociaux s'accompagne de la construction d'un imaginaire décalé. Ces considérations sur le transnational « par le bas » nous semblent applicables à notre cas d'étude yâfi'i et au voyage du salafisme. Linda Miller Matthei et David Smith écrivent ainsi :

> "This case of Belizean Boyz 'n the 'Hood […] illustrates that, just as transnational networks based on migration can operate as a collective force against structural forces of economic underdevelopment in Third World sending communities, they can also be the circuits along which less benign information, organization and "identity" can be transmitted as well[2]."

Au Yémen et au Yâfi' en particulier, les expériences migratoires et anecdotes racontées, en plus de la télévision et d'autres médias, rendent quotidienne la présence de

[1] Entretien, Lab'ûs, janvier 2005.

[2] Linda MILLER MATTHEI, David SMITH, "Belizean 'Boyz 'n the 'Hood'? Garifuna Labor Migration and Transnational Identity" in Michael SMITH, Luis Eduardo GUARNIZO, *Transnationalism from Below*, Londres : Transaction Press, 1998, p. 286-287.

l'Arabie Saoudite. Celle-ci incarne pour chacun autant une aspiration qu'un repoussoir. Depuis les années 1980 mais surtout depuis l'unité, les relations bilatérales et transnationales ont été chahutées et ont entraîné d'importantes transformations. Physiquement, l'expérience du *mahjar* devient de plus en plus inaccessible et fragile. La normalisation des relations bilatérales avec la signature du traité frontalier en juin 2000 n'empêche pas un raidissement des conditions de séjour. Elle favorise au contraire un contrôle accru de l'espace frontalier. Reste alors la *Frontier*. Par conséquent, l'impossibilité pour nombre de jeunes d'accéder à cette réussite économique les pousse à atteindre le « *Saudi way of life* » à travers l'image que la société et l'État saoudiens renvoient d'eux-mêmes, c'est-à-dire notamment par le biais de la religion. La capacité particulière de la religion à s'inscrire dans l'espace transnational ainsi que la prétention universaliste du salafisme, favorisent ce phénomène de « saoudisation » par défaut. Ce dernier, central dans notre étude, nous permet d'entrevoir la complexité des processus de développement du salafisme et donne la mesure de la diversité des effets des relations transnationales. Ainsi, davantage que mécanique et lié à des processus d'influence identifiable, le voyage du salafisme se révèle peu ou pas structuré, résultat autant de parcours personnels que de recompositions translocales. Ces interactions entre différents acteurs se jouent pour l'essentiel dans les interstices souvent cachées qui subsistent au-delà des simples relations interétatiques. L'imaginaire, alimenté par les expériences migratoires individuelles et les succès de commerçants saoudo-yâfi'i, vient s'ajouter à un contexte favorable au développement du salafisme et au changement des appartenances individuelles.

Sans doute ne faut-il pas négliger l'attrait intrinsèque du discours diffusé par les institutions religieuses saoudiennes officielles auprès de certaines populations, notamment jeunes, qui sont en quête d'alternatives à l'islam localisé et figé de leurs pères. La réforme de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb réinterprétée et refondée afin de légitimer le pouvoir des Âl Sa'ûd propose à ses partisans une doctrine religieuse apparemment simpliste et infaillible qui prétend rendre à chacun le pouvoir d'interpréter les textes et d'intervenir pour forger son propre destin. Par conséquent, la rationalisation qu'elle est censée incarner la rend immédiatement séduisante et donc populaire. À ce titre, Madawi al-Rasheed écrit :

> « Saudi Wahhabi discourse creates the illusion of empowerment, an empowerment that is achieved by complying with rigid rules and fatwas that

> regulate almost every aspect of one's life, body and relations with others. It is the new 'science' of young Muslims[1]. »

Les origines sociales des acteurs ne semblent déterminer qu'indirectement ou secondairement les formes que prennent leur pratique religieuse et l'adhésion aux différents courants de l'islamisme. Dans la mesure où elle est relativement uniforme, la population de la faculté ne rend pas compte de la diversité de la société yéménite. Ses 350 étudiants sont en effet pour l'essentiel issus de catégories sociales modestes ; leurs pères sont de petits employés, expatriés ou agriculteurs. La minorité que nous désignons comme salafie ne constitue pas une catégorie sociale indépendante, plus riche ou moins pauvre, rurale ou urbaine. Ceux dont les proches sont expatriés semblent toutefois être moins susceptibles d'appartenir à ce courant. Paradoxalement, plus l'Arabie Saoudite est idéalisée et inaccessible, plus le voyage du salafisme semble efficace.

Dans ce cadre, les étudiants qualifiés de salafis entretiennent une relation symbolique d'admiration avec l'Arabie Saoudite, mais restent conscients des difficultés de l'expatriation et des limites de la piété dans cette société dont ils n'ont en général qu'une connaissance approximative. L'un d'entre eux considère :

> « Le chemin tracé par ceux à la tête de l'Arabie Saoudite est juste mais malheureusement les gens ne le suivent pas, le peuple est souvent hypocrite. Je pense qu'il est préférable d'avoir un système comme au Yémen où les gens sont libres et les choses ne sont pas imposées par les lois[2]. »

D'autres affirment qu'étant « le centre de l'islam, il n'est pas possible de ne pas aimer » le voisin saoudien. Ainsi, bien qu'ils se revendiquent explicitement de Muqbil al-Wâdi'î, les critiques acerbes que ce dernier a formulées à l'encontre de l'Arabie Saoudite jusqu'au milieu des années 1990 passent au second plan dans les discours des jeunes salafis de la faculté. La dimension politique du salafisme et son développement en tant que courant d'opposition au pouvoir des Âl Sa'ûd sont ainsi oubliés. Le rôle de l'État saoudien est généralement valorisé par les étudiants, en particulier du fait de son implication dans le « commandement du Bien et le pourchas du Mal », c'est-à-dire dans la défense de la morale publique, l'interdiction de la mixité, de l'alcool ou encore l'application des châtiments corporels. Un jeune salafi rappelle :

---

[1] Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, op. cit., p. 132.

[2] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

> « C'est le rôle de l'État comme en Arabie Saoudite de faire respecter les préceptes islamiques. Tout d'abord il faut dire ce qui est le Mal, ensuite, il devient légitime d'utiliser par exemple des bâtons pour punir les gens qui boivent de l'alcool ou qui ne font pas la prière[1]. »

La restriction des libertés individuelles est ainsi perçue comme une nécessité et dans ce cadre, le système saoudien se révèle préférable à celui de la république yéménite. Mais cette position n'est pas exempte de contradictions. Malgré leur refus manifeste de la participation électorale et leur rejet motivé sur le plan théologique de la démocratie, les étudiants ont une image positive de cette forme d'organisation politique. Celle-ci est en effet censée garantir certaines libertés publiques qu'ils ne peuvent se résoudre avec Muqbil al-Wâdi'î et d'autres grands oulémas à spontanément considérer comme négatives. Tel est par exemple le cas des manifestations de rue, récusées par la doctrine salafie au nom de l'allégeance au *walî al-amr*. Selon un jeune de la faculté, si effectivement l'Arabie Saoudite n'est pas un régime parfait, le gouvernement yéménite n'est pas meilleur. Afin d'étayer son argument il affirme sans déceler la contradiction que sous-tend son discours :

> « La différence entre le Yémen et l'Arabie Saoudite est qu'ici c'est une république, là-bas un royaume. Un royaume par définition ne peut pas être libre ! […] Lors de la dernière manifestation de médecins à Sanaa qui demandaient plus de postes, le pouvoir a envoyé l'armée. Lors d'une autre manifestation, cette même armée a tué trois enfants. Franchement, est-ce ça la démocratie ? Je dis que tous les pays ont leurs propres problèmes[2] ! »

Au cours d'une autre discussion avec ce même groupe d'étudiants salafis, un étudiant, insistant sur la corruption dans son pays, relève avec humour que « si on appliquait les châtiments corporels (*ḥudûd*) au Yémen comme c'est le cas en Arabie Saoudite, le Président yéménite n'aurait plus de main ! »

Cette capacité apparente à défendre un modèle saoudien pieux opposé à un système yéménite libéral pourrait faire de ces jeunes salafis les chantres de la « saoudisation ». De fait, ils exercent une pression voire une violence symbolique sur les autres groupes en incarnant une nouvelle norme islamique. Toutefois, si une telle polarisation et la constitution du « monopole de la gestion des biens de salut » analysé par Pierre Bourdieu peuvent fonctionner au sein d'un espace limité et clos comme celui de l'université, ceux-ci se révèlent moins efficaces à l'extérieur et, en tout état de cause, peu structurés. De plus, les implications

[1] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

[2] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

concrètes de cette appartenance se révèlent bien maigres et ne permettent pas de repérer un transfert d'allégeance en faveur du gouvernement saoudien. L'expérience vécue individuellement et l'aspiration à émigrer prennent le dessus et, davantage qu'une essence idéologique, expliquent la défense d'un modèle saoudien largement imaginé et façonné à travers la diplomatie saoudienne, mais surtout à travers les relations transnationales migratoires, économiques et religieuses.

Un développement « spontané » du salafisme ?

La thèse d'une importation/exportation mécanique et volontariste trouve également rapidement ses limites dès lors que l'on prend en compte le champ politico-religieux local. Au Yâfi‘, la forte présence des salafis dans la faculté n'est pas liée à l'existence d'un réseau régional d'instituts ou de mosquées dans lesquels ces derniers pourraient être formés et socialisés. En effet, les centres salafis proéminents sont tous situés dans l'ex-Yémen du Nord. À Aden même, deuxième ville du pays avec laquelle le Yâfi‘ entretient d'intenses liens administratifs et historiques, aucune personnalité de ce courant n'est parvenue à émerger au plan national. La *salafiyya munaẓẓama* que représentent les associations al-Ḥikma et al-Iḥsân y semble mieux implantée que le salafisme muqbilien, plus populaire auprès des jeunes générations. Un institut de formation près de Laḥj dans le village de Ṣabr a bien été ouvert dans les années 1990 par un ancien élève de Muqbil, Ṣâliḥ al-Bakrî, originaire de Banî Bakr au Yâfi‘, mais celui-ci n'a que peu d'envergure et début 2005 est accusé d'avoir pris le parti de la sécession d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî. Un autre Yâfi‘i qui a également étudié à Dammâj, ‘Abd Allâh Bin Aḥmad al-Marfadî, a la responsabilité à Aden d'une mosquée salafie proche de l'association al-Ḥikma dans le quartier d'al-Manṣûra. Malgré leur relative proximité géographique, ces lieux de culte et d'enseignement ne sont pas fréquentés par les jeunes de la faculté de la faculté qui se référent davantage à Dammâj ou Ma‘bar, centres autrement plus prestigieux mais situés au-delà de l'ancienne frontière séparant les deux Yémen. Quelques étudiants, en particulier au cours de l'année intercalée entre le lycée et l'université, ont séjourné brièvement dans ces grands instituts ou de manière ponctuelle dans des centres plus modestes, notamment l'un fondé dans la région de Radfân. Un étudiant salafi raconte :

> « Ici au Yâfi‘ il n’y a pas de centres religieux importants. En revanche pendant les étés des stages (*dawrât*) peuvent être organisés dans les mosquées des villages. Des gens de Ma‘bar en particulier viennent pour donner des séries de conférences[1]. »

Un autre, en section anglais, a suivi début 2001, alors qu’il était encore lycéen une formation à Dammâj, il exprime son admiration pour le centre Dâr al-ḥadîth :

> « Là-bas c’est le paradis, le climat y est excellent, le centre est entouré de champs dans lesquels sont cultivés du raisin, des pommes et des grenades. Vraiment c’est un bel environnement ! […] J’ai pu profiter pendant cinq mois d’un logement gratuit dans un dortoir. Mais si tu as les moyens et que tu veux du calme, tu peux aussi louer une chambre individuelle. Le dortoir est situé sous la mosquée et la bibliothèque. […] Quand j’étais à Dammâj, cheikh Muqbil était en traitement médical en Allemagne et en Arabie Saoudite, malheureusement, je n’ai donc pas eu l’occasion de le rencontrer et d’assister à ses conférences[2]. »

Au Yâfi‘ s’est progressivement constitué un champ salafi autonome. Celui-ci reste toutefois caractérisé par sa faible structuration. L’orientation politique ou doctrinale précise des lieux de culte reste difficile à définir avec certitude tant elle est fluctuante et fragile. De plus, elle est également variable en fonction de qui la définie. Ainsi, les mosquées ne semblent pas toujours rattachées à un courant déterminé. De ce fait, elles ne constituent pas directement un facteur discriminant de l’appartenance au salafisme. Dans cet environnement rurbain, l’offre religieuse se révèle en effet plus limitée que dans les villes. Dans la mesure où la région n’est pas soumise au pluralisme religieux présent dans les hauts plateaux du nord où groupes d’origine zaydite, chaféite, soufie, ismaélienne et salafie viennent à se rencontrer, les identités sont sans doute moins marquées et exclusives. Si la faculté apparaît comme particulièrement polarisée autour de deux groupes distincts (l’un salafi, l’autre affilié de manière lâche au C.P.G.), la ville de Lab‘ûs et la région du Yâfi‘ ne sont pas caractérisés par cette unique alternative. Le parti al-Iṣlâḥ, de même que le P.S.Y y restent actifs et représentatifs. Les soufis, implantés de longue date et liés au centre de Ḥusayn Muḥammad al-Hidâr à al-Bayḍâ’ ainsi qu’à Dâr al-muṣṭafâ à Tarîm, y ont une librairie et gèrent plusieurs lieux de culte.

Malgré cette diversité, le champ politico-religieux local est marqué par un relatif apaisement qui tranche avec les débats qui, au niveau national et international, voient

---

[1] Entretien, Lab‘ûs, mai 2005.

[2] Entretien, Lab‘ûs, mai 2005.

s'affronter et se stigmatiser mutuellement les différents courants salafis, mais également les Frères musulmans, les soufis et socialistes. À Lab'ûs (mais à plusieurs kilomètres de la faculté), la principale mosquée salafie (al-Sîra) accueille début 2005 Muḥammad al-Imâm qui y prononce une conférence sur la mixité et les femmes (*Fitnat al-nissâ'*). Deux librairies salafies sont par ailleurs installées à Sûq Uktûbar (qui tire son nom du soulèvement anticolonial du 14 octobre 1963 dans la région du Radfân voisine), principal quartier commerçant de Lab'ûs. La première est affiliée à l'association al-Iḥsân alors que la seconde (au nom explicite de *Maktabat al-salafiyya*) est plus petite et s'inscrit en filiation avec l'orthodoxie muqbilienne. Toutes deux restent cependant largement informelles et mal approvisionnées, ce qui témoigne une nouvelle fois de la faible institutionnalisation de ce courant. Elles diffusent quelques ouvrages ou cassettes, souvent anciens, et semblent se tenir à l'écart des débats qui agitent le champ salafi national ou transnational.

La fréquente modestie ou désorganisation de leurs instituts, mosquées ou librairies vient par ailleurs illustrer le caractère quelque peu fantasmatique de certaines critiques adressées aux salafis. L'image dominante de bâtiments flambant neufs, de librairies abreuvées d'ouvrages bon marché car subventionnés, de moyens financiers particuliers mobilisés grâce aux versements de pétrodollars se révèle en effet peu judicieuse. D'un point de vue strictement matériel, le salafisme ne possède aucun avantage comparatif par rapport aux autres courants politiques ou religieux présents au Yémen. À Aden par exemple, les grandes mosquées modernes (al-Riḍâ' par exemple) construites ou restaurées dans les années 1990 et dont l'architecture uniforme rappelle davantage celle de Riyad ou Abou Dhabi que celle plus traditionnelle et perçue comme « authentiquement » yéménite, ont été financées par la fondation yéménite Hâ'il Sa'îd An'am, fondée par le grand commerçant originaire de Ta'iz[1]. Ces mosquées, gérées directement par le ministère des Awqâf, incarnent pour la population une certaine modernité qui ne doit pas se voir assignée une fonction politique particulière. Ainsi, la « saoudisation » apparente de l'islam yéménite ne passe pas par les canaux généralement décrits.

[1] Sur les mosquées d'Aden, voir : Amîn Sa'îd BÂ WAZÎR, *Ḥalqât al-qur'ân al-karîm wa majâlis al-'ilm fî masâjid 'Adan* [Les cercles coraniques et les assemblées scientifiques dans les mosquées d'Aden], Sanaa : Markaz al-'Ubâdî, 2005, 206 p.

Dans l'espace yâfi'i, la faible structuration du champ salafi local et l'absence d'institut de formation impliquent au final que les étudiants ne sont que peu socialisés à la doctrine qu'ils prétendent suivre. Pour ces derniers, comme pour la population en général, l'accès à la documentation, aux publications et aux connaissances reste donc limité et l'adhésion au salafisme ne peut systématiquement être qualifiée de profonde. À bien des égards elle apparaît comme formelle et réduite à quelques « comportements mineurs ». Si quelques étudiants ou professeurs ont séjourné à Dammâj ou dans un autre institut, la majorité d'entre eux n'a qu'une vision imprécise du salafisme. Ainsi, au cours d'un séjour au Yâfi' en 1997, Muqbil s'agace des questions posées par l'assistance. Alors qu'il attend des questions centrées sur des thématiques théologiques, les Yâfi'i l'interrogent uniquement sur les controverses internes au champ salafi et sur son opinion sur différents oulémas étrangers ('Abd al-Rahmân 'Abd al-Khâliq, Salmân al-'Awda et Muḥammad Surûr). Le *cheikh* rappelle alors que toutes ces questions sont vaines et invite alors les jeunes *ahl al-Sunna* qui l'écoutent à « rechercher des connaissance utiles[1] » plutôt que de se focaliser sur ce qu'il conçoit comme des futilités.

Ainsi, bien que friands des nombreux débats et controverses qui traversent le champ salafi, les étudiants n'en repèrent pas toujours les implications au niveau local. Certes, ils écoutent et partagent les cassettes ou ouvrages traitant des scissions internes, se réfèrent aux grandes figures yéménites ou saoudiennes du salafisme dit « cheikhiste », critiquent les Frères musulmans et les soufis mais la concrétisation des injonctions muqbiliennes reste relative. Nous l'avons vu, la référence aux discours violents à l'encontre des socialistes n'implique pas de tensions particulières avec les professeurs membres du P.S.Y. De même, bien que la mosquée située à proximité de la faculté soit qualifiée de « partisane » et donc réputée proche d'al-Iṣlâḥ, les étudiants salafis continuent d'y prier. Au niveau individuel, leur pratique ne se limite donc pas aux injonctions, recommandations et interdictions formulées dans les prêches, ouvrages et recueils des grandes figures de ce courant politico-religieux. Elle est surtout marquée par une volonté (parfois inconsciente) d'adaptation au contexte et aux enjeux locaux. La souplesse des pratiques cohabite sans grande peine avec la rigidité de la théorie. Pour un professeur en études islamiques par exemple, le fait d'être inscrit sur les listes électorales ne semble pas contradictoire avec son adhésion au courant de Muqbil, sa critique virulente de la

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Al-jawâb al-nâfi' 'an as'ilat ahl Yâfi'* [Les réponses profitables aux gens du Yâfi'].

ḥizbiyya, des élections et de la *fitna* d'Abû al-Ḥasan. Bien que mettant en application la volonté salafie de ne pas être affilié de manière exclusive à une formation politique, il affirme malgré tout :

> « Je pourrais voter aux élections législatives si un bon candidat se présente. Peu importe qu'il soit d'*al-Iṣlâḥ*, du C.P.G., socialiste ou indépendant, l'important est qu'il soit honnête[1]. »

À un niveau certes moins politique mais tout de même significatif, la plasticité rend compte de la banalisation croissante du salafisme. Un autre jeune salafi, travaillant loin de sa famille, trompe son ennui en regardant la télévision, pourtant interdite par les canons de la doctrine à laquelle il se réfère. Confronté à cette contradiction, il précise alors que certes il commet là une entorse, mais qu'il regarde « seulement les matchs de football et certains films d'action américains[2] ! »

Par conséquent, au même titre que d'autres pratiques de rébellion adolescente qui apparaissent ponctuellement dans les sociétés européennes et américaines (hippies, punks, grunges ou gothiques), le salafisme peut être appréhendé de façon tout à fait stimulante en tant que mode ou *subculture*[3], c'est-à-dire comme un simple marqueur social et générationnel dont le sens s'adapte. Il ne remplit donc pas une fonction politique qui pourrait être déterminée a priori. La sous-culture salafie passe par l'appropriation de signes (la barbe, la tenue vestimentaire, les « comportements mineurs ») qui entraînent une dissociation et un rejet symbolique du reste de la société mais en fait tantôt de simples « bouffons inoffensifs » qui s'auto-excluent, tantôt l'incarnation d'une réelle « menace à l'ordre public ». À ce titre, nous notons de nombreuses similitudes avec les analyses que livre Dick Hebdige sur la sous-culture punk dans la Grande-Bretagne de la fin des années 1970. Celui-ci explique notamment :

> « We are interested in subculture – in the expressive forms and rituals of those subordinate groups – the teddy boys and mods and rockers, the skinheads and the punks – who are alternately dismissed, denounced and canonized; treated at different times as threats to public order and as harmless buffoons. […] We are intrigued by the most mundane objects – a safety pin, a pointed shoe, a motor

---

[1] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

[2] Entretien, Lab'ûs, février 2005.

[3] Dick HEBDIGE, *Subculture : The Meaning of Style*, Londres : Routledge, 1979, 195 p.

cycle – which, none the less […], take on a symbolic dimension, becoming a form of stigmata, tokens of a self-imposed exile[1]. »

Nous sommes donc là bien loin de l'image criminalisante dominante de salafis forcément liés aux groupes et réseaux terroristes internationaux et expressions d'une nouvelle menace justifiant tous les excès de la politique sécuritaire[2]. L'adaptation et la réappropriation de ces marqueurs vestimentaires et autres « comportement mineurs » selon le contexte explique ainsi que le salafisme ne revêt pas la même signification dans le milieu majoritairement zaydite de Dammâj qu'à Lab'ûs ou même à Riyad. Malgré certaines politiques prosélytes, le pouvoir saoudien, se révèle incapable de contrôler les trajectoires salafies dans la mesure où celles-ci sont largement dépendantes d'un environnement qui lui échappe bien qu'il soit marqué par les flux transnationaux.

C - Parcours et carrières salafies : de l'importance de l'intégration sociale

La souplesse des pratiques individuelles constatées au sein de la faculté de Lab'ûs fait une nouvelle fois apparaître les limites d'une appréhension du phénomène salafi à travers sa seule production idéologique. Si cette dernière, sous la forme de cassettes, ouvrages et fascicules nous a éclairé dans un premier temps sur les enjeux du champ politico-religieux salafi ainsi que sur la faible pertinence des théories qui associent le salafisme à l'Arabie Saoudite, son apport est réduit pour qui veut comprendre les parcours individuels des « militants » salafis et leurs trajectoires. Il importe ainsi de se pencher sur les carrières individuelles afin de comprendre les relations qu'entretient le salafisme avec son contexte. Toujours à partir de l'étude de cas yâfi'i, il s'agit donc de s'intéresser à l'intégration des salafis, simples adeptes anonymes, dans leur environnement.

Pour ce faire, il est nécessaire, autant que possible, d'adopter une approche qui tienne compte du dynamisme et de la « polyphonie » des carrières individuelles. En effet, l'identification et la désignation au sein de la faculté d'étudiants et de professeurs salafis ne

---

[1] *Ibid.*, p. 2.

[2] Quintan WIKTOROWICZ, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", art. cité.

nous amène pas à considérer que cette appartenance est figée. Elle se base certes sur des indicateurs objectifs (en particulier des « comportements mineurs », une réticence face à l'engagement politique et des références communes) mais se révèle souple et certainement pas définitive. Si nous avons analysé les facteurs qui amènent certains à « entrer » dans le salafisme, il convient également d'en étudier les processus de « sortie ». Pourquoi et comment se négocie le retrait du groupe ? Cette interrogation, souvent négligée dans l'étude des parcours militants, est pourtant centrale pour qui veut comprendre la « fluidité des parcours spirituels individuels[1] ». Dans un contexte marqué par les phénomènes transnationaux, ainsi que les processus de marchandisation et d'individualisation, elle nous permet en effet de mieux comprendre la gestion (qui n'est pas nécessairement rationnelle) à moyen et long terme des appartenances politiques et religieuses. Les carrières individuelles ne sont pas à sens unique, elles sont faites de reniements, de retours en arrière, de montées en « grade » ou d'adaptations. Dans ce cadre, l'approche de la déviance fondée par Howard Becker dans *Outsiders* se révèle une nouvelle fois particulièrement éclairante. À propos de l'emploi du concept de « carrière » pour désigner les individus déviants, le sociologue écrit :

> « Cette transposition ne devrait pas conduire à s'intéresser uniquement aux individus qui suivent une carrière débouchant sur une déviance de plus en plus affirmée et qui finissent par adopter une identité et un genre de vie radicalement déviants. Il faudrait aussi prendre en compte ceux qui entretiennent avec la déviance des rapports plus éphémères et que leur carrière éloigne ultérieurement de celle-ci pour les rapprocher d'un genre de vie conventionnel[2]. »

De fait, dans la mesure où le salafisme dans la faculté d'éducation incarne une forme de sous-culture, il ne fonde pas des identités politico-religieuses fortement structurées. Par conséquent, une fois extraits de l'environnement particulier qui a pu ponctuellement forger leur adhésion politico-religieuse, ses adeptes peuvent être progressivement amenés à en abandonner certaines caractéristiques souvent très contraignantes. Ce retrait ne doit pas être conçu comme rationnel ni même brutal ou permanent. Il s'impose souvent à des acteurs en quête d'une intégration sociale que l'appartenance au salafisme ne permet que rarement de satisfaire sur le long terme.

---

[1] Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, op. cit., p. 98.

[2] Howard BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, op. cit., p. 46-47.

Salafisme et intégration sociale

Dans l'environnement clos de la faculté marqué par les relations transnationales, la chute du socialisme et l'individualisation des identités religieuses, le salafisme lie les individus et constitue une ressource pour les acteurs. Les différents « comportements mineurs » fonctionnent alors comme autant de marqueurs sociaux qui leurs permettent d'être reconnus par leurs pairs mais aussi de se distinguer des autres. Le salafisme permet à moindre frais, sans entraîner de rupture définitive, de créer une forme d'entre soi qui fonctionne avec ses propres normes. Au sein du groupe, le passage par un des instituts salafis du Yémen favorise la constitution d'une certaine notabilité qui se trouve valorisée dans le dortoir, la salle de cours, à la mosquée ou lorsqu'il s'agit de gérer la relation avec un tiers (y compris avec l'intrus que nous sommes). La socialisation par un ouléma à la compétence reconnue offre alors un surplus de légitimité. Par conséquent, certaines figures charismatiques émergent parmi les étudiants et les professeurs qui sont à même de guider les autres, de les amener momentanément ou plus durablement à adhérer à la doctrine salafie.

À Lab'ûs, tout comme les conflits sociaux analysés par Lewis Coser, les menaces qu'incarnent la société corrompue, le qat, la *fitna* partisane ou encore l'urbanisation « peuvent contribuer, de biens des manières complexes au maintien des groupes sociaux[1] ». La volonté de préserver l'unité des croyants à travers le refus de la *ḥizbiyya* constituant en elle-même un acte politique, elle entraîne la polarisation de la société. Le micro-champ salafi de la faculté n'est par ailleurs pas exempt de débats, de rivalités et de luttes internes. Il agit par conséquent comme un puissant facteur d'intégration au sein de la communauté universitaire. De son côté, la vocation universaliste de la doctrine salafie, tout comme l'accent mis sur les procédures religieuses, renforcent un sentiment de supériorité par rapport à la société corrompue. Dans ce contexte, l'individualisation des identités religieuses favorise paradoxalement une certaine uniformisation à travers l'apparition de pratiques stéréotypées qui sont autant de facteurs de cohésion sociale. Dans la mesure où le salafisme incarne une mode ou une sous-culture, chaque étudiant tente de s'y conformer à travers des pratiques ou signes immédiatement identifiables. Par ce biais, cette appartenance constitue un puissant facteur d'intégration pour des individus qui se sentent souvent marginalisés, tant dans leur propre société du fait du

[1] Lewis COSER, *Les fonctions du conflit social*, Paris : PUF, 1982, p. 10.

chômage que parce que le « *Saudi way of life* » auxquels ils aspirent est de plus en plus inaccessible.

Cette capacité ponctuelle d'intégration se voit liée à la structure du système éducatif. Comme nous l'avons vu plus haut, le système d'enseignement a, d'une manière générale, tendance à valoriser la norme islamique que les salafis tentent d'imposer dans la société en général ou dans la faculté en particulier. Sans que nous puissions déceler la moindre intention, le capital culturel et la connaissance théologique qu'ils véhiculent se trouvent de fait souvent appréciés et reconnus par les enseignants. Dans l'environnement particulier de l'université, les salafis se voient donc implicitement encouragés par l'institution de laquelle ils dépendent. C'est ainsi que la section arabe/islamique accueille environ 140 étudiants, notamment parce qu'elle a la réputation d'être la plus facile. Dans cette section, tous les étudiants ne peuvent être considérés comme salafis mais ceux-ci y sont nombreux, sans doute majoritaires. Leur sérieux et leur implication pendant les cours, leur assiduité mais également le fait que les enseignants eux-mêmes adhérent généralement à la doctrine qu'ils prétendent appliquer, leur permet d'obtenir de bons résultats, ce qui conforte l'assise du groupe. Les salafis sont alors simultanément des *outsiders* et des « réformateurs de mœurs » et donc à la fois stigmatisés et valorisés. Ce mécanisme n'est pas spécifique à la faculté d'éducation de Lab'ûs. À bien des égards il est symptomatique du système d'enseignement religieux au Yémen que celui-ci soit public ou privé. Il est en effet surdéveloppé et le marché du travail comme l'État sont incapables de fournir un emploi à tous ceux qui sont formés.

Facteur d'intégration à l'intérieur de la faculté et au sein de la communauté d'étudiants, le salafisme joue le plus souvent un rôle inverse en dehors. Quelques diplômés salafis parviennent certes à obtenir un poste d'instituteur, à poursuivre leurs études ailleurs ou à se voir confié la gestion d'une mosquée, d'une librairie ou d'un petit commerce. Ceux-ci, dans des « niches » d'emploi salafi, sont alors généralement capables de maintenir leur engagement. La majorité est toutefois amenée à réévaluer sa position dans le champ politico-religieux et dans la société toute entière. Une telle constatation semble également s'appliquer à ceux formés dans les instituts salafis privés. En effet, les diplômes religieux sont peu valorisés, y compris lorsqu'il s'agit de trouver du travail en Arabie Saoudite ou ailleurs. De cette spécificité, les étudiants ont pleinement conscience. L'un d'entre eux qui a passé cinq mois à Dammâj, puis un an à l'université de Sanaa en section « science du Coran » explique la nécessité d'avoir une formation qui lui permette plus tard de trouver un travail :

> « J'ai abandonné mes études à Sanaa au bout d'un an car c'était trop loin de chez moi [Radfân] et de ma famille. Je me suis donc inscrit ici à Lab'ûs. Je n'ai pas souhaité poursuivre chez cheikh Muqbil car il n'offre aucun diplôme reconnu. […] Les centres *ahl al-Sunna* comme ceux à Dammâj ou Ma'bar n'ouvrent en fait pas beaucoup de perspectives. L'enseignement est seulement religieux et non général or il est important de sortir avec un diplôme[1]. »

De manière identique, un jeune professeur en section islamique, formé pendant quatre ans à l'université d'Aden mais qui souhaite poursuivre ses études ailleurs, conçoit la nécessité de s'adapter aux exigences de son employeur, c'est-à-dire de l'État qui cherche à contrôler l'enseignement religieux. Malgré sa proximité affirmée avec les enseignements des salafis yéménites, il affirme ne pas souhaiter étudier dans leur réseau d'instituts et envisager s'inscrire à l'université al-Îmân, pourtant tenue par les Frères musulmans qu'il critique vivement. Celle-ci lui offre en effet une équivalence et la possibilité de voir son diplôme reconnu, y compris par le gouvernement. Afin de légitimer son choix, il rappelle qu'il est important de faire la différence entre le contenu des enseignements et « le travail partisan qui y est mené », ainsi qu'entre 'Abd al-Majîd al-Zindânî et d'autres professeurs[2]. Une telle souplesse tranche quelque peu avec la position de Muqbil qui, par exemple, invite ses partisans à refuser d'entrer dans l'armée nationale ou la police yéménite dans la mesure où celle-ci impose de se raser la barbe. Face aux impératifs mondains et matériels, l'intransigeance véhiculée par la production des oulémas salafis n'est que partiellement appliquée.

Autre signe du besoin d'intégration et de reconnaissance en dehors des cercles salafis, les pratiques distinctives de ces derniers ne semblent pas toujours assumées face à l'extérieur. La volonté de s'inscrire en rupture par rapport à la société corrompue se révèle donc limitée. Une anecdote significative vient symboliser ce manque d'assurance. En avril 2006, la faculté reçoit la visite de 'Abd al-Wahhâb Râwaḥ, ancien ministre de l'enseignement supérieur et nouveau président de l'université d'Aden dont dépend l'antenne de Lab'ûs. C'est là un événement rare pour les professeurs comme pour les étudiants qui souhaitent attirer l'attention de leur invité sur l'état de délabrement de leurs dortoirs, le manque de moyens, ainsi que les retards de paiement de l'aide versée par le donateur 'Umar Qâsim al-'Isâ'î. De ce fait, il est important pour tous de donner une image favorable de soi et de la communauté estudiantine.

---

[1] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

[2] Entretien Lab'ûs, avril 2005.

Le campus est nettoyé, un grand banquet est même prévu. Le jour de la visite, alors que les enseignements sont censés se dérouler normalement et que le président de l'université fait le tour des salles de classe accompagné par le doyen et différents dignitaires locaux, un étudiant de troisième année de section arabe/islamique assiste à son cours de droit islamique, mais il semble quelque peu gêné. Pudique et sans doute décontenancé par les enjeux de la venue d'une telle personnalité à Lab'ûs, il veille en effet à bien couvrir ses jambes avec sa *'imâma* déployée sur ses cuisses. Comme chaque jour et conformément à la doctrine salafie qu'il entend appliquer, il ne porte pas un pantalon mais un *ma'waz* court qui s'arrête à mi-mollet. Sachant que ce détail de son habillement peut être mal perçu par les visiteurs, il cherche à gommer cette pratique distinctive et à normaliser sa position en se cachant. Son appartenance se révèle pour lui presque honteuse, il ne souhaite visiblement pas la révéler à travers ce trait distinctif de son habillement. De fait, cette réaction anticipe sans doute, chez lui comme chez quelques uns de ses camarades, d'autres adaptations ou reniements à venir.

L'adhésion au salafisme implique par ailleurs un certain nombre de contraintes quotidiennes que peu parviennent à conserver dans le temps. Échapper aux discussions politiques et surtout aux modes de socialisation dominants que sont le qat et la télévision n'est en effet guère évident à long terme. En rupture symbolique face à leur environnement et leur famille, les salafis se trouvent soumis à une pression sociale qui lentement fait son œuvre. Ainsi, toujours à l'occasion de la visite du président de l'université d'Aden à Lab'ûs, un professeur salafi, âgé d'une trentaine d'années et principal animateur de la vie estudiantine, consomme pour la première fois du qat. Assis en compagnie de ses collègues, il est conscient de la portée de son geste et déclare : « Si mon père me voyait ainsi je crois qu'il organiserait une grande fête ! Il faudrait lui téléphoner pour lui raconter ! ». Il rappelle toutefois que sa participation à ce rite de socialisation reste exceptionnelle et veille à ce que ses étudiants, pour lesquels il incarne une référence, ne soient pas au courant de son écart. Moqueur, un de ses collègues salafis, voit dans ce symbole « l'accroissement de l'emprise du diable » sur lui.

Négocier la sortie du salafisme

Ces différentes anecdotes font indirectement écho au cas d'un étudiant, Sâlim, que nous allons ici développer. À lui seul, il incarne nombre des dynamiques que nous avons pu

souligner plus haut. En effet, sa « carrière », sa personnalité et ses motivations apparentes nous renseignent sur les rapports qu'entretient la pratique politico-religieuse salafie avec son environnement mais également avec les questions transnationales et migratoires. De ce récit nous ne sommes pas absent, les relations que nous avons pu tisser avec cet étudiant en section arabe/islamique constituent en eux-mêmes une variable qui ne peut être complètement effacée.

C'est au cours de notre premier séjour à Lab'ûs en avril-mai 2002 que nous faisons la connaissance de Sâlim. Par son charisme il incarne une réelle autorité auprès des autres étudiants et sa compétence en matière religieuse est reconnue. Son adhésion aux principes du salafisme constitue la ressource principale de sa position dominante dans la faculté. Particulièrement zélé, il passe ses après-midi à écouter des enregistrements de sourates du Coran ou des conférences d'oulémas salafis yéménites ou saoudiens, notamment de Muqbil al-Wâdi'î. Sa sœur est alors l'unique étudiante de la faculté. Dans la mesure où il considère qu'une voix féminine doit, comme le visage et les mains, demeurer cachée, il sert d'intermédiaire entre elle et les professeurs. Il s'assied alors en sa compagnie au fond de la classe et répète les questions qu'elle peut éventuellement lui chuchoter. Conformément aux principes du salafisme qu'il entend mettre en application, au moment des élections étudiantes, il invite ses camarades à ne pas participer. Il dénonce alors la *ḥizbiyya* et le désordre que la modeste consultation électorale risque de créer dans la faculté. S'il a séjourné brièvement dans un institut salafi, il n'a que rarement quitté le Yâfi' duquel il est originaire et, en tout état de cause, Sâlim n'a jamais quitté le Yémen. Particulièrement méfiant, notre présence dans la faculté soulève sa réprobation, il nous accuse d'être un espion, tente de monter d'autres étudiants contre nous, refuse de nous saluer et n'apprécie pas notre imperméabilité à son prosélytisme religieux. Involontairement, nous venons sans doute fragiliser sa position dominante dans le micro-champ de la faculté. Quelques peu tendus, nos échanges restent alors limités à ses tentatives de nous faire embrasser la religion musulmane.

Trois années plus tard, nous le retrouvons par hasard dans le quartier Sûq al-Salâm de Lab'ûs. Contre toute attente, il se montre heureux de nous retrouver, s'en suivent accolades et salutations. Il se met alors à nous questionner non pas sur notre hypothétique conversion à l'islam mais sur notre famille, notre éventuel mariage et se demande si nous trouvons que le Yâfi' a changé. Au cours des discussions qui suivront, le sujet religieux ne sera jamais directement abordé. Lui-même raconte son parcours individuel et, chose rare, évoque même

sa vie privée. En juin 2003, il est diplômé et sort major de sa promotion. Malgré tout il se retrouve sans emploi, se marie et décide d'aller tenter sa chance en Arabie Saoudite. En 2004, il profite d'un visa de pèlerinage (*'umra*) pour se mettre en quête d'un emploi à Djedda. Pour la durée du ramadan il obtient un contrat d'une durée d'un mois dans un magasin de vêtements puis se retrouve de nouveau au chômage. L'éloignement lui pèse et son premier enfant est né alors qu'il est à l'étranger. Il affirme alors « que la vie en Arabie Saoudite est agréable mais pour rien au monde [il] ne voudrait laisser [sa] famille au Yâfi' et être loin d'eux[1] ». Cette tentative d'expatriation constitue pour lui un échec et incarne son incapacité à convertir ses connaissances en matière théologique et sa position dominante dans la faculté en une ressource valorisée par le marché de l'emploi. Au cours de son séjour, il apprend que le ministère de l'Éducation accepte de le recruter et l'affecte dans une école primaire d'un petit village du wâdî Dhî Nâkhab au Haut-Yâfi'. Il raconte :

> « Le jour où mon père m'a appelé pour me dire que j'avais enfin un poste dans une école j'étais à La Mecque. Je venais juste de prier près de la Ka'ba pour que Dieu veuille bien m'aider à trouver un emploi ! J'étais vraiment très heureux, je suis alors revenu directement au Yémen et j'ai commencé à travailler à partir de janvier 2005. »

Ce parcours ici brièvement résumé n'a certes rien d'exceptionnel. Il vient toutefois illustrer de nombreux processus que nous avons pu présenter plus haut dans notre démonstration, notamment la prégnance des parcours migratoires et leur caractère souvent structurant.

Sur le plan des appartenances politico-religieuses, la confrontation aux contingences, responsabilités et difficultés du monde hors de la faculté produit également des effets. Cette constatation ne nous amène pourtant pas à considérer que le salafisme serait nécessairement le fruit de l'anomie d'individus ou de groupes exclus, dépourvus de ressources ou économiquement démunis. Dans certaines conditions, il constitue en lui-même un mode de cohésion à même de se pérenniser et de se reproduire. Tout comme l'islamisme en général, le salafisme ne peut donc être réduit à une pathologie ou à une dimension instrumentale. L'identification de la fonction d'intégration que joue ce dernier au sein de la faculté à Lab'ûs n'est pas suffisante pour nous permettre de tirer des conclusions d'ordre général et de faire de cette variable un facteur exclusif ni même forcément central. N'ayant pas pu mener sur le sujet une étude systématique, nous ne sommes pas en mesure d'extrapoler sur l'origine

[1] Entretien, Lab'ûs, mai 2005.

sociale privilégiée des salafis. Pas même dans la faculté ne semble se dégager de variable réellement discriminante, mis à part peut être l'âge ainsi que la relation lointaine avec l'Arabie Saoudite. À un niveau plus global et considérant leur hostilité affichée à l'égard de la prééminence sociale, politique et religieuse de la catégorie des descendants du Prophète (peu nombreuse et puissante au Yâfi', contrairement par exemple au Hadramaout ou au Nord Yémen), l'appartenance à cette dernière joue généralement contre le salafisme. Parmi les grandes figures du salafisme yéménite, aucun n'appartient à ce groupe de statut pourtant fort représenté parmi les détenteurs du savoir religieux. En dehors de ces facteurs pas nécessairement exclusifs, rien ne permet d'affirmer que le salafisme serait l'apanage des exclus ou que leur littéralisme théologique serait proportionnel à leur illettrisme. De nombreux auteurs ont ainsi pu relever et démontrer les limites de la lecture sociale de la mobilisation islamiste et même des formes de pratique religieuse musulmane[1]. Du fait de sa dimension identitaire et réactive, la mobilisation islamiste transcende largement les différentes catégories. François Burgat rappelle ainsi combien une telle approche sociologique n'est qu'incomplète et de ce fait ne peut se substituer à la matrice identitaire plus large :

> « Partout la sociologie de terrain islamiste conforte une identique réalité : celle de la diversité sociale des acteurs et de la fragilité d'une explication seulement socio-économique de leur engagement[2]. »

Dans le cadre de notre étude, l'intégration sociale, familiale et professionnelle, généralement différente de celle produite dans la faculté, semble souvent conduire au dépassement du salafisme intransigeant et donc à la sortie de la catégorie d'*outsider*. Les pratiques distinctives contraignantes s'en trouvent alors assouplies. La normalisation des appartenances n'est toutefois pas plus automatique que le cheminement inverse. L'identification de mécanismes de sortie progressive ou négociée ne peut occulter d'autres processus, plus marginaux, d'affirmation croissante de la déviance, notamment à travers le passage à la violence. Elle ne nous empêche pas davantage de percevoir ce que les « carrières » peuvent avoir de fortuit ou d'irrationnel[3].

---

[1] Amélie BLOM, "'I Am New in Islam': Militant Re-Islamisation among the Pakistani Youth", communication non publiée présentée à la conference *Muslim Mobilization and Claims-Making in Secular Europe and Beyond: An Inter-disciplinary Challenge?*, European University Institute, Florence, 25-26 mai 2007.

[2] François BURGAT, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, op. cit., p. 27.

[3] Pour une étude des « carrières » des partisans du Tablîgh en France, voir : Moussa KHEDIMELLAH, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh : la dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ? », *Socio-anthropologie*, n°10, 2003, p. 5-18. Celui-ci (p. 17), à partir d'observations similaires aux nôtres, considère que

En mai 2005, Sâlim, que nous avons quitté trois ans auparavant intransigeant, semble avoir lui-même connu une certaine normalisation. En effet, ce n'est plus comme en 2002 au salafisme orthodoxe de Muqbil al-Wâdi'î qu'il se rattache mais au courant de l'association al-Ḥikma. Il affirme lire régulièrement *al-Muntadâ*, publication mensuelle de cette organisation qui est, rappelons-le, née au début des années 1990 à la suite d'une scission interne au courant salafi yéménite. Ce jeune instituteur approuve également le travail de cette association à la fois caritative et politique ainsi que le principe même de l'institutionnalisation. Sans rien abandonner des pratiques distinctives vestimentaires ou du port de la barbe, il se revendique d'un courant sévèrement critiqué par Muqbil et ses partisans. À travers al-Ḥikma, Sâlim s'inscrit dans un mouvement politico-religieux qui s'adapte plus explicitement au contexte yéménite que ne l'a fait le salafisme muqbilien. Si rien n'indique que cette forme de normalisation soit exclusive et qu'elle implique un rejet de ses pratiques antérieures, il reste que cet assouplissement rapproche Sâlim des activités, préoccupations et discussions de son entourage. Signe de cette adaptation à la norme fixée par les tiers, alors qu'il voyage vers Aden afin de rendre visite à son père qui y est en vacances, il veille à lui acheter à Lab'ûs la meilleure qualité de qat ; narcotique dont il continue pourtant à critiquer la consommation. Par ce biais au moins, il intègre la catégorie de ceux qui, selon Howard Becker, « entretiennent avec la déviance des rapports plus éphémères ».

Il est certes difficile d'établir un lien automatique de cause à effet entre l'expérience saoudienne déçue de Sâlim et le processus de normalisation présenté ci-dessus. À l'inverse, nous ne pouvons pas considérer que la confrontation directe à la société saoudienne ne constitue pas une variable fondamentale dont il faut tenir compte dans l'analyse. Dans le contexte particulier du Yâfi', la prégnance quotidienne du transnational à travers les migrations, les investissements et les financements des *mughtaribîn* structure les aspirations individuelles et explique pour une large part le développement particulier du salafisme dans la faculté de Lab'ûs. Alors que les identités religieuses sont soumises à des processus de marchandisation et d'individualisation, les carrières militantes semblent de plus en plus souples et dépendantes des parcours de chacun. Les phénomènes de sorties, comme d'entrée,

---

l'engagement chez les Tabligh est généralement « un moment de transition pour l'identité socio-religieuse, une « structure intermédiaire de resocialisation» qui a pour rôle la reconstruction de soi. C'est l'expérience d'une transcendance qui arrache les jeunes militants à leur quotidienneté négative et monotone, les faisant ainsi « accéder à l'obligation morale ». »

sont potentiellement dépendants des trajectoires individuelles et donc des flux transnationaux. Ce lien entre l'interne et l'externe, le microsocial et le macrosocial, le local et le global donne tout son sens à l'expression translocale. Ainsi, le départ vers l'Arabie Saoudite, l'éloignement, le chômage et la vie dans les grands centres urbains sont à même de produire un certain désenchantement et un rejet du modèle saoudien idéalisé. Certains, comme Sâlim, pensaient sans doute être en mesure d'atteindre ce « rêve saoudien » grâce à leur pratique religieuse ou à leur diplômes. Toutefois, dans le *mahjar* comme au Yémen, le salafisme n'est que rarement une ressource. Malgré l'image qu'elle renvoie, la Terre des deux sanctuaires, soumise aux lois du marché et aux dures réalités du capitalisme, valorise davantage la force de travail de ses immigrés que les connaissances d'apprentis oulémas qui viennent s'y installer. De plus, auprès des *mughtaribîn* ainsi que parmi ceux expulsés en 1990, le salafisme se révèle faiblement attrayant. Le caractère ambigu de l'expérience migratoire ne favorise donc qu'indirectement la diffusion du salafisme. Dans ce cadre, celui-ci apparaît pour les étudiants de la faculté tel une saoudisation par défaut ou un *ersatz* de celle-ci. Pour Sâlim comme pour tant d'autres, par la religion comme par l'économie, le « *Saudi way of life* » reste autant illusoire qu'inaccessible.

L'étude de cas yâfi'i, qui arrive ici à son terme, nous permet d'esquisser différentes conclusions qui ont vocation à éclairer d'autres contextes et d'autres phénomènes de transplantation religieuse. Plutôt que de prendre pour fondements des concepts abstraits et de grands récits, cette enquête de terrain favorise une approche du salafisme qui s'appuie sur des exemples concrets, des anecdotes microsociales et une expérience originale. Dans le cadre de notre thèse, le travail anthropologique s'avère en effet nécessaire car complémentaire d'une analyse plus désincarnée de la production idéologique à travers les enregistrements sonores et autres publications. Il fait apparaître la nécessité de distinguer d'une part les entrepreneurs que sont les oulémas du champ politico-religieux et, d'autre part, les « militants » ou simples « sympathisants » plus ou moins motivés, informés et organisés qui tentent, tant bien que mal, de mettre en application la doctrine salafie. Celle-ci n'est alors plus un bloc monolithique et rigide mais se caractérise par un ensemble de pratiques infiniment variées que les acteurs s'approprient avec souplesse et à partir desquelles ils construisent leur identité. À une autre échelle, cette investigation laisse découvrir la réalité quotidienne et banale des relations transnationales, et la manière par laquelle elles affectent la société yéménite et construisent un

espace qui peut opportunément être décrit comme translocal. S'y mêlent en effet des dynamiques de niveau différent et y apparaissent les phénomènes d'hybridation culturelle, d'effacement des distances ou encore de chevauchement des espaces. Bien qu'éloigné de la frontière saoudienne, le salafisme yâfi'i s'inscrit pleinement bien qu'indirectement dans les flux transnationaux et constitue une marque tangible de l'interpénétration des sociétés. Ce pluralisme des appartenances et des références apparaît comme un élément structurant de la mondialisation. Comme l'affirme Peter Mandaville, partisan de ce qu'il appelle une anthropologie transnationale, il est temps pour la discipline des relations internationales de prendre conscience de cette interdépendance par le bas et de la manière par laquelle les individus et les groupes appartiennent simultanément à plusieurs espaces locaux. Il explique :

> « Transnational anthropology seems to better appreciate the fact that people are increasingly mobile and that their identities are now configurated in relation to more than one locality – or towards localities which have been effectively 'streched' across space. Peoples and cultures are therefore not to be understood solely by reference to what is taken to be their 'place', but rather by the ways in which they define themselves between and across such places[1]. »

Cette même approche « par le bas » permet par ailleurs de relativiser les discours mécaniques qui réduisent le changement des appartenances religieuses et politiques au Yémen à un simple phénomène importé qui serait téléguidé par un gouvernement saoudien aux intérêts bien compris. Le voyage du salafisme s'avère effectivement lié à l'intensité des relations transnationales, mais fait appel dans le même temps à une multitude de processus complexes et largement fortuits qui ne sauraient être négligés tant ils sont révélateurs de dynamiques profondes traversant la péninsule Arabique. De ces transformations et recompositions, les diplomaties d'États ne sont pas absentes. Comme en 1990 au moment de l'expulsion des travailleurs yéménites ou à travers les lois de « saoudisation » de certains emplois, elles peuvent venir perturber les relations transnationales. Toutefois leur rôle n'est ni nécessairement central, ni même univoque et leurs politiques ne sont pas toujours efficaces. En tout état de cause, les États ne parviennent pas à interrompre l'interpénétration des sociétés qui résulte du processus complexe de la mondialisation.

De ce fait, la concomitance entre une éventuelle volonté étatique et le développement concret d'une pratique sociale ou religieuse n'implique pas nécessairement un lien de cause à effet. La prise en compte dans l'analyse de l'environnement clos de la faculté de Lab'ûs, des

[1] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics. Reimmagining the Umma*, op. cit., p. 43.

phénomènes d'individualisation et de marchandisation des appartenances religieuses, de l'agrégation non-intentionnelle de comportements, ainsi que de la construction d'un imaginaire ambigu entourant la migration en Arabie Saoudite laisse apparaître un salafisme souple et largement autonome. Cette constatation, qui s'ajoute à l'analyse des relations tendues qu'entretiennent le mouvement salafi yéménite et le gouvernement saoudien, est au fondement même de récits alternatifs du voyage du salafisme. Ceux-ci placent les expériences individuelles au cœur de l'analyse et permettent de comprendre que les salafis ne sont pas des « chevaux de Troie » placés dans la société yéménite par une main invisible saoudienne qui exercerait son influence loin de la frontière. De manière plus générale, cette étude de cas nous encourage à réévaluer la portée des relations transnationales, y compris lorsque celles-ci s'inscrivent dans un rapport de domination évident. Les acteurs individuels et collectifs sont réellement et concrètement en mesure de se réapproprier les dynamiques politiques et religieuses et de les soustraire à la mainmise des États.

Troisième partie - Le salafisme intégré : résistances et adaptations

Chapitre 7 : Résistances au salafisme et instrumentalisations

Dans le cadre de sa *traveling theory* élaborée pour analyser les courants intellectuels et littéraires des 19ème et 20ème siècles, Edward Said invite à distinguer les différentes étapes du processus de voyage. Bien que cette approche s'intéresse à des objets très différents du salafisme, elle se révèle également pertinente pour étudier les relations transnationales et la transformation des pratiques sociales. Outre la question du voyage lui-même, cet auteur souligne en effet les phénomènes de résistance au changement et d'adaptation au contexte qu'engendre l'émergence d'une pratique perçue comme importée ou comme exogène. Ce faisant, il explique combien le mouvement d'un environnement à l'autre est à même d'entraîner une transformation et une réévaluation des pratiques. Prenant acte du voyage du salafisme dans l'espace translocal, l'étude « des conditions de son acceptation » et de la résistance à laquelle il est confronté, ainsi que « du produit plus ou moins intégré et transformé », constitue l'enjeu de la troisième partie de notre recherche. À ce propos, Edward Said affirme :

> « The specific problem of what happens to a theory when it moves from one place to another proposes itself as an interesting topic of investigation. […] What happens to it when, in different circumstances and for new reasons, it is used again and, in still more different circumstances, again[1] ? »

Plus loin dans son ouvrage et après avoir étudié la nécessité pour le critique littéraire (et donc également pour le politologue, le sociologue ou l'anthropologue) de prendre en considération le caractère malléable des théories (mais aussi par extension, des pratiques sociales) et le fait que celles-ci ne doivent jamais être érigées en dogme, l'auteur explique :

> « To measure the distance between theory then and now, there and here, to record the encounter of theory with resistances to it […], to map the territory covered by all the techniques of dissemination, communication, and interpretation […] : if these are not imperatives, they do at least seem to be attractive alternatives. And

[1] Edward SAID, *The World, the Text and the Critic*, op. cit., p. 230.

what is critical consciousness at bottom if not an unstoppable predilection for alternatives[1] ? »

C'est justement cette quête active pour des alternatives qui a jusqu'ici guidé notre recherche. Le grand récit mécanique de l'exportation du salafisme a ainsi pu trouver une forme de contrechamp dans la prise en compte de l'ambiguïté des parcours migratoires et des difficiles relations qu'entretiennent les entrepreneurs salafis yéménites avec la société saoudienne et son État. L'érection théorique d'un salafisme désincarné, universel et intemporel trouve quant à elle une alternative pertinente dans un questionnement sur les moyens de son intégration dans le contexte yéménite. Davantage que par un processus de « saoudisation », le salafisme contemporain ne se caractériserait-il pas par une certaine « yéménisation », c'est-à-dire par une capacité d'adaptation aux enjeux et aux pratiques locales ? La transplantation impose une réorientation des répertoires d'action, elle fait évoluer les opportunités et les contraintes qui s'exercent sur les acteurs. La malléabilité des pratiques, la nécessité de ne pas restreindre l'analyse du phénomène salafi à la seule production des oulémas, ainsi que le processus de transposition nous amènent finalement à nous interroger sur le contenu concret de l'appartenance au salafisme dans le contexte yéménite. Ni allégeance à l'Arabie Saoudite, ni adhésion stricte à la doctrine fondée par Muqbil al-Wâdi'î, le salafisme ne semble alors se définir qu'à travers certaines pratiques distinctives qui démontrent sa grande banalité et illustrent les limites de toute entreprise de conceptualisation et d'essentialisation.

La pratique sociale salafie dont nous avons déjà pu entrevoir la plasticité, ne doit donc pas se trouver sur-conceptualisée ni réifiée. Comme pour l'islamisme en général, la référence à un vocabulaire spécifique ainsi qu'aux « pieux ancêtres » des premières générations musulmanes, le recours à certains « comportements mineurs », et la réticence affichée à l'égard de l'engagement politique ne présagent pas de l'emploi que les salafis font de leurs ressources dans un environnement donné. De même, l'identification de catégories (salafis, zaydites, duodécimains, soufis, Frères musulmans) ne nous amène pas davantage à considérer que celles-ci sont cloisonnées et forcément exclusives les unes des autres. La mise en avant des processus d'individualisation et la construction de carrières permettent au contraire d'insister sur les phénomènes d'adaptation et de mutation.

---

[1] *Ibid.*, p. 247.

Il convient ici de s'intéresser aux relations qu'entretiennent les salafis avec leur environnement, non plus comme dans les chapitres 1 et 2 en s'appuyant sur le dogme formulé par Muqbil al-Wâdi'î et ses partisans, mais à partir des rapports concrets de rivalité et d'instrumentalisation. L'auto-exclusion des salafis qui s'incarne dans leur refus de participer aux modes de socialisation et de communication dominants (qat, parlement, cercles politiques, médias par exemple) favorise dans la société yéménite une vision caricaturale et approximative de leurs pratiques et de leurs principales figures. De ce fait, ils apparaissent généralement comme des acteurs secondaires du paysage politique. Dans le même temps, ils occupent toutefois une place centrale dans la mesure où ils ont émergé en tant que repoussoirs principaux (et souvent désincarnés) d'un grand nombre de mouvements et de courants. Par ce biais, ils sont parvenus à polariser le débat. À la fois *outsiders* et « réformateurs de mœurs », souvent perçus comme exogènes et assimilés par les discours de sens commun à la domination saoudienne, ils sont confrontés à une opposition multiforme qu'il leur faut gérer et contourner. L'importance de cette lutte pour l'endogénéité constitue un indice supplémentaire de la prégnance des dynamiques transnationales. Elle indique en effet combien le champ politico-religieux est marqué par le brouillage des frontières, des territoires et des identités.

La définition d'une authenticité yéménite n'est pas aisée et chaque acteur (ou mouvement) se trouve d'une façon ou d'une autre renvoyé à son caractère étranger. Dans le contexte de la lutte contre le terrorisme qui occupe l'agenda international en ce début de 21ème siècle, le salafisme est l'objet de nouvelles pressions qui l'obligent à se redéfinir, notamment en ce qui concerne ses relations avec l'État. Le pouvoir yéménite est lui-même amené à se réinventer et, tout en préservant l'équilibre fragile de sa formule politique, à se plier aux exigences de la « lutte globale contre le terrorisme ». Comme le rappelle opportunément la théorie des mouvements sociaux, le contexte politique, institutionnel et social fournit aux acteurs des opportunités mais également nombre de contraintes[1]. Apparaît ici l'importance des structures domestiques et institutionnelles sur les formes et les effets des flux transnationaux. Si les États ont les salafis qu'ils méritent c'est parce que le salafisme s'adapte au contexte et qu'il n'a pas la même signification pour les acteurs à Djedda qu'à Lab'ûs ou Dammâj. La résistance que rencontre ce mouvement, les liens qu'il entretient avec l'acteur

[1] Quintan WIKTOROWICZ "Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory" in Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, op. cit., p. 1-36.

étatique et les autres appartenances religieuses ou politiques déterminent largement sa forme organisationnelle et ses modes d'action[1].

L'analyse des processus de résistance et d'adaptation constitue une étape supplémentaire dans l'élaboration de récits alternatifs à l'exportation mécanique du salafisme au Yémen. Comme nous avons pu le constater à partir de l'étude des parcours migratoires en Arabie Saoudite et de la faculté d'éducation du Yâfi', le développement du salafisme est lié à l'intensité des relations transnationales et à l'interpénétration des sociétés qu'elle crée. Les liens quotidiens tissés par delà les frontières et en dépit de l'intervention des États favorisent le voyage « par le bas » de cette pratique politico-religieuse conçue comme exogène.

Bien que ce rapport avec l'externe ne se fasse pas nécessairement aux dépens des relations avec l'environnement immédiat et des enjeux internes du champ politico-religieux, il est remarquable de constater combien la contestation « interne » est elle-même marquée par les dynamiques translocales. En effet les formes de résistance au développement du salafisme se caractérisent elles-aussi par une transnationalisation ou une dépendance à l'égard du contexte international et de ses recompositions. Comme l'illustrent les élites zaydites réfugiées en Arabie Saoudite ainsi que les figures soufies transnationales dont la confrérie a des relais à Dubai, Khartoum, Damas ou Londres, la relation particulière des salafis avec l'espace saoudien n'est pas spécifique. Plus encore, la réaction du pouvoir yéménite face au développement du salafisme est elle-même largement conditionnée par l'état présent des relations internationales et particulièrement par les effets de la lutte anti-terroriste. Celle-ci conduit à un réinvestissement de la part de l'acteur étatique et donc à une réévaluation du lien qu'il entretient avec les mouvements politiques et religieux. Dans ce cadre, les acteurs, quels qu'ils soient, ont de moins en moins tendance à s'intégrer de manière exclusive dans un espace national borné. Le cloisonnement des espaces et des dynamiques n'est dès lors plus possible.

De la même manière que le développement du salafisme dans l'environnement yéménite a pu démontrer la prégnance des relations transnationales face aux intérêts fantasmés des États, l'inscription du mouvement salafi dans l'espace yéménite illustre le chevauchement des échelles. Les concurrences dans le champ politico-religieux et la

[1] Quintan WIKTROWICZ, *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, op. cit.

résistance que soulève la transplantation du salafisme s'inscrivent toutes dans ces phénomènes de déterritorialisation et de brouillage des frontières. Par conséquent, la mise en valeur du caractère endogène d'une appartenance n'est pas contradictoire avec la revendication d'une assise internationale. À l'inverse, la transnationalisation peut se révèler compatible avec une inscription croissante dans l'espace local. C'est bien l'entrelacement de ces dynamiques qui apparaît comme la caractéristique principale de l'interpénétration des sociétés et la construction d'un espace péninsulaire ou même mondial intégré.

A - Zaydites, soufis, Frères musulmans et salafis : concurrences et résistances dans le champ politico-religieux

L'une des marques les plus tangibles de l'intégration du salafisme dans l'environnement yéménite concerne sans doute la capacité de ses partisans, militants et entrepreneurs à entrer localement en concurrence avec les autres appartenances et à provoquer chez ces dernières une forme ou une autre de contre-offensive. En effet, le champ politico-religieux salafi se caractérise par la stigmatisation des pratiques concurrentes dont il tire une source de cohésion interne. Zaydites, soufis, Frères musulmans mais également groupes « takfiristes », ismaéliens et autres membres du Tablîgh s'accusent et se voient accusés de tous les maux. En réaction, le développement rapide du salafisme muqbilien à partir des années 1980 entraîne des phénomènes de résistance multiformes.

L'émergence d'une nouvelle identité et de pratiques sociales, perçues comme exogènes, entraîne de fait un certain de nombre de réactions qui se structurent différemment selon leur contexte propre : dénonciation de l'impérialisme culturel, réappropriation des pratiques ou conservatisme réactionnaire. Ainsi, les phénomènes de résistance que nous allons ici analyser ne sont pas spécifiques à notre cas d'étude. Dans la mesure où elle est généralement considérée comme l'incarnation de l'essence locale ou nationale, la pratique religieuse est souvent érigée en mode de « contre-socialisation » censé s'extraire, voire même protéger, de la relation de domination. La démarche comparative offre alors quelques éclairages qu'il faut tenter de ne pas perdre de vue afin de mesurer la part d'universel de notre objet. Nombre de travaux académiques ont pu par exemple s'intéresser aux réactions suscitées par le

développement des Églises protestantes transnationales en Amérique latine ou en Afrique de l'Ouest. Dans ces aires géographiques et politiques, l'opposition s'est structurée principalement autour de l'Église catholique et de différents courants animistes (ou musulmans)[1]. Afin de faire face à l'offensive de nouvelles communautés, ceux-ci ont alors dû se réinventer et se relégitimer face à « l'intrus », parfois en utilisant ses propres « armes » politiques, symboliques ou théologiques. La question de l'endogénéité apparaît alors comme centrale, et chaque groupe tente d'incarner une certaine authenticité et de faire preuve de son nationalisme. Par conséquent, les formes que prend la concurrence dans le champ politico-religieux nous renseignent non seulement sur la société dans laquelle elle évolue mais également sur la pratique, dite importée, elle-même. Dans ses recherches sur les réseaux protestants en Amérique latine, Ariel Colonomos explique par exemple combien, dans le contexte de la guerre froide, les liens établis entre le développement de nouvelles Églises protestantes et la domination d'élites « américanisées » ont pu donner lieu de la part des institutions catholiques à une dénonciation du rapport à l'argent des groupes néo-protestants. La délégitimation de la nouvelle pratique implique donc son assimilation à la domination des États-Unis ainsi qu'à un « comportement économique fortement connoté ». Dans ce cadre, il est établi un « rapport entre identité protestante et recherche immodérée du succès économique[2] ».

Les formes que prennent les concurrences et résistances dans le champ politico-religieux yéménite expriment elles aussi bien des choses sur le salafisme lui-même. Sans doute conscients des effets néfastes de leur association avec le riche voisin saoudien, Muqbil al-Wâdi'î et de ses étudiants veillent à toujours mettre en avant la « modestie » de leur prédication et les problèmes d'argent auxquels est confronté Dâr al-ḥadîth. De ce fait, la lutte contre le développement du salafisme ne se structure pas idéologiquement autour d'une critique de la domination économique saoudienne ou d'une lutte des classes. En effet, les liens migratoires (ainsi que sans doute l'absence de culpabilité dans la culture musulmane face à « l'éthique capitaliste ») aidant, la richesse saoudienne apparaît généralement comme positivement connotée : les entrepreneurs salafis n'apparaissent pas tels des ennemis de

[1] Voir par exemple, Comi M. TOULADOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Églises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) » in François CONSTANTIN, Christian COULON (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris : Karthala, 1997, p. 27-49.

[2] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 80.

classe. Il est à cet égard intéressant de constater que ce sont les hachémites, aristocratie traditionnelle et principaux opposants au salafisme, qui peuvent ponctuellement jouer ce rôle et ainsi voir leur prétention au pouvoir contestée au sein de la population.

Plus qu'ailleurs, la centralité de la critique de la *ḥizbiyya* constitue l'une des caractéristiques du courant salafi au Yémen. Elle marque d'une part l'échec de sa vocation apolitique et d'autre part son inscription en opposition face à un contexte dominant marqué par la segmentation tribale et le multipartisme. Le refus et la stigmatisation de la participation politique ainsi que l'allégeance au *walî al-amr* répondent par ailleurs directement au principe du *khurûj*, central dans la doctrine zaydite. À l'opposé du salafisme, celle-ci stipule en effet qu'il est théologiquement légitime de s'élever contre le tyran et de le renverser, c'est même là une obligation pour l'*imâm*. À cet égard, l'appartenance religieuse primaire de Muqbil al-Wâdi'î et sa socialisation initiale au zaydisme jouent, au même titre que sa confrontation à l'altérité religieuse saoudienne, un rôle dans son rejet du *khurûj* et de l'engagement politique. Le salafisme yéménite incarne donc largement une rupture par rapport à l'environnement zaydite dans lequel il s'inscrit initialement. En Arabie Saoudite, mais également dans le contexte yéménite pré et post-révolutionnaire que côtoie Muqbil à Ṣa'da, les Frères musulmans émergent comme la principale alternative aux pouvoirs monarchiques et aux régimes républicains d'inspiration laïque. Bien que souvent instrumentalisés et cooptés, c'est dans leurs rangs que se développent progressivement les grandes forces d'opposition, y compris celles qui à partir des années 1980 ont recours à l'action armée en Arabie Saoudite, en Syrie, en Afghanistan ou en Égypte[1]. L'action sociale et éducative des Frères musulmans dans les sociétés de la péninsule Arabique les institue en nouvelle référence islamique. Face à ce mouvement ainsi qu'au zaydisme, qui tous deux, prônent l'engagement politique sous une forme ou une autre, le salafisme tel que formulé par Muqbil al-Wâdi'î et ses partisans constituent une troisième voix essentiellement réactive qui a pour objectif de préserver l'unité des croyants. Le zaydisme au nord, les Frères musulmans dans l'ensemble du Yémen et à l'échelle du monde arabe (ainsi que, dans une moindre mesure et plus tardivement, les confréries soufies et les socialistes au Sud) incarnent les repoussoirs et des concurrents desquels il est nécessaire de se distinguer et qu'il faut stigmatiser. Les zaydites sont ainsi

[1] Olivier CARRÉ, Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans : Égypte et Syrie. 1928-1982*, Paris : Gallimard, 236 p.

généralement assimilés aux chiites duodécimains et nommés *rawâfiḍ*[1], les Frères musulmans de leur côté sont accusés de pratiquer le *ṭâghût*[2] et de n'être que des « mondains » ou matérialistes alors que les soufis, bien que sunnites, sont critiqués pour leur pratique du *shirk*[3] et leurs visites aux tombeaux. De toute évidence, le positionnement apolitique des salafis joue un rôle dans la confrontation entre les identités religieuses. Dans le contexte pakistanais, Amélie Blom remarque combien la position de retrait de la politique et de l'État de certains mouvements est à même d'encourager une réorientation des rivalités entre identités figées ou pré-constituées et donc entre appartenances religieuses essentialisées. Si la portée de l'espace politique est réduite (à cause du déficit des libertés publiques ou du fait d'une volonté délibérée), les acteurs islamistes ont alors tendance à s'en prendre à leurs concurrents religieux (ou ethniques) et à les ériger en ennemis. Ainsi, plutôt qu'entre partis, classes ou mouvements, les luttes voient s'affronter chiites et sunnites ou encore barelvis et déodandis[4]. De manière sans doute moins marquée et violente qu'au Pakistan, l'apolitisme du salafisme muqbilien joue à n'en pas douter un rôle dans la stigmatisation mutuelle des groupes dans le champ politico-religieux yéménite. Ainsi, la dépolitisation imposée ou volontaire structure des comportements qui se révèlent au final hautement politiques.

Le repoussoir zaydite

Pour des raisons historiques autant que doctrinales, plus que toute autre appartenance, c'est le zaydisme qui va servir de principal repoussoir au développement du salafisme dans le contexte yéménite. Dans l'environnement de Dammâj où Muqbil al-Wâdi'î choisit de revenir s'installer après son séjour saoudien, il rencontre une vive contestation venue essentiellement

---

[1] De *rafaḍa*, littéralement « refuser ». Ce terme péjoratif est généralement employé pour désigner les chiites. Il fait référence au refus de ces derniers de reconnaître la légitimité du premier calife Abû Bakr et des califes sunnites.

[2] Forme d'idolâtrie réprouvée par la religion musulmane en ce qu'elle revient à adorer autre chose que Dieu et à le considérer comme supérieur aux commandements divins. En l'espèce, les Frères musulmans se voient accusés de pratiquer le *ṭaghût* de la constitution de l'État yéménite.

[3] De *sharika*, « associer ». Le *shirk* revient à associer une personne ou une chose au pouvoir divin. Il correspond ainsi à une négation de l'unité divine. Le principe d'intercession des saints, pilier de la pratique soufie, se trouve par ce biais réprouvé.

[4] Amélie BLOM, "'I Am New in Islam': Militant Re-Islamisation among the Pakistani Youth", art. cité.

des courants zaydites conservateurs. À la fin des années 1950 déjà, alors qu'il revient étudier une première fois à la mosquée al-Hâdî de Ṣa'da, il est confronté à l'hostilité de ce groupe qui domine alors politiquement le Yémen du Nord. Il se réfugie dans l'étude de la grammaire afin de pouvoir échapper au « lavage de cerveau » que veulent lui imposer les religieux zaydites de la grande mosquée[1]. Cette opposition au contexte familial et local est souvent mise en valeur par Muqbil lui-même et comparée à celle de Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî qui avait dû rompre avec son père et quitter sa maison pour poursuivre ses études religieuses[2]. Près de vingt ans plus tard, alors qu'il vient de se faire expulser du Hedjaz, les oulémas traditionnels zaydites, l'aristocratie hachémite encore puissante mais également nombre de tribus, y compris certains éléments de la sienne (al-Wâdi'a), résistent, parfois violemment, à l'implantation de son institut Dâr al-ḥadîth et de son courant assimilé au wahhabisme saoudien. Après son retour définitif, il affirme avoir été plusieurs fois menacé de mort. Dans ses écrits, il relève également l'hostilité des représentants de l'État, du gouverneur, des services de sécurité et des douanes qui bloquent sa bibliothèque. Dans ce contexte, incapable de s'extraire pleinement de la société dans laquelle il évolue, il obtient la protection des membres de sa tribu.

Progressivement, dans le paysage zaydite, la réaction au développement du salafisme s'institutionnalise, en particulier à travers différents centres religieux, comme l'Institut al-Shahîd al-Samâwî à Ṣa'da ou le centre al-Badr à Sanaa. Les années 1990 sont marquées par une intense activité éditoriale : les grands ouvrages classiques sont dorénavant republiés, commentés et imprimés au Yémen. Émerge ainsi un courant politique et religieux dont les principales figures, nées après la révolution de 1962, prônent une distinction entre le zaydisme et le pouvoir de l'imamat. À propos de cette nouvelle génération, Bernard Haykel écrit :

> « Zaydism for these men is an inherited identity and persecuted religio-cultural tradition, one that is embedded in manuscripts that they now seek to bring to the light of day. They see themselves as defending a tradition that is very much on the defensive and one that has suffered serious reversals at the hands of the

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *As'ila 'an ḥayât al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sa biographie].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î (dir.), *Tarjamat Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î* [Biographie d'Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi'î], op. cit., p. 12.

opponents, mainly Salafis, who are funded or patronized by the governments of Saudi Arabia and Yemen, each for its own reasons[1]. »

Le zaydisme contemporain est ainsi traversé par de multiples restructurations. Autrefois dominant, il se conçoit dorénavant comme dominé, confronté à une offensive généralisée qui s'incarne particulièrement dans le processus de convergence des identités religieuses analysé plus haut au cours du chapitre 4. Ainsi, s'affirmer comme zaydite sans le règne d'un *imâm*, soit en l'absence de ce qui constitue la caractéristique centrale de cette appartenance, implique la mise en avant de nouvelles spécificités propres : les textes fondateurs sont par conséquent réévalués et contextualisés.

En valorisant les spécificités théologiques et historiques du zaydisme face à l'identité musulmane républicaine mais également au salafisme « saoudisé », certains, très minoritaires, opèrent un rapprochement, essentiellement symbolique, avec le chiisme duodécimain et ses expressions politiques, en particulier le Ḥizb-Allâh libanais et la République islamique d'Iran. Tel est par exemple le cas au cours des années 1980 de la mosquée al-Nahrayn à Sanaa dirigée par le cheikh Ḥamûd 'Abbâs al-Mu'ayyad. Dans les rues de la capitale, des colporteurs continuent encore aujourd'hui, à vendre des fascicules de l'*imâm* Muḥammad al-Shîrâzî, religieux chiite iraquien. Les librairies proches de la grande mosquée dans la vieille ville de Sanaa recèlent d'ouvrages publiés et de cassettes enregistrées en Iran, en Iraq ou au Liban. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de voir encore en 2004 le portrait de l'ayatollah Khomeyni trôner dans la maison d'une famille zaydite dans un village du gouvernorat de Ḥajja, dont la source principale d'information est par ailleurs *al-Manâr*, la chaîne câblée du Ḥizb Allâh libanais. Ainsi, la rivalité locale entre le salafisme et le zaydisme se double non seulement de la concurrence théologique entre sunnisme et chiisme mais en vient également à symboliser la lutte politique que mènent l'Arabie Saoudite et l'Iran sur la scène internationale[2]. La réfutation du salafisme se couple ainsi à une vive critique de la domination exercée par l'Arabie Saoudite sur la société yéménite.

---

[1] Bernard HAYKEL, "Recent Publishing Activity by the Zaydis in Yemen : a Select Bibliography", *Chroniques yéménites*, n°9, 2002, p. 226.

[2] Pour une étude des prémices de cette rivalité régionale, voir Faisal Bin Shamlan AL-SAUD, *Iran, Saudi Arabia and the Gulf. Power Politics in Transition (1968-1971)*, Londres : IB Tauris, 2003, xiii-183 p.

En dehors de cette mutation vers la pratique duodécimaine, le renouveau zaydite s'incarne de manière plus significative dans ce qui peut apparaître comme la quête et la construction d'un zaydisme pré-hâdawi[1], c'est-à-dire d'un zaydisme purgé de la doctrine de l'imamat mais qui tente de préserver certaines de ses spécificités. La valorisation de la connaissance scientifique et universitaire[2], et donc dans une certaine mesure de la rationalité, incarne dès lors pour bien des zaydites (tout particulièrement ceux appartenant à la catégorie des *sâda*) un moyen de se relégitimer dans le contexte républicain. Par conséquent, il s'agit pour ces courants intellectuels, religieux et politiques d'insister non plus sur le pouvoir de l'*imâm* ou la prééminence des descendants du Prophète, mais sur l'essence modernisatrice du zaydisme. Face à un sunnisme décrit comme sclérosé, le zaydisme, conçu comme intrinsèquement favorable à l'*ijtihâd* (réforme théologique par l'interprétation des textes), permettrait selon ses partisans de moderniser tant l'islam que la société yéménite elle-même. Ces courants, représentés par différents instituts, médias ou partis politiques mineurs (al-Ḥaqq et l'Union des forces populaires - Ittiḥâd al-quwa al-sha'abiyya) valorisent la rationalité supposée du zaydisme à travers l'expression fondatrice de cette secte : *al-'aql qabl al-naql* (« la raison avant le texte », impliquant notamment que les *ḥadith* prophétiques ne sont retenus qu'à condition d'être conformes à la raison telle que révèlée dans le Coran). Toutefois, malgré leur dénégation et leur dynamisme au sein des élites urbaines, ces courants parviennent difficilement à mobiliser au-delà des cercles restreints hachémites et restent donc très minoritaires.

Dans ce cadre, la lutte contre ce qu'ils assimilent à une « wahhabisation » de l'islam yéménite devient un credo susceptible d'offrir aux zaydites une nouvelle vitalité. Pour ceux-

---

[1] L'identification d'une composante hâdawî (du nom d'al-Hâdî Yaḥya bin al-Ḥusayn, mort en 911, premier imam zaydite du Yémen et fondateur de la doctrine des quatorze conditions de l'imamat) distincte dans le zaydisme n'est pas une évidence et ressemble parfois à une construction récente qui vise à démontrer la compatibilité intrinsèque du zaydisme avec la république et la modernité. Ainsi, l'idée défendue par Gabriele Vom Bruck évoquant un retour à un zaydisme pré-hâdawî, c'est-à-dire purgé de la doctrine de l'imamat, n'est pas pleinement satisfaisante. En effet, comme le démontre Samy Dorlian, les acteurs zaydites ne font généralement pas du rejet du hâdawisme une condition nécessaire à l'adhésion au régime républicain, dans la mesure où sans les enseignements de l'imam al-Hâdî, le zaydisme apparaît largement comme une coquille vide qui, sur le plan de la doctrine, perd ses spécificités par rapport au sunnisme chaféite. Sur ce débat, voir Gabriele VOM BRUCK, "Being a Zaydi in the Absence of an Imam: Doctrinal revisions, religious instruction and the (re)invention of ritual " in Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 169-192 et Samy DORLIAN, « Zaydisme et modernisation : émergence d'un nouvel universel politique ? », *Chroniques yéménites*, n°13, 2006, p. 93-109.

[2] Gabriele VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen : Ruling Families in Transition*, op. cit.

ci, la transplantation de pratiques exogènes saoudiennes s'incarne non seulement dans le salafisme muqbilien directement implanté dans la région de Ṣa'da, berceau historique de leur appartenance, mais plus largement dans l'héritage des Frères musulmans et dans le réseau des Instituts scientifiques financés grâce à l'aide du gouvernement saoudien. La contestation de l'importation du salafisme et de la « saoudisation » de l'islam yéménite se structure ainsi principalement dans les segments zaydites du paysage politique. L'implication particulière de ce groupe dans le champ intellectuel yéménite à travers leurs nombreuses publications, leur presse indépendante et la valorisation de « l'essence modernisatrice et rationnelle » de leur doctrine a alors directement contribué à la construction d'un salafisme perçu comme nécessairement exogène.

Prenant acte de l'offensive idéologique salafie et profitant de l'instauration du multipartisme, le parti conservateur al-Ḥaqq est créé en 1990. Il entend pour l'essentiel défendre les intérêts de la catégorie des *sâda* zaydites contre le pouvoir républicain mais également contre « l'impérialisme saoudien » qui, selon ses membres, entretient les conflits tribaux, finance les groupes et instituts sunnites et vise *in fine* à anéantir la tradition religieuse zaydite. C'est donc notamment sur ce positionnement anti-saoudien défensif que la parti al-Ḥaqq bâtit sa popularité dans certaines zones montagneuses proches de la frontière avec l'Arabie Saoudite. Malgré l'abandon formel du principe de l'imamat dès l'unité, ses militants sont encore aujourd'hui souvent assimilés à l'ancien régime et accusés d'entretenir une certaine nostalgie pour le pouvoir de cet *imâm* qui leur accordait une réelle prééminence politique et sociale. Bien que particulièrement minoritaires, ils obtiennent lors des élections législatives de 1993, deux députés, élus dans des circonscriptions du gouvernorat de Ṣa'da. Ces derniers se rangent du côté de l'opposition et s'allient ponctuellement avec le P.S.Y. qui jouit d'une position ambivalente dans le gouvernement : prétendument associé au pouvoir (leur leader, 'Alî Sâlim al-Bîḍ occupe le poste de vice-Président) les leaders socialistes réalisent rapidement que l'unification se fait largement à leurs dépens. Au moment de la guerre de 1994, certains des militants d'al-Ḥaqq, pour des raisons stratégiques autant que du fait d'une solidarité spontanée avec les nombreux hachémites qui sont à la tête de la République démocratique du Yémen nouvellement proclamée, soutiennent la sécession sudiste. Cet épisode et les désaccords internes qu'il entraîne précipitent en 1997 une scission interne à al-Ḥaqq, qui donne naissance au groupe de la Jeunesse croyante (*al-Shabâb al-*

mu'min). Celui-ci, appuyé vraisemblablement appuyé en sous-main par le C.P.G., est emmené par Ḥusayn Badr al-Dîn al-Ḥûthî, ancien député du parti zaydite et issu d'une lignée d'oulémas réputés de la région de Marrân à l'ouest de Ṣa'da. Ce groupe entend s'ériger en rempart actif contre un « wahhabisme » dont Muqbil al-Wâdi'î est supposé être le parangon. À travers l'enseignement dans des centres privés, mais aussi par une organisation paramilitaire, sans doute armée avec la bénédiction du gouvernement, la Jeunesse croyante entend être en mesure de contrer l'offensive idéologique salafie (que certains accusent d'être elle-même soutenue par l'État en vue d'affaiblir la réaction zaydite) en s'alliant avec différentes tribus locales.

Peu d'informations sont disponibles sur l'affrontement de terrain entraîné par cette opposition amorcée dès les années 1980. En 1997, Shelagh Weir consacre un court article à cette concurrence qu'elle assimile à un « choc (*clash*) des fondamentalismes ». Elle explique notamment qu'en 1992, à l'approche de la célébration du Ghadîr khumm dans un village du gouvernorat de Ṣa'da, ceux qu'elle désigne comme « wahhabites » mènent une campagne virulente contre cette fête chiite : ils distribuent des tracts et menacent d'interrompre les festivités les armes à la main. En réponse, le fils du leader salafi local est assassiné par des partisans zaydites. Deux ans plus tard, alors que le meurtrier n'a pas été identifié par la justice, le père décide de venger son fils et tue à son tour un hachémite (cette application de la loi du Talion est alors considérée comme légitime tant par le droit tribal que par le droit islamique). Shelagh Weir analyse ensuite :

> « After this incident the conflict subsided. […] As people concentrated on economic survival, religious differences were de-emphasized and Wahhabis and Zaydis concentrated on promoting their respective madhhabs through religious schools and institutes[1]. »

La presse, affiliée notamment aux différents partis zaydites (*al-Shûrâ*, *al-Umma*, *al-Balâgh*), a beau jeu de constamment dénoncer des attaques salafies ou des prises de contrôle brutales de mosquées, mais peu d'éléments concrets permettent de valider l'idée qu'un groupe aurait davantage recours à la force que l'autre. De même, les quelques épisodes de violence entre groupes religieux zaydites, Frères musulmans ou soufis au cours des années 1990 ne peuvent être a priori seulement imputés aux salafis, tant ils ont pu être instrumentalisés par le

[1] Shelagh WEIR, « A Clash of Fundamentalisms : Wahhabism in Yemen », *Middle East Report*, n°204, 1997, p. 23.

pouvoir et s'inscrivent dans un contexte local tendu qui mêle rivalités personnelles, antagonismes tribaux et luttes locales.

Mis à part ponctuellement et dans certaines localités, le *revival* zaydite, largement défensif, ne permet pas de freiner de manière significative le développement du salafisme. L'antagonisme entre ce dernier et les zaydites conservateurs, est toutefois indirectement à l'origine d'une rébellion armée qui, depuis juin 2004, confronte l'armée aux « partisans d'al-Ḥûthî » issus du groupe de la Jeunesse croyante dans le gouvernorat de Ṣa'da, non loin de la frontière avec l'Arabie Saoudite. L'instrumentalisation par le gouvernement yéménite des luttes entre les identités religieuses permet, au moins partiellement, d'expliquer cette guerre inachevée, qui à l'abri des caméras et sans soulever d'indignation internationale particulière, a vraisemblablement entraîné la mort de plusieurs milliers de Yéménites[1]. Le gouvernement mène à partir du 18 juin 2004 une offensive militaire visant, dans un premier temps, à arrêter les dirigeants de la Jeunesse croyante ainsi que les responsables d'un guet-apens contre des soldats et des officiers dans la région de Marrân. Les forces armées, mal organisées, sous-estiment toutefois la résistance à laquelle elles se trouvent rapidement confrontées. Après l'échec de différentes tentatives de conciliation tribalo-religieuse tout au long de l'été 2004[2], la violence s'intensifie et des villages sont bombardés. Les combats s'interrompent le 10 septembre de cette même année avec la mort de Ḥusayn al-Ḥûthî avant de reprendre en mars 2005, cette fois-ci avec à la tête des rebelles Badr al-Dîn al-Ḥûthî (alors âgé de 85 ans) et 'Abd Allâh al-Ruzâmî, ancien député d'al-Ḥaqq comme Ḥusayn al-Ḥûthî. Après quelques mois d'accalmie, les affrontements redoublent d'intensité en janvier 2007 avec maintenant pour leader principal 'Abd al-Malik Badr al-Dîn al-Ḥûthî, frère de ce dernier et Yaḥyâ Badr al-Dîn al-Ḥûthî, député du parti au pouvoir qui a trouvé réfuge en Libye.

---

[1] Le 14 mai 2005 dans une allocution télévisée, le Premier ministre 'Abd al-Qâdir Bâ Jammâl reconnaît que les affrontements ont entraîné depuis juin 2004, la mort de 525 membres des forces armées. Il se refuse toutefois à fournir des chiffres, sans doute bien supérieurs, pour les rebelles et les civils. Alors que le pouvoir annonce la reprise des combats au début de l'année 2007, il annonce officiellement qu'entre janvier de cette année et mi-mars, 250 « partisans d'al-Ḥûthî » et 117 militaires ont été tués.

[2] Démarches menées notamment par le juge Ḥamûd al-Hitâr et le propre frère d'al-Ḥûthî, Yaḥyâ Badr al-Dîn, député du C.P.G. au parlement yéménite. Au cours de l'hiver 2006-2007, ce dernier se voit accusé, depuis son exil libyen, de co-diriger la rébellion zaydite, il voit son immunité parlementaire retirée et il est poursuivi par le gouvernement.

Parallèlement aux affrontements armés, durant toute cette période, le gouvernement mène une campagne de répression à l'encontre d'intellectuels zaydites, interdit de nombreux ouvrages (dont ceux de Badr al-Dîn al-Ḥûthî) et ordonne la fermeture temporaire de journaux. ʻAbd al-Karîm al-Khaywânî, rédacteur en chef de l'un d'entre eux, *al-Shurâ* hebdomadaire du parti zaydite libéral l'Union des forces populaires, est quant à lui emprisonné à plusieurs reprises et molesté. Les centres religieux privés zaydites sont placés sous surveillance et menacés d'être fermés. L'un des principaux, al-Badr, dirigé par al-Murtaḍâ Bin Zayd al-Maḥaṭwarî, se voit reproché de soutenir différentes opérations de déstabilisation et d'abriter des groupes violents. Un religieux zaydite de la région de Sanaa, Yaḥyâ al-Daylamî, est inculpé pour complot en lien avec une puissance étrangère, l'Iran, et condamné à mort. Sa sentence est plus tard réévaluée et de nombreux rebelles arrêtés bénéficient d'une grâce présidentielle accordée en juillet 2005, celle-ci n'est toutefois jamais concrètement appliquée. En janvier de la même année, un décret présidentiel interdit le Ghadîr khumm, fête célébrée par les tribus des hauts-plateaux zaydites, car il l'assimile au « festival des partisans d'al-Ḥûthî ».

Au nom de la lutte contre le terrorisme, le gouvernement en vient à criminaliser toute une composante du paysage politique, religieux et social. En ceci, malgré la dénégation du pouvoir[1], la guerre de Ṣaʻda contredit violemment le processus de convergence des identités religieuses qui est au fondement du régime républicain issu de la révolution de 1962. Le gouvernement accuse la Jeunesse croyante de proférer des slogans anti-américains et antisémites et d'avoir pour ambition de rétablir le régime de l'imamat[2]. En soutenant la compétition dans le champ politico-religieux, puis en se retournant contre les zaydites conservateurs, le pouvoir s'attaque alors à ce qu'il convient d'appeler des « perdants de l'histoire », soit à une catégorie sociale ou à un groupe politique, autrefois dominant, qui n'a

[1] À ce sujet, ʻAlî ʻAbd Allâh Ṣâliḥ prononce en mai 2007 un discours devant les oulémas dans lequel il tente de démontrer que l'État qu'il dirige n'a jamais été engagé dans une répression de l'identité zaydite et que toutes les appartenances sont respectées. Assurant de la neutralité du pouvoir en matière religieuse, il nie même que le salafisme ait été encouragé par le passé afin de contrer le zaydisme. Voir, *al-Thawra*, 15 mai 2007.

[2] Plus tard, début 2007, alors qu'il n'est toujours pas parvenu à mettre fin à la rébellion, le pouvoir n'hésite pas à communiquer massivement sur une « tare » supplémentaire des partisans al-Ḥûthî : ils sont accusés de menacer de mort les Juifs de Ṣaʻda qui sont obligés de trouver ensuite assistance auprès du gouvernement. La stigmatisation de la rébellion fonctionne alors à plein et celle-ci se voit dans différents médias internationaux directement assimilée à « des partisans d'al-Qâʻida ».

plus guère de ressources de mobilisation et de légitimité. Afin de donner au nouvel allié américain les gages de son implication dans la lutte anti-terroriste, le gouvernement yéménite choisit de réprimer, à moindre coût, un mouvement religieux qui, mis à part une rhétorique religieuse anti-impérialiste, ne partage rien avec la nébuleuse al-Qâ'ida. Ce faisant, comme le rappelle François Burgat :

> « Le pouvoir a choisi délibérément d'identifier la dénonciation radicale de la politique américaine aux ambitions sectaires des ex-vaincus de la révolution républicaine. Ce faisant, non seulement il s'est déchargé de tout devoir de reconnaissance du caractère « moderne » de ces protestations, mais surtout il a ouvert une brèche profonde dans l'édifice politique, non point tant le long de la ligne d'un néo-anti-impérialisme anti-américain que, de façon peut-être encore plus préjudiciable, le long de la fracture confessionnelle et sectaire héritée d'une vieille guerre civile[1]. »

Grâce à une habile propagande étatique, la Jeunesse croyante, les « partisans d'al-Ḥûthî » mais également l'ensemble du courant zaydite conservateur se voient assimilés à l'ancien régime de l'imamat, et donc à une réaction décrite comme sectaire et obscurantiste emmenée exclusivement par des descendants du Prophète. Bien que patente, la démesure des moyens mis en œuvre par l'armée ne soulève au Yémen, comme à l'extérieur du pays, que de bien timides réprobations. Pire, pour légitimer sa répression aux yeux des mouvements islamistes sunnites, ainsi que des gouvernements occidentaux obnubilés par la lutte anti-terroriste et peu au fait des subtilités du paysage politique yéménite, le pouvoir parvient à relier les zaydites à l'Iran chiite et au Ḥizb Allâh libanais. Le mouvement d'al-Ḥûthî est ainsi accusé d'être financé par la République islamique d'Iran et, en lieu et place du drapeau républicain yéménite, de planter la bannière jaune du Ḥizb Allâh. Signe de cette implication internationale, différentes rumeurs (qui se révèlent par la suite infondées) font état en mai 2005 de la fuite de Badr al-Dîn al-Ḥûthî vers le Bahreïn, royaume majoritairement chiite, grâce à l'intervention de duodécimains saoudiens. Pourtant, l'ampleur de la résistance locale à laquelle l'armée est confrontée démontre le peu de crédibilité de ces raccourcis, qui ne sont pas sans rappeler ceux concernant les processus d'importation du salafisme. La mise en exergue de ses liens avec l'étranger favorise efficacement sa délégitimation. Sur une base anti-impérialiste, oppositionnelle, régionale et tribale davantage que strictement sectaire, les

[1] François BURGAT, « Le Yémen après le 11 septembre 2001 : entre construction de l'État et rétrécissement du champ politique », *Critique internationale*, n°32, 2006, p. 20.

partisans d'al-Ḥûthî sont malgré tout parvenus à mobiliser au-delà des cercles zaydites et de la catégorie des hachémites. Leur critique de la coopération sécuritaire du gouvernement avec les États-Unis trouve ainsi des échos auprès de biens des Yéménites. De même, en dénonçant en juillet 2004 la participation de l'aviation saoudienne aux bombardements de villages yéménites près de la frontière, Ḥusayn al-Ḥûthî s'érige en force nationaliste et entend montrer combien le pouvoir de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ est vendu aux intérêts étrangers (États-Unis, Israël et Arabie Saoudite). Pour le religieux zaydite al-Murtaḍâ al-Muḥaṭwarî, la guerre de Ṣa'da ne servirait que les intérêts des « wahhabites ». Interrogé par le journal anglophone *Yemen Times*, il déclare :

> « We know well who benefits from this hostile stance and mischief against Zaidism. They aim to strike at the national solidarity. They are the Wahabi groups besetting the president and the prime minister. It is they who implant troubles and crises in this country, not only now, but since long ago. If they keep doing the same thing, the country would fall down the brink[1]. »

Le contexte des affrontements armés donne aux groupes islamistes sunnites l'occasion de se démarquer plus encore des zaydites et de propager leur antienne anti-chiite. La réappropriation dans leur discours de la propagande gouvernementale et selon toute vraisemblance, la participation de groupes islamistes aux combats à Ṣa'da au côté de l'armée yéménite, s'inscrit dans le contexte plus large de la concurrence entre identités religieuses. Au printemps 2005, alors que la guerre reprend et que l'armée s'enlise, les services de sécurité tentent de réactiver les réseaux de miliciens qui avaient participé au conflit de 1994 contre les socialistes. Malgré la présence en son sein d'élites tribales zaydites et une volonté forte, à l'approche des élections présidentielles de 2006, de se distinguer du pouvoir, les grandes figures du parti al-Iṣlâḥ (et notamment la tendance représentant les Frères musulmans via l'hebdomadaire *al-Ṣaḥwa*) ne critiquent pas la violence de la répression et valident donc largement la politique gouvernementale. Sans doute certains dirigeants de ce groupe perçoivent-ils alors que sans l'épouvantail qu'incarne al-Ḥûthî, ils auraient eux-mêmes pu être la cible de la politique sécuritaire du gouvernement yéménite.

Le courant salafi, dans sa diversité, adopte une approche identique. Alors que la guerre fait rage au cours de l'été 2004, Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî publie un court pamphlet intitulé *Al-*

[1] « Zaidi Clerics Persecuted », *Yemen Times*, 31 janvier 2005.

fatâwâ al-shar'iyya fî aḥdâth Ṣa'da [Les avis juridiques sur les événements de Ṣa'da] dans lequel il condamne clairement la rébellion qu'il assimile parfois directement à la *râfiḍa* duodécimaine. Il reconnaît certes qu'il « existe une grande différence entre les *rawâfiḍ* et les zaydites » mais affirme que les partisans d'al-Ḥûthî sont responsables d'une « *fitna* religieuse plus grave que tout ». Selon Abû al-Ḥasan, « unanimement, les gens de l'est, de l'ouest, du nord et du sud se sont rassemblés pour soutenir le Président de la République du Yémen. » Toutefois, selon lui, l'anti-américanisme et l'antisémitisme de la Jeunesse croyante ne peuvent à eux seuls justifier la répression à laquelle celle-ci est confrontée. En effet, tout en refusant le recours à la violence, Abû al-Ḥasan n'exprime pas de désaccord fondamental avec le slogan prononcé par al-Ḥûthî : « *Al-mawt li Amrîka, al-mawt li Isrâ'îl, al-la'na 'alâ al-Yahûd, al-naṣr lil-islâm* (Mort à l'Amérique, mort à Israël, la malédiction pour les Juifs, gloire à l'islam). » Pour lui, la campagne militaire menée contre la Jeunesse croyante se justifie par des considérations religieuses et particulièrement le schisme ancien entre chiites et sunnites. Abû al-Ḥasan déclare alors :

> « Doit-on croire que la seule raison pour laquelle le gouvernement combat les partisans d'al-Ḥûthî est à cause de leurs slogans ? De nombreuses mosquées au Yémen critiquent et dénoncent les actions de l'Amérique et d'Israël dans le monde musulman, notamment en Palestine et en Iraq. Malgré tout le gouvernement yéménite ne les combat pas. Au contraire, la radio, la presse et les responsables politiques du Yémen tiennent des propos encore plus durs que ceux tenus dans les mosquées ! Faites attention aux slogans creux et simplement décoratifs et n'oubliez pas que ce les *rawâfiḍ* ont fait contre les *ahl al-Sunna* à travers l'histoire[1]. »

Ainsi, dans l'ensemble du champ salafi, cet épisode est l'occasion de stigmatiser toujours davantage le chiisme duodécimain et le zaydisme avec lui. Dans un contexte international marqué par la guerre en Iraq où les États-Unis sont accusés d'appliquer une politique pro-chiite, les tensions et les récriminations sont nombreuses. Elles s'expriment dans différents tracts ou pamphlets, par des prêches ou sur les sites internet qui, par exemple, reviennent sur les origines du chiisme en considérant que ce dernier a été planifié par les Juifs

[1] Abû al-Ḥasan al-Sulaymânî AL-MA'RIBÎ, *Al-fatâwâ al-shar'iyya fî aḥdâth Ṣa'da* [Les avis juridiques sur les événements de Ṣa'da], Ma'rib : Dâr al-ḥadîth, 2004, p. 15.

afin de diviser les musulmans[1]. Dans ce cadre de méfiance et de stigmatisation partagées, la revue *al-Muntadâ* de l'association al-Ḥikma diffuse différents articles particulièrement critiques envers la rébellion d'al-Ḥûthî qu'elle associe à un « plan secret pour diffuser la révolution iranienne » ou à « un cancer ». Dans un numéro de 2005, 'Abd al-'Azîz al-Duba'î déclare que « si les forces armées ont un grand rôle à jouer pour éradiquer cette *fitna*, les forces intellectuelles doivent en éradiquer les racines[2] ». En mars 2007, le décès de deux étudiants étrangers de Dâr al-ḥadîth à Dammâj (l'un Français et l'autre Britannique), tués au cours d'affrontements avec les combattants zaydites, confirme les rumeurs de participation de certains salafis à la guerre au côté des forces gouvernementales et illustre l'instrumentalisation croissante de ce courant par le pouvoir. Sur ce thème au moins, les adversaires dans la lutte interne que se livrent les différents groupes de la mouvance salafie, semblent être en accord. De Dammâj à Ma'rib en passant par Ma'bar, les principaux entrepreneurs de ce courant politico-religieux partagent une identique stigmatisation du chiisme. Hors du Yémen, le mensuel *al-Sunna*, édité à Londres par les partisans de Muḥammad Surûr, publie même un article assimilant lui aussi la réaction zaydite aux duodécimains et à un certain extrémisme hachémite[3].

Bien qu'inscrit dans le large contexte de la « guerre mondiale contre le terrorisme », le conflit de Ṣa'da et les réactions qu'il entraîne apparaissent comme une conséquence directe des concurrences dans le champ politico-religieux yéménite et transnational. Ces événements constituent une rupture profonde entre la politique du pouvoir yéménite et le processus de convergence des identités religieuses. La lutte acharnée à laquelle se livrent les salafis et certains segments zaydites exprime concrètement les limites de l'uniformisation des référents.

---

[1] Voir, Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *Khaṭar al-taḥazzub* [Le danger de l'esprit de parti]. Dans ce prêche datant du milieu des années 1990, le dirigeant du centre de Ma'bar revient sur la figure de 'Abd Allâh Bin Saba', Juif yéménite, qui peu de temps après la mort du Prophète Muḥammad est accusé de colporter différents mensonges sur les premiers califes (*al-khulâfa al-râshidîn*). Ces mensonges seront ensuite utilisés comme prétexte par les chiites pour justifier leur allégeance à 'Alî, gendre du Prophète.

[2] Voir par exemple, « Al-faṣl al-thânî min fitnat tanẓîm al-Shabâb al-mu'min [La deuxième période de la *fitna* de l'organisation de la Jeunesse croyante] » ; « Al-judhûr al-fikriyya lil-fitna al-Ḥûthiyya [Les racines intellectuelles de la fitna d'al-Ḥûthî » ou encore « Aḍwâ' 'alâ al-khaṭa al-siriyya li-taṣdîr al-thawra al-irâniyya [Eclairages sur le plan secret pour diffuser la révolution iranienne] » publiés dans la revue *al-Muntadâ*, n°92-93, 2005.

[3] Ḥikmat AL-ḤARÎRÎ, « Ẓâhirat al-Ḥûthî fî al-Yaman [Le phénomène al-Ḥûthî au Yémen] », *al-Sunna*, n°138, 2004, p. 85-98.

Chacune à leur manière, ces deux appartenances représentent une résistance face au puissant mouvement de dépassement des identités primaires. Toutefois, le caractère quelque peu marginal de ces « réactions » ne les amène pas à invalider la réalité du phénomène de dépassement de l'opposition primaire entre chaféisme et zaydisme. Il serait par ailleurs erroné, comme le fait trop souvent l'État yéménite, de réduire cette résistance à une violence armée. De même est-il injuste de l'assimiler à l'ancien régime de l'imamat. En effet, ce retour au fondement du zaydisme autrement plus varié que ce qu'en dit la propagande officielle n'est pas exempt de dynamiques modernisatrices et pourrait contribuer, selon la formule de Samy Dorlian à « la construction d'un nouvel universel politique »[1].

Renouveau soufi et concurrence des salafis

Présent essentiellement dans les hauts plateaux du Yémen du Nord, le zaydisme n'a pas pu jouer pour les salafis le même rôle de concurrent direct dans les régions de l'ex-Yémen du Sud ou dans les zones traditionnellement chaféites (Tihama, Ta'iz et Manâṭiq al-wusṭa (régions centrales)). Affaibli et traînant derrière lui une réputation anti-cléricale qui le délégitime, le parti socialiste ne peut contrer efficacement le développement du salafisme dans les régions qu'il a dirigé pendant plus de vingt ans. De ce fait, particulièrement à partir de la seconde moitié des années 1990 et dans le Hadramaout, les différents groupes soufis (issus de la branche al-'Alawiyya ou al-Shâdhiliyya) incarnent le repoussoir en même temps que la principale résistance théologique et politique au salafisme. Dès la fin des années 1980, Aḥmad Bin Ḥasan al-Mu'allim, réfugié au Koweït, publie un ouvrage dans lequel il dénonce vivement la présence du soufisme au Yémen, ainsi que le poids persistant des hachémites[2]. Il reprend là une vieille thématique chère au courant salafi et déjà formulée par Ibn Taymiyya et Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb plusieurs siècles auparavant. Dans l'environnement de la R.P.D.Y., c'est initialement autour de cette problématique que le salafisme parvient à se distinguer des autres mouvements politico-religieux (qui sont également anti-socialistes).

[1] Samy DORLIAN, « Zaydisme et modernisation : émergence d'un nouvel universel politique ? », art. cité.

[2] Aḥmad Ḥasan AL-MU'ALLIM, *Al-qubûriyya fî al-Yaman : nashâṭuhâ, âthâruhâ, mawqif al-'ulamâ' 'anhâ* [Le culte des saints au Yémen : ses pratiques, ses effets et les positions des oulémas le concernant], SLDE, 448 p.

Davantage que Muqbil al-Wâdi‘î (qu’il a côtoyé dans les années 1970 en Arabie Saoudite), al-Mu‘allim personnifie le développement du salafisme au Hadramaout.

Dans un contexte de marchandisation et d’individualisation des pratiques, nous avons vu combien la religiosité des pères se trouve fréquemment discréditée. Ces clivages générationnels éclairent la concomitance du développement du salafisme et des renouveaux zaydites et soufis parmi une jeunesse qui, au Nord, n’a connu que la République et, au Sud, a été élevée sous le régime socialiste. En période de troubles et de difficultés économiques, l’arrivée à maturité de cette génération politique et religieuse dans le courant des années 1990 favorise une nostalgie pour la génération rêvée des grands-pères, celle de l’imamat et des sultans. Par conséquent, les recompositions sociales favorisent la concurrence dans le champ religieux et l’émergence de nouvelles identités marginales, qui ne peuvent être considérées comme seulement réactives tant elles sont réinventées et s’inscrivent dans des espaces et contextes différents.

Malgré leur faible représentativité et l’irrégularité de leur implantation, les soufis constituent une alternative crédible au salafisme de même qu’au processus de convergence issu du réformisme musulman. La présence de centres soufis à Tarîm, à al-Bayḍâ’, à Aden, à Hodeïda et dans la région de la Ḥujariyya, leur dynamisme éditorial et le charisme international de certaines figures permettent en effet d’opposer aux nouveaux entrepreneurs salafis une pratique religieuse qui rompt moins nettement avec l’héritage culturel local mais paraît tout de même moderne.

Dans le contexte hadrami, l’association qui est faite entre le salafisme et le wahhabisme (et donc avec les États saoudiens successifs) n’est pas nouvelle. Elle date du début du 19ème siècle, quand les héritiers de Muḥammad Bin ‘Abd al-Wahhâb, alliés au premier État saoudien (1744-1818), mènent une campagne de destruction de tombeaux des saints ‘Alawî[1]. Dans la période contemporaine, l’expression la plus marquante et médiatisée de la concurrence entre soufis et salafis réside dans les violences de 1994-1995. Celles-ci trouvent un fondement religieux dans le rejet du *shirk* et de l’intercession des saints. Muqbil affirme

[1] Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, op. cit., p. 315.

lui-même qu'il n'est pas permis de prier en compagnie de *qubûriyûn*, c'est-à-dire de soufis[1]. De même, ces violences apparaissent comme l'aboutissement d'un vif débat amorcé par les réformistes longtemps auparavant[2]. Toutefois, le recours à l'action armée ne doit pas être sur-idéologisé tant il est lié au contexte politique particulier de cette époque, marqué notamment par la participation d'élites soufies hachémites à la sécession sudiste. Paul Monet, qui a consacré une recherche à la recomposition du champ religieux à Aden après la guerre de 1994, évoque l'acharnement de certains groupes salafis à détruire les tombeaux soufis :

> « Le 2 septembre 1994, deux semaines avant le pèlerinage annuel d'al-'Aydarous, un groupe de plusieurs centaines d'islamistes armés a pris d'assaut la mosquée al-'Aydarous, détruit le tombeau du saint et déterré ses ossements. Ils ont ensuite cassé et extirpé du mausolée les autres tombes de la famille al-'Aydarous en les faisant passer par les fenêtres, avant de saccager une bonne partie des tombeaux du cimetière des Sayyid qui jouxte la mosquée. Un peu auparavant ils avaient détruit au bazooka la coupole de la mosquée al-Hachmi, un autre saint, enterré dans le quartier de Shaykh Othman. Des actions de ce type sont assez rares, mais il ne s'agit pas là d'un acte isolé[3]. »

Depuis ces épisodes violents, les rapports de concurrence au sein du champ politico-religieux se sont quelque peu atténués. Cet apaisement est allé de pair avec une pacification des rapports sociaux et politiques, et l'intégration sociale des différents acteurs dans les structures de pouvoir. À partir des élections législatives de 1997 à la suite desquelles al-Iṣlâḥ interrompt sa participation au gouvernement, les soufis se rapprochent progressivement du parti au pouvoir jusqu'à en constituer un important relais local. Ainsi, la fin des années 1990 et les premières années de la décennie 2000 marquent véritablement le retour du soufisme sur le devant de la scène[4]. Dans un système largement clientéliste, sa nouvelle proximité avec le gouvernement rend sa prédication attractive dans la mesure où elle doit notamment permettre de profiter de prébendes et de voir sa position valorisée. Un militant du parti al-Iṣlâḥ, anciennement proche des salafis à Hodeïda explique par exemple que les diplômés de la Kulliyyat al-'ulûm al-shar'iyya (faculté privée tenue par Muḥammad 'Alî al-Mur'î, figure

---

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Shaykh Muqbil ibn Haadee Answering Questions in Birmingham 1997*.

[2] À ce sujet, voir, Alexander KNYSH, "The Cult of Saints and Islamic Reformism in Early Twentieth Century Hadramawt", *New Arabian Studies*, n°4, 1997, p. 139-167.

[3] Paul MONET, *Réislamisation et conflit religieux à Aden. La structuration locale du champ islamique après l'échec de la sécession de 1994*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, 1995, p. 32.

[4] Alexander KNYSH, "The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen", art. cité.

soufie locale et député du CPG) « obtiennent sans difficulté un poste dans l'administration. » Selon lui, c'est là le signe qu'ils « soutiennent le gouvernement et que le gouvernement les soutient[1] ! ». À Tarîm, l'implantation de l'important centre d'enseignement soufi Dâr al-muṣṭafâ en 1996 autour d'al-Ḥabîb 'Alî Zayn al-'Abidîn al-Jiffrî et d'al-Ḥabîb 'Umar Bin Muḥammad Bin Ḥafîẓ a sans nul doute redynamisé ce courant en lui offrant un prestige transnational. Dès lors la description que livre David Buchman en 1997 d'un soufisme continuellement sous pression et qui doit se cacher, se révèle quelque peu datée[2]. Signes de ce ralliement au pouvoir, Dâr al-muṣṭafâ reçoit la visite du Président Ṣâliḥ à plusieurs reprises depuis 2002 et contribue activement à la campagne électorale des candidats du C.P.G. dans le Hadramaout lors des élections législatives d'avril 2003[3]. Différentes rumeurs affirment par ailleurs que l'*imâm* de la mosquée à six minarets que le Président Ṣâliḥ se fait construire à Sanaa pourrait être al-Ḥabîb 'Alî al-Jiffrî qui est sans doute aujourd'hui l'un des oulémas yéménites les plus connus hors du pays. De plus, depuis 2002, malgré sa faible représentativité dans le champ politico-religieux yéménite, al-Ḥabîb 'Umar Bin Ḥafîẓ présente l'émission religieuse de la télévision nationale pendant le mois de ramadan.

La cooptation des soufis du Hadramaout permet notamment au gouvernement de bénéficier de son intégration au sein d'importants réseaux au-delà du territoire yéménite. En effet, les confréries s'inscrivent elles aussi, et sans doute davantage encore que les salafis, dans l'espace transnational. Persécutés par le pouvoir socialiste, les religieux qui sont à leur tête ont activé dans leur exil à Djedda ou Dubaï nombre de réseaux économiques ou politiques essentiellement structurés, comme le zaydisme, autour de la catégorie des hachémites. En dépit de son jeune âge, le centre Dâr al-muṣṭafâ de Tarîm a de ce fait acquis un véritable rayonnement international qui s'étend du Royaume-Uni à l'Inde en passant par le Soudan et l'Arabie Saoudite. Ainsi, les relations transnationales religieuses saoudo-yéménites ne sont pas à sens unique et ne se limitent nullement au salafisme. La diversité de ces flux rend compte de la multiplicité des appartenances religieuses saoudiennes comme yéménites.

---

[1] Entretien, Sanaa, juin 2005.

[2] David BUCHMAN, « The Underground Friends of God and their Adversaries: A Case Study and Survey of Sufism in Contemporary Yemen", *Yemen Update*, n°39, 1997, p. 21-24.

[3] Amira KOTB, *La tariqa Ba'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational*, Mémoire de DEA, IEP d'Aix-en-Provence, 2004, p. 75.

L'origine hadramie ou plus généralement yéménite de nombreux Saoudiens encourage la perpétuation ou la renaissance de pratiques sociales associées au *homeland*. Preuve de la faiblesse du l'association automatique entre « wahhabisme » et « saoudisation », certains étudiants à Tarîm sont nés et éduqués en Arabie Saoudite et en possèdent même la nationalité. L'inscription de cette pratique soufie dans l'espace transnational va toutefois au-delà d'une simple nostalgie pour la pureté de la terre d'origine. Ainsi, lors de notre enquête de terrain à Djedda au printemps 2006, nous assistions dans un cercle de discussion de hachémites mecquois (et donc sans lien évident avec le Yémen) à des récitations de louanges au Prophète (*madîḥ al-Nabî*) et à une conférence prononcés par un responsable de Dâr al-muṣṭafâ en tournée dans le Hedjaz.

À Tarîm au printemps 2005, le partage de l'espace public témoigne également du changement de statut du soufisme et de la pacification des rapports dans le champ politico-religieux. Nulle part ailleurs au Yémen peut on sentir comme dans cette capitale religieuse du Hadramaout la réalité de la concurrence entre les identités antagonistes. S'y rencontrent des expériences multiples et s'y développent des échanges transnationaux avec l'Indonésie, l'Arabie Saoudite, les Comores ou encore les États-Unis. À la fois centrée sur ses traditions et ouverte sur le monde grâce à la diaspora hadramie et du fait des étudiants qui y séjournent, la ville de Tarîm est un vaste marché religieux. Les très nombreuses mosquées, associations et librairies d'obédience différente créent une situation de rivalité dans laquelle la résistance au salafisme peut pleinement s'exprimer. Toutefois, malgré une stigmatisation mutuelle et de stensions ponctuelles, chaque groupe semble globalement respecter l'autre, ou du moins exprime une certaine indifférence. Chaque lundi soir par exemple, la librairie Muḥammad Bin ʻAbd al-Wahhâb (dont le nom illustre on ne peut plus clairement le rattachement au courant salafi et son hostilité face aux pratiques soufies), située sur l'esplanade centrale, cède sa place, éteint ses haut-parleurs et ferme boutique plus tôt afin de laisser se dérouler la conférence hebdomadaire des figures soufies de Dâr al-muṣṭafâ, dont le centre est pourtant implanté deux kilomètres en dehors de la ville.

De fait, dans la ville de Tarîm, face à la renaissance soufie, les salafis apparaissent quelque peu dépassés. La principale mosquée salafie (al-Sunna) fait il est vrai pâle figure comparée aux lieux de prière soufis que jouxtent d'imposantes bibliothèques et dont le rayonnement hors du Yémen est évident eu égard le nombres d'étrangers qui les fréquentent.

Afin de redonner un peu de lustre et d'attrait à leur prédication, les salafis tentent d'organiser localement une contre-offensive. Le modeste lieu de culte salafi, tenu par Abû Sa'îd al-Ḥaḍramî, héberge ainsi au printemps 2005 un formateur venu de Dammâj qui doit aider à son développement et y organiser des sessions de cours.

Dans ce cadre, force est de constater que le salafisme muqbilien n'est que faiblement présent en tant que tel dans cette zone du Yémen dont le destin est pourtant très étroitement lié à celui de l'Arabie Saoudite. Au Hadramaout, l'enseignement du salafisme est certes populaire mais encore aujourd'hui, les liens entre cette région et l'ex-Yémen du Nord où sont installés les instituts salafis restent distendus. Par conséquent, le centre important le plus proche est situé à plus de 300 kilomètres, à Shihr sur la côte de l'Océan Indien, non loin d'al-Mukallâ. Hormis quelques librairies (particulièrement celle mentionnée ci-dessus qui diffuse des cassettes et fascicules de Muqbil al-Wâdi'î, de Yaḥyâ al-Ḥajûrî, de Rabî' al-Madkhalî contre les Frères musulmans, ou d'autres oulémas yéménites ou étrangers contre Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî) qui témoignent de l'existence d'une « demande », la tendance dominante du salafisme yéménite est mal implantée et subit directement les effets des scissions internes entre les héritiers directs de Muqbil, les partisans d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et les membres des associations al-Iḥsân et al-Ḥikma. Cette dernière a acquis une assise sociale plus large du fait du charisme de son leader Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim et de son important travail caritatif[1]. De plus, avec al-Iḥsân, grâce à ses relais locaux, sa doctrine souple et ses liens avec différents commerçants installés en Arabie Saoudite ou au Qatar, l'association al-Ḥikma apparaît sans doute comme plus endogène et donc moins étrangère que le salafisme muqbilien. À Say'ûn, autre ville du wâdî Hadramaout située à environ une demi-heure de route à l'ouest, l'implantation du salafisme, visiblement mieux structurée qu'à Tarîm, est elle aussi marquée par les divisions. Le pôle pro-Abû al-Ḥasan se regroupe autour de la mosquée al-Jawhar et de la librairie Bâb al-Riyân, alors que les salafis affiliés à Dammâj tiennent les mosquées Ibrâhîm et al-Riyâḍ ainsi qu'une librairie nommée Imâm al-Wâdi'î.

[1] Les implications de ce travail caritatif, notamment dans le domaine de l'enseignement et de la formation professionnelle sont fréquemment dénoncées par les adversaires laïques ou socialistes de la *salafiyya munaẓẓama* : « Taghalghal al-mashrû' al-wahhâbî fî Ḥaḍramawt [La pénétration du projet wahhabite au Hadramaout] », *al-Nida'*, 24 août 2005.

Cette brève esquisse du champ politico-religieux dans la vallée du Hadramaout permet d'entrevoir la pacification progressive des relations de concurrences, en même temps que les limites du processus de convergence des identités religieuses. Elle nous offre, comme dans la faculté du Yâfi', un cas de cohabitation a priori contre intuitif bien que nécessairement fragile. De plus, elle nous permet une nouvelle fois de constater que le développement du salafisme muqbilien n'entretient pas de lien automatique avec l'Arabie Saoudite. En effet, le Hadramaout est à n'en pas douter la région yéménite la plus marquée par les relations transnationales migratoires, commerciales et politiques entretenues par ses habitants avec le voisin saoudien. Pourtant, grâce à l'offensive de ses élites, à certaines de ses spécificités culturelles ainsi que ses réseaux hors du *homeland*, le dynamisme des confréries soufies, semble, plus qu'ailleurs, être parvenu à proposer une alternative au salafisme dans le contexte de la marchandisation et de l'individualisation de la religion. Cette résistance, qui rencontre sans doute davantage de succès parmi les catégories sociales les plus aisées que dans d'autres segments de la population, n'est pas sans rappeler celle qui au début du 20ème siècle avait déjà permis aux élites hadramies de s'opposer aux réformistes inspirés par la doctrine wahhabite. Alexander Knysh rappelle ainsi qu'à cette époque :

> « The Hadramî learned elite by and large remained remarkably and self-consciously impervious to the reformist agitation which included fiery condemnations of tomb worship by the salafî leadership. This conservative stance may be explained in part by the fact that anti-saint rhetoric was perceived by many Hadramîs as a hallmark of the fearsome Wahhâbî movement which had repeatedly tried to force the terrified Hadramîs into its 'orthodox' fold. With the ferocious Wahhâbî tribes ominously looming, propagating something that resembled their 'puritanical' tenets could be interpreted as an intellectual sabotage of sorts[1]. »

Outre la résistance sociale et politique qu'incarnent les renaissances zaydites et soufies, les salafis sont confrontés à diverses formes de réfutations théologiques. Celles-ci, parfois reprises par des intellectuels libéraux, sonnent comme des réponses directes aux attaques proférées par les salafis. Terme à terme, verset contre verset, leurs adversaires, parfois même laïques, développent des interprétations concurrentes de celles diffusées par la doctrine salafie afin de la délégitimer, quitte souvent à la caricaturer. Ainsi, dans la mouvance soufie

[1] Alexander KNYSH, "The Cult of Saints and Islamic Reformism in Early Twentieth Century Hadramawt", art. cité, p. 145.

yéménite, Ḥusayn Bin Muḥammad al-Hidâr, installé à al-Bayḍâ', tente d'associer le courant salafi aux mouvements violents et excommunicateurs dans son livre *Al-taḥdhîr min khaṭar al-takfîr* [La mise en garde contre le danger du *takfîr*]. Cette stratégie du discrédit joue pleinement dans le contexte de la lutte anti-terroriste. La contestation de la doctrine salafie fait ainsi référence aux campagnes de destruction de tombeaux à Aden et dans le Hadramaout au milieu des années 1990, mais également à la prétention des *ahl al-Sunna* d'incarner seuls la *firqa al-nâjiyya*, c'est-à-dire le groupe qui sera sauvé le jour du jugement dernier. Al-Hidâr, en s'appuyant sur les *ḥadîth*, le Coran mais également les « pieux ancêtres » et d'illustres oulémas comme Ibn Taymiyya légitime sa doctrine en ayant recours aux instruments théologiques que les salafis s'accaparent généralement. En « chassant sur les terres salafies », il dénie ainsi à ce groupe le droit de monopoliser ces références.

Du point de vue zaydite cette fois, le père de Ḥusayn, Badr al-Dîn al-Ḥûthî, écrit au début des années 1990 plusieurs recueils de *fatwa* dans lesquels il conteste les avis juridiques formulés par le saoudien 'Abd al-'Azîz Bin Bâz. Au même titre que différentes publications dénonçant les liens qu'entretient Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb au 18ème siècle avec l'impérialisme britannique[1], les parcours fréquemment évoqués d'anciens « wahhabites » repentis sont censés illustrer la supériorité morale du chiisme qu'il soit duodécimain ou zaydite. Ainsi, dans un livre intitulé *Riḥlatî min al-wahhâbiyya ilâ al-ithnî 'ashariyya* [Mon périple du wahhabisme au chiisme duodécimain], 'Iṣâm al-'Imâd, yéménite diplômé de Qom en Iran, raconte comment après avoir suivi un cursus religieux en Arabie Saoudite auprès de 'Abd al-'Azîz Bin Bâz et à l'université de l'*Imâm* Muḥammad Bin Sa'ûd de Riyad, il découvre le chiisme et décide d'enfin embrasser l'islam « authentique ». Cependant, la véracité de ce parcours et de cette conversion est contestée, notamment par un site internet anti-chiite qui rappelle que 'Iṣâm al-'Imâd n'a jamais été sunnite, encore moins « wahhabite ». Sa famille est en effet zaydite et son père est l'un des fondateurs du parti conservateur al-Ḥaqq[2]. La rivalité sur le marché religieux semble autoriser de la part des

[1] Voir par exemple, Muḥsin AL-AMÎN, *Kashf al-irtyâb fî attbâ' Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb* [Éclaircissements des soupçons sur les partisans de Muḥammad bin 'Abd al-Wahhâb], SLE, 1991, 429 p.

[2] Pour la contestation du récit de 'Iṣâm al-'Imâd, voir http://www.ansar.org/arabic/al3mad.htm (accédé le 5 janvier 2007).

différents concurrents bien des manipulations et mensonges à laquelle tous sans exception semblent participer à égalité.

Comme la lutte contre le « salafisme wahhabite » est transnationale, des ouvrages ou enregistrements étrangers sont fréquemment mobilisés afin de contrer celui-ci et de relever « ses erreurs théologiques ». Ces publications permettent de s'extraire des querelles propres au champ politico-religieux yéménite. Une librairie zaydite proche de la grande mosquée à Sanaa propose ainsi par exemple une cassette de Fâḍil al-Mâlikî, chiite duodécimain iraquien, intitulée *Naẓarat al-islâm fî al-salafiyya* [Opinion de l'islam sur le salafisme] qui insiste d'une manière générale sur les erreurs d'interprétation propres à ce courant.

En ayant recours à des références étrangères, chaque groupe tente d'asseoir son autorité et sa légitimité. La dimension transationale des références théologiques mobilisées est particulièrement ambivalente, parfois revendiquée afin de justifier son bon droit, elle est en même temps réprouvée dès lors qu'elle symbolise une association trop directe avec l'étranger. Pour ses adversaires, la réfutation théologique du salafisme passe également par une délégitimation du mouvement de réforme wahhabite. De nombreux intellectuels zaydites s'appuient ainsi sur un récit, soit disant écrit par Mr. Hempher, espion britannique en poste à Bassora au 18ème siècle, mais qui se révèle construit de toute pièce. Dans cet ouvrage, Mr. Hempher explique comment il est parvenu à manipuler Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb afin qu'il l'aide à démanteler l'empire ottoman et à affaiblir les musulmans[1]. Par ce biais, cette littérature très critique démontre que l'islam saoudien, représenté au Yémen par le courant salafi, est non seulement une imposture théologique mais également le fruit d'un complot anti-musulman orchestré par les puissances coloniales occidentales.

De manière similaire, les différents mouvements soufis ont également recours à des sources étrangères pour d'appuyer leur offensive anti-salafie. Ainsi, un magasin proche des soufis de Tarîm dans le Hadramaout propose plusieurs ouvrages dénigrant cette doctrine. L'un d'entre eux, publié à Singapour par un membre de la diaspora hadramie, s'intitule *Al-salafiyya al-mu'âṣira : uṣûluhâ wa asâlîbuhâ* [Le salafisme contemporain : ses origines et ses méthodes] et tente d'associer ce courant à la violence et à la pratique du *takfîr*. Un second,

[1] Mister HUMPHER, *Mudhakirât Mister Humpher* [Mémoires de Mr. Humpher]. Pour une analyse de cette littérature, voir Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, op. cit., p. 214-215.

Mukhâlafat al-wahhâbiyya lil-Qur'ân wa al-Sunna [La contradiction du wahhabisme avec le Coran et la Sunna] entend lui démontrer combien les pèlerinages aux tombeaux, y compris à celui du Prophète, ne sont pas proscrits par l'islam.

Un autre ouvrage communément diffusé dans les librairies généralistes de Sanaa ambitionne lui aussi de contester la théologie salafie à partir d'une approche plus marginale encore que le zaydisme et le soufisme. Intitulée *Al-salafiyya al-wahhâbiyya : afkaruhâ al-asâsiyya wa judhûruhâ al-târikhiyya* [Le salafisme wahhabite : ses idées essentielles et ses racines historiques], cette publication écrite par Ḥasan Bin 'Alî al-Saqqâf, un Jordanien, proche du courant mutazilite[1], accuse les salafis de manquer de respect envers les descendants du Prophète, les oulémas ainsi que tous ceux qui se revendiquent d'une école de jurisprudence traditionnelle (*madhhab*). Il entend particulièrement souligner les erreurs des salafis concernant le *tashbîh*, c'est-à-dire l'anthropomorphisme. Ceux-ci considèrent en effet que Dieu possède les mêmes attributs physiques que les humains, or, selon al-Saqqâf, cette idée remettrait en cause l'idée même d'unité divine (*tawḥîd*).

Le difficile positionnement des Frères musulmans

De ces débats théologiques et des résistances sociales et politiques, le courant des Frères musulmans n'est pas absent et contribue lui aussi souvent à accréditer la thèse d'une proximité entre les salafis et les mouvements « takfîristes » ou terroristes. Nous l'avons vu, dès son séjour saoudien dans les années 1960 et 1970, Muqbil al-Wâdi'î prend progressivement ses distances par rapport à l'héritage des Frères musulmans desquels il a un temps été proche. C'est toutefois dans le cadre de l'organisation des Instituts scientifiques dirigée par des Frères musulmans que le centre Dâr al-ḥadîth de Dammâj est fondé au début des années 1980, avant de clairement s'en démarquer, critiquant la nature et la forme de leurs enseignements. Dès lors, l'accent mis par le mouvement des Frères musulmans sur la justice sociale et donc sur l'action politique aux dépens du culte constitue aux yeux des salafis une forme de trahison qui est censée traduire une soif de pouvoir et de postes. Tout comme dans

[1] Le mutazilisme est une école de pensée religieuse et philosophique née au 8ème siècle. Aujourd'hui reconnue par le chiisme, elle est considérée comme accordant une importance particulière à la rationalité.

l'espace saoudien ou Sayyid Quṭb est diabolisé par certains courants proches de Muḥammad al-Jâmî et de Rabî'al-Madkhalî, les Frères musulmans émergent en tant que troisième repoussoir du salafisme muqblien[1]. Sur le terrain comme sur le plan de la doctrine religieuse, ces deux mouvements contemporains sont concurrents et se stigmatisent mutuellement. Pourtant, le fait qu'ils partagent nombre de références et que la frontière entre les deux appartenances soit poreuse (au point qu'ils sont parfois confondus dans le discours médiatique et par de nombreux acteurs du champ politique yéménite) rend souvent ambivalente la rivalité politico-religieuse et explique certaines réticences.

Luttant contre les salafis pour le contrôle de mosquées ou pour l'obtention de financements étrangers (notamment saoudiens), les figures des Frères musulmans insistent sur le caractère exogène du salafisme mais également sur ses erreurs d'interprétation. Dans un petit opuscule rédigé en 2004, Aḥmad al-Daghshî, universitaire yéménite proche d'al-Iṣlâḥ, raille ainsi l'incapacité des salafis, yéménites et saoudiens proches de Rabî' al-Madkhalî, à distinguer les questions subsidiaires (*furû'*) des questions fondamentales (*uṣûl*)[2]. Entre eux, explique-t-il, les salafis sont perpétuellement en désaccord sur des points mineurs qui devraient normalement être dépassés. Cette argumentation leur dénie par ailleurs le droit de se revendiquer de l'héritage des *salaf*, premières générations de musulmans, et tente même de se réapproprier les références habituellement monopolisées par la doctrine salafie, particulièrement Ibn Taymiyya. Il les accuse également d'être paresseux sur le plan théologique et de simplement imiter ce que leur demandent les oulémas sans faire preuve de discernement. Al-Daghshî affirme alors que la mort de Muqbil al-Wâdi'î a permis de révéler les contradictions internes au mouvement : chacun a alors tenté d'émerger comme le nouveau leader en discréditant ses anciens compagnons. Les Frères musulmans n'ont donc pas le monopole de la quête de pouvoir et de postes. Il constate que les scissions internes et la mort de leur leader charismatique ont enrayé le développement du salafisme à l'échelle du pays. Stigmatisant par ailleurs leur dépendance à l'égard de l'Arabie Saoudite il feint de se demander ce qu'il adviendra « de ce mouvement quand le plus grand de leurs cheikhs, al-

[1] François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen ou … la modernisation malgré tout », art. cité.

[2] Aḥmad AL-DAGHSHÎ, *Al-taqrîb bayn al-sunna wa al-shî'a: riwayya ukhrâ. al-Khilâf al-salafî al-salafî fî al-Yaman* [Le rapprochement entre sunnisme et chiisme : une autre histoire. La controverse entre salafis au Yémen], Sanaa: Markaz 'Ubadî, 2004, p. 84.

Madkhalî, rejoindra l'autre monde[1] ». Par ce biais, il minimise l'autonomie du courant muqbilien, raillant son incapacité à réellement se dégager de l'influence du « sponsor » saoudien.

Outre ces critiques censées illustrer une approche différente de la religion et de la politique, la rivalité avec les Frères musulmans s'incarne sur le terrain dans des luttes pour le contrôle de lieux de culte ou pour des leaderships locaux. Ainsi ponctuellement, dans les villes et villages, entre les salafis et les membres d'al-Iṣlâḥ, les affrontements ont pu être violents et se doubler de rivalités inter-tribales complexes. La participation du parti islamiste au gouvernement de 1993 à 1997 et particulièrement son contrôle du ministère des Biens religieux exaltent certaines tensions. Muqbil mentionne par exemple le cas de la mosquée d'al-Basâtîn à Aden qui, suite à l'intervention des *awqâf*, échappe à ses partisans pour tomber dans les mains des rivaux d'al-Iṣlâḥ[2].

Il est toutefois intéressant de constater que les Frères musulmans (ainsi que d'autres tendances) sont sans doute moins investis que certains groupes zaydites dans cette lutte à fondement théologique mais aussi politique. Nombre d'oulémas et d'intellectuels représentant différentes appartenances refusent en effet le principe même de cette confrontation induite par la stigmatisation salafie. Tel est par exemple le cas de ce responsable de la librairie soufie de Lab'ûs qui considère que « la controverse appelant la controverse, il n'est pas bon de diffuser des livres qui critiquent directement les salafis[3] ». De même, un militant d'al-Iṣlâḥ évoquant la rivalité entre les Frères musulmans et le courant des *ahl al-Sunna* affirme :

> « Muqbil s'en prend autant aux Frères musulmans tout simplement parce qu'ils ne font pas attention à lui ! Lui a diffusé des dizaines de cassettes de prêches les critiquant et les attaquant. Eux ne répondent pas et cela l'énerve beaucoup[4]. »

Pour 'Abd Allâh al-Sayânî, la réticence des Frères musulmans yéménites (et des membres d'al-Iṣlâḥ) à critiquer les salafis s'explique au contraire par l'influence idéologique

---

[1] *Ibid.*, p. 78.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

[3] Entretien, Lab'ûs, avril 2005.

[4] Entretien, Sanaa, juin 2005.

qu'exercent sur eux l'Arabie Saoudite et le « wahhabisme ». Les frontières entre ces deux groupes s'avèrent ainsi poreuses et dépendent largement du contexte et des traditions institutionnelles et oppositionnelles propres à chaque pays. Ainsi, nombre de Frères musulmans yéménites seraient considérés comme salafis au Koweït et vice-versa. Au Yémen, partageant avec eux les mêmes références et la volonté de dépasser les *madhhab*, les Frères seraient par conséquent dans l'incapacité de se démarquer clairement des salafis et viendraient ainsi grossir les rangs des clients du royaume saoudien[1]. Cette analyse, plaçant une nouvelle fois l'Arabie Saoudite au centre du jeu politique, minimise la diversité du mouvement des Frères musulmans au Yémen et notamment l'importance qu'a joué l'Égypte dans la formation de ses cadres dans les années 1950 et 1960. L'analyse d'al-Sayânî, intellectuel zaydite directeur du centre al-Râ'id, ancien Frère musulman lui-même et un temps séduit par la Révolution iranienne, éclaire toutefois le positionnement ambivalent de certains intellectuels ou oulémas, particulièrement 'Abd al-Majîd al-Zindânî ou 'Abd al-Wahhâb al-Anisî, tous deux formés en Arabie Saoudite. À partir d'une définition large du salafisme, ceux-ci sont en effet considérés par nombre d'observateurs étrangers et d'intellectuels libéraux ou de gauche comme « wahhabites », « hommes des Saoudiens » ou salafis[2]. Il reste pourtant que leurs appartenances politiques et religieuses, de même que celles des partisans d'al-Iṣlâḥ dans leur ensemble, ne sauraient être réduites à leur socialisation à l'islam saoudien dominant via une expérience migratoire directe ou via le réseau des Instituts scientifiques. Le rôle que 'Abd al-Majîd al-Zindânî, pharmacien ayant étudié en Égypte, a joué au moment de la révolution républicaine de 1962 et sa proximité assumée aujourd'hui encore avec Muḥammad al-Zubayrî, premier leader républicain, est à cet égard éloquent[3]. De plus, des différences doctrinales profondes et structurelles subsistent entre al-Zindânî et al-Anisî d'une part et Muqbil al-Wâdi'î et le courant salafi d'autre part. Celles-ci concernent particulièrement la question de la participation politique et nous empêchent par conséquent de les classer dans la même catégorie.

---

[1] 'Abd Allâh Hâshim AL-SAYÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], op. cit., p. 77.

[2] Voir par exemple Gregory JOHNSEN, « Profile of Sheikh Abd al-Majid al-Zindani ». *Terrorism Monitor*, vol. 4, n°7, 2006, p. 3-5.

[3] Sur les relations entre Muḥammad al-Zubayrî et 'Abd al-Majîd al-Zindânî, voir notamment 'Abd al-Majîd AL-ZINDÂNÎ, enregistrement sonore, *Al-ḥizbiyya* [L'attachement aux partis].

B - Le salafisme et le pouvoir yéménite pris dans la lutte anti-terroriste

De ce vaste tableau, l'État n'est absent qu'en apparence. Il est en effet illusoire de considérer que les relations transnationales religieuses sont vierges de tout rapport de domination et qu'elles ne sont pas affectées par les équilibres de l'espace mondial. La perspective transnationaliste trouve donc ses limites. Acteurs étatiques et non-étatiques interagissent fréquemment et sont largement interdépendants. La victoire des uns sur les autres n'est donc jamais certaine. Thomas Risse-Kappen rappelle : « Both 'statism' – the state always wins, and crude 'societism' – the society-world erodes the state system, are equally disconfirmed by the findings[1]. » Les structures domestiques jouent en permanence sur la forme et le résultat du voyage du salafisme. Par ailleurs, la confrontation (parfois imaginaire) entre acteurs étatiques et non-étatiques n'est pas à somme nulle et ne donne pas nécessairement lieu à la victoire des uns sur les autres. Par sa politique, l'État joue un rôle dans le processus de voyage et permet l'adaptation et la normalisation de la pratique salafie dans le contexte yéménite. L'émergence de la contestation transnationale et le contexte post-11 septembre 2001 ont contribué à replacer au cœur de la problématique internationale la question de la capacité de contrôle de l'État sur les acteurs transnationaux. Face à une menace largement deterritorialisée, peu ou pas institutionnalisée et marquée par une grande souplesse, les pouvoirs sont tentés de réintroduire l'acteur étatique et le facteur de puissance construisant une image particulière mais souvent tronquée de l'ennemi et de l'alterité en temps de crise[2].

Le processus de reterritorialisation ou le réinvestissement de l'État dans le contexte de la « lutte globale contre le terrorisme » à laquelle le Yémen et l'Arabie Saoudite participent, démontre la capacité des phénomènes internationaux et transnationaux à influer sur les espaces nationaux. Les niveaux se mélangent, s'entremèlent si bien qu'il n'est plus aisé de distinguer ce qui est interne de ce qui est externe. Dans la péninsule Arabique comme au Moyen-Orient en général, le caractère structurant de la lutte anti-terroriste repositionne l'État et remet au centre de l'agenda la question de sa construction. Les États faibles sont érigés en menace pour la paix et la stabilité internationale. Chaque État doit donc faire preuve de sa

---

[1] Thomas RISSE-KAPPEN, "Structures of Governance and Transnational Relations: What have we learned?" in Thomas RISSE-KAPPEN (dir.), *Bringing Transnational Relations Back in*, op. cit., p. 295.

[2] David CAMPBELL, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, op. cit.

capacité de contrôle et se trouve de fait engagé dans une course à la puissance, non plus nécessairement avec ses pairs mais également avec les acteurs non-étatiques qui sont censés lui échapper. La surveillance des entrées et sorties, les atteintes aux libertés publiques, le contrôle de la frontière et la stigmatisation de toute forme de porosité redeviennent ainsi des enjeux centraux du débat. Dans ce cadre, les importantes pressions extérieures et particulièrement américaines qui s'exercent sur les États dits faibles ou inachevés comme le Yémen ou l'Arabie Saoudite conduisent à une réévaluation des liens entre le pouvoir et les groupes islamistes ainsi que certains groupes périphériques (minorités, tribus, étrangers etc.). Les États sont alors potentiellement entrainés dans une spirale de violence qu'ils ne maitrisent pas (même s'il peuvent ponctuellement se la réapproprier) mais qui apparaît comme largement imposée de l'extérieur.

Pour ce qui concerne notre étude de cas, malgré leur incapacité fréquente à assurer sur l'ensemble du territoire yéménite la présence de services publics efficaces et à s'opposer aux interférences claniques, tribales et régionales, le pouvoir étatique et les structures domestiques et institutionnelles ne doivent pas être négligés. Certes, ils n'incarnent pour les salafis ni un repoussoir ni un concurrent de premier ordre mais ils entretiennent avec eux d'intenses relations. En effet, le dédain affiché des entrepreneurs salafis pour le pouvoir et les postes (*karâsî*) n'empêche pas, au même titre que les zaydites, soufis et Frères musulmans, leur instrumentalisation par les élites politiques, tribales et militaires qui sont à la tête du Yémen. L'analyse des processus de résistances et de luttes entre les différentes appartenances politico-religieuses ne saurait être complète sans la prise en compte du rôle de l'acteur étatique (forcément pluriel) et d'un agenda international qui favorise la criminalisation indistincte de l'islam politique.

En effet, l'évolution des relations entretenues par les salafis, les autres groupes islamistes et le pouvoir semble autant liée aux luttes et concurrences internes du système politique yéménite qu'à des facteurs exogènes. Dans la période post-11 septembre 2001, le gouvernement se trouve confronté à des pressions extérieures qui le poussent à mieux définir ses politiques et ses alliances[1]. Dans un premier temps, l'attentat contre le navire de guerre

[1] Ludmila DU BOUCHET, « La politique étrangère américaine au Yémen », *Chroniques yéménites*, n°11, 2004, p. 101-121 et Robert BURROWES, "Yemen: Its Political Economy and the Effort Against Terrorism" in Robert ROTBERG (dir.), *Battling Terrorism in the Horn of Africa*, Cambridge : World Peace Foundation, 2005, p. 141-172.

américain U.S.S. Cole, le 12 octobre 2000 dans le port d'Aden, puis les attaques contre le World Trade Center et le Pentagone placent le Yémen en première ligne de la nouvelle politique anti-terroriste. Le pays est accusé d'abriter sur son territoire différents groupes affiliés à al-Qâ'ida (notamment l'armée islamique Aden-Abyan qui, bien que souvent citée[1], ne semble plus guère active sur le terrain depuis l'exécution de son leader Abû al-Ḥasan al-Miḥḍâr en octobre 1999). Le gouvernement yéménite lui-même est suspecté d'avoir été mis au courant de la préparation de l'attentat anti-américain d'Aden et d'avoir entravé l'enquête menée par les agents fédéraux venus des États-Unis. Ces accusations graves sont plus tard étayées en avril 2005 par les déclarations de l'ancien commandant de la marine et ambassadeur yéménite à Damas, Aḥmad 'Abd Allâh al-Ḥasanî à la chaîne d'information *al-'Arabiyya*[2]. Concernant plus directement les attaques du 11 septembre 2001, l'implication dans leur préparation de plusieurs Yéménites, dont notamment Ramzî Bin al-Shaîba, est rapidement démontrée. Dans ce contexte tendu, l'origine hadramie d'Usâma Bin Lâdin suffit alors à justifier dans les chancelleries occidentales et les grands médias la désignation du Yémen comme refuge terroriste[3].

De son côté, malgré un rapport complexe à la violence et sa condamnation ancienne de toute action armée qui entraînerait la mort de musulmans, le salafisme muqbilien se voit fréquemment associé au « jihâdisme » d'al-Qâ'ida. Dans différentes publications et discours médiatiques, il émerge effectivement comme l'une des incarnations du nouvel ennemi international. Au Yémen comme ailleurs, par manque d'information et en l'absence d'une approche cohérente et contextualisée du champ politico-religieux, les injonctions de la lutte anti-terroriste poussent à une répression indiscriminée des groupes islamistes. Peu importent la souplesse des pratiques et les phénomènes d'adaptation sur le terrain, la nature du vocabulaire employé par les acteurs suffit à les condamner. Dans ce cadre, le parcours de John Walker Lindh, le « taliban » américain, qui du centre Dâr al-ḥadîth de Dammâj part pour le Pakistan et l'Afghanistan avant de s'y faire arrêter par l'armée américaine en novembre 2001,

---

[1] Voir par exemple Gregory JOHNSEN, "The Resiliency of Yemen's Aden-Abyan Islamic Army", *Terrorism Monitor*, vol. 4, n°14, 2006, p. 4-5.

[2] « Al-safîr bi-Dimashq wa qa'id al-baḥriyya al-sâbiq yalja' ilâ Brîṭâniyâ [L'ambassadeur à Damas, ancien commandant de la marine se réfugie en Grande-Bretagne] », *al-Ayyâm*, 30 avril 2005.

[3] Shaul SHAI, *The Red Sea Terror Triangle: Sudan, Somalia and Yemen, and Islamic Terror*, op. cit ou Guillaume DASQUIÉ, *Al-Qaida vaincra*, Paris : Privé, 2005, 309 p.

légitime l'idée selon laquelle le salafisme muqbilien ne serait que l'antichambre du « terrorisme ». Le radicalisme des prêches, l'intransigeance des positions défendues par les entrepreneurs de ce courant et les relations qu'ils sont censés entretenir avec l'Arabie Saoudite favorisent la stigmatisation de ce courant politico-religieux. De fait, dans la mesure où ils pourraient aisément être criminalisés par un pouvoir yéménite qui chercherait à se dédouaner, les salafis apparaissent a priori comme les destinataires légitimes des nouvelles politiques sécuritaires. Le courant salafi correspondrait en effet au suspect idéal. Ce n'est toutefois pas lui qui va le plus directement faire les frais de l'investissement du pouvoir yéménite dans la « guerre globale contre le terrorisme ».

Pressions extérieures

En septembre 2001, du statut de cible potentielle de bombardements au même titre que l'Afghanistan, le Yémen devient rapidement un allié de la coalition anti-terroriste emmenée par les États-Unis. En effet, soucieux de ne pas répéter les erreurs commises au moment de la guerre du Golfe de 1990-1991 qui avaient durablement ostracisé le pays, le gouvernement yéménite fait le choix de la coopération. Signes de ce nouveau positionnement, ʻAlî ʻAbd Allâh Ṣâliḥ se rend à Washington en novembre 2001 pour y rencontrer le Président George Bush, du matériel informatique de surveillance des frontières est offert par le gouvernement des Etats-Unis aux douaniers yéménites et des experts militaires américains sont dépêchés à Sanaa pour assister l'armée, particulièrement les Forces spéciales, dans sa lutte contre les « terroristes ». En novembre 2002, avec l'accord tacite du gouvernement, Abû ʻAlî al-Ḥârithî, accusé d'être à la tête d'al-Qâʻida au Yémen, est assassiné dans sa voiture près de Ma'rib par un drone américain guidé depuis Djibouti. Au cours des années suivantes, la coopération se formalise : un bureau du F.B.I. est officiellement ouvert à Sanaa, des frégates américaines de surveillance des frontières maritimes sont livrées et la France entreprend elle aussi différents programmes de formation des services de sécurité. Symbole de son nouveau rang d'allié, le Président yéménite est invité en juin 2004 par son homologue américain à participer au G8 organisé en Floride.

Cette stratégie se matérialise également dans la coopération sécuritaire avec l'Arabie Saoudite. Celle-ci passe par de nombreux échanges de prisonniers et d'informations et donne

lieu à un accroissement de l'aide au développement[1]. En mars 2005, le gouvernement yéménite livre à l'Arabie Saoudite 25 Saoudiens accusés d'avoir préparé des attentats au Yémen. Au même moment, les premières manœuvres militaires conjointes sont organisées dans le Hadramaout et viennent sceller l'amélioration des relations bilatérales amorcée en juin 2000 avec le traité de Djedda[2]. Les gouvernements yéménites et saoudiens ont alors tous deux à cœur de donner les signes de leur nouvel engagement dans la lutte anti-terroriste.

Dans ce contexte, l'espace frontalier est l'objet de nombreuses attentions et de quelques tensions épisodiques. Les différents trafics qui sont censés s'y dérouler (armes, drogues, carburants, clandestins ou esclaves) sont ainsi reliés dans les médias et dans les discours dominants à la problématique anti-terroriste. L'interpénétration des sociétés constitue en elle-même un facteur de risque et se voit donc criminalisée. Jusqu'en juillet 2005, les importantes subventions du gouvernement yéménite aux produits pétroliers permettent au diesel d'être moins cher dans ce pays qu'en Arabie Saoudite. Celui-ci est passé par contrebande à travers la frontière, puis revendu sur le marché saoudien. Ce trafic est alors accusé par le pouvoir yéménite d'alimenter la corruption ainsi qu'une économie parallèle qui serait responsable de l'instabilité des régions périphériques et frontalières du Yémen. De même, la lutte contre l'entrée illégale en Arabie Saoudite de qat s'inscrit pour les autorités dans une stratégie de contrôle. À travers leur investissement dans la lutte anti-terroriste, les gouvernements saoudien et yéménite tentent de publiciser leur mainmise sur la frontière et s'accusent l'un l'autre de négligence[3]. Régulièrement, les autorités saoudiennes des deux pays annoncent avoir intercepté à la frontière des individus, voitures, armes ou explosifs, parfois censés transiter sur l'un ou l'autre territoire pour aller assister la lutte armée contre les États-Unis et leurs alliés en Iraq[4]. Début 2004, la menace saoudienne de construction d'une « barrière de sécurité » le long de sa frontière avec le Yémen s'inscrit en effet dans une logique sécuritaire identique, qui vise à externaliser la menace et à en rendre responsable le voisin. À la même

---

[1] Sheila CARAPICO, « No Quick Fix : Foreign Aid and State Performance in Yemen » in Nancy BIRDSALL, Milan VAISHNAV, Robert AYRES (dir.), *Short of the Goal: US Policy and Poorly Performing States*, op. cit.

[2] « Al-tamrîn al-qatâlî al-mushtarak lil-quwât al-musalaha al-yamaniyya wa al-sa'ûdiyya [Exercice de combat conjoint entre les forces armées yéménites et saoudiennes », *al-Jaysh*, mai 2005.

[3] Voir par exemple « Al-Yaman wa al-Sa'ûdiyya : tabâdul li-itihâmât bi-al-tasâhul ma'a al-irhâbiyîn [Le Yémen et l'Arabie Saoudite s'accusent mutuellement d'indulgence à l'encontre des terroristes] », *al-Nidâ*, 15 mars 2006 et « Authorities dismiss rumors about closure of Yemeni-Saudi border », *Yemen Times*, 18 août 2003.

[4] Voir par exemple, « Al-sulṭât al-Sa'ûdiyya taḥbaṭ muḥâwala litahrîb asliḥa min al-Yaman [Les autorités saoudiennes font échouer une tentative de trafic d'armes venues du Yémen] », *News Yemen*, 6 juillet 2006.

époque, le trafic humain devient également pour les institutions internationales et le gouvernement yéménite une source de préoccupation. Selon différents rapports d'institutions internationales[1], jusqu'à 200 Yéménites, femmes et enfants essentiellement, entrent illégalement en Arabie Saoudite chaque semaine afin d'y être vendus comme employés de maison, exploités sexuellement ou introduits dans des réseaux de mendicité.

La collaboration anti-terroriste avec les États-Unis, guère populaire, essuie les critiques des partis d'opposition. Le pouvoir jongle avec d'un côté les attentes d'une population et d'une élite politique qui ne sont pas insensibles à la rhétorique aux accents anti-impérialistes d'al-Qâ'ida, et de l'autre les exigences des gouvernements occidentaux qui criminalisent les expressions oppositionnelles à référent religieux. Pris entre deux feux, le pouvoir doit veiller, d'une part, à ne pas rendre trop visible en interne sa coopération avec les États-Unis et leurs alliés et, d'autre part, à donner à ces derniers les gages de son implication concrète dans la lutte anti-terroriste. Il s'agit donc d'inventer un subtil équilibre permettant de ne pas trop mettre en danger la formule politique yéménite, tout en bénéficiant des subsides de l'aide internationale. Celle-ci, en augmentation sensible depuis 2002, se trouve alors directement conditionnée par la coopération du pouvoir et doit servir la politique sécuritaire. Ainsi, l'agence américaine USAID qui avait fermé ses bureaux yéménites en 1996 après avoir oeuvré pendant 25 ans sur ce qui était alors un front de la guerre froide, rouvre à nouveau en juin 2003. Différents programmes de développement[2], d'un budget annuel initial d'environ 15 millions de US$, sont menés par cette organisation parapublique en collaboration avec des organisations non-gouvernementales (telle la Adventist Development and Relief Agency ou le National Democratic Institute[3]) dans les régions de 'Amrân, d'al-Jawf, de Ma'rib, Ṣa'da and Shabwa. Ces zones sont toutes considérées comme instables : elles se caractérisent par la faiblesse de l'État, la prégnance des coutumes tribales, la disponibilité d'armes légères en même temps que la proximité de la frontière saoudienne. L'agence USAID ne fait pas

[1] Voir notamment le *Trafficking in Persons Report 2006* du Département d'État des États-Unis (http://www.state.gov/g/tip/rls/tiprpt/2006/index.htm (accédé le 8 octobre 2006) et l'interview de Thaira Shalan, responsable de l'UNICEF au Yémen : « Rude Awakening », *Yemen Times*, 17 mai 2004.

[2] Sur l'hôpital construit dans la région de Marib grâce aux fonds de USAID, voir « First the Guns, Now the Butter », *The Village Voice*, 19 octobre 2005.

[3] Sur la difficile mise en œuvre du projet du National Democratic Institute au Yémen, voir : « Yemen : Exporting Democracy », *The Washington Post*, 18-20 décembre 2005.

mystère du lien qu'elle opère entre les problématiques de sécurité et de développement. À propos de ses projets au Yémen, elle affirme sur son site internet :

> « USAID's overall goal in Yemen is to support USG [ie: le gouvernement des États-Unis] foreign policy objectives in the war on terrorism by helping to develop a healthy and educated population with access to diverse economic opportunities. […] The USG's foreign policy interests in Yemen are to expand the USG and ROYG [ie: le gouvernement de la République du Yémen] partnership against terrorism, to neutralize al-Qaida's ability to threaten US interests both inside and from Yemen, and to enhance regional security by building a close partnership between the US and Yemeni military.[1] »

Le pouvoir yéménite, en maintenant un discours très critique de la politique américaine (particulièrement en Palestine et en Iraq), tente de préserver les symboles de son indépendance mais obéit, avec plus ou moins de volontarisme, aux demandes venues de l'extérieur en matière de sécurité. Plutôt que de mettre en avant la dimension répressive de son action (qui s'incarne malgré tout dans nombre d'arrestations arbitraires, dans les limites apportées à la liberté de la presse et dans la médiatisation de procès de groupes « terroristes »[2]), le pouvoir fait le choix de valoriser le processus de dialogue qu'il entreprend avec les groupes violents. Autour de la figure du juge Ḥamûd al-Hitâr (nommé ministre de la justice en avril 2007), le *Lajna al-ḥiwâr al-fikrî* (Commission du dialogue intellectuel) créé en 2002 affirme avoir permis de détourner plusieurs centaines de prisonniers de l'action directe en les convaincant du caractère anti-islamique de celle-ci[3]. Toutefois, le gouvernement est assez régulièrement critiqué par ses partenaires occidentaux et saoudiens et accusé de manquer d'investissement et de sincérité dans la lutte anti-terroriste. En décembre 2005, le choix de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ de se faire accompagner par 'Abd al-Majîd al-Zindânî au sommet de l'Organisation de la conférence islamique à la Mecque, puis la visite officielle à Sanaa en février 2006 des dirigeants du Ḥamâs palestinien, soulèvent l'indignation des États-Unis. Le Trésor américain demande également au gouvernement yéménite d'interdire à 'Abd al-Majîd al-Zindânî, suspecté de financer les groupes terroristes et d'être un « proche » d'Usâma Bin Lâdin, de quitter le territoire et de geler ses avoirs.

---

[1] http://www.usaid.gov/policy/budget/cbj2005/ane/ye.html (accédé le 17 janvier 2007).

[2] Dans un récent rapport sur la situation des droits de l'Homme au Yémen, Amnesty International affirme que fin 2005 plus de 200 personnes sont maintenues en détention en attente de jugement dans le cadre de la guerre contre le terrorisme : http://web.amnesty.org/report2006/yem-summary-eng (accédé le 18 janvier 2007).

[3] Interview du juge Ḥamûd al-Hitâr, *al-Sharq al-awsaṭ*, 6 mars 2004.

Nombre d'analystes et de rapports dénoncent alors le double-jeu yéménite[1]. Ceux-ci semblent alors assimiler le principal garant de la stabilité interne, c'est-à-dire l'intégration des différentes composantes du paysage politique et particulièrement des islamistes, dans les structures de pouvoir à un « noyautage » de l'appareil d'État par des « terroristes ». Dans ce cadre, l'évasion de « membres d'al-Qâ'ida » des prisons yéménites en février 2006, la clémence de la justice yéménite dans les affaires d'attentats anti-occidentaux manqués ainsi que la libération, suite à l'action du juge Ḥamûd al-Hitâr, de « terroristes repentis » qui se retrouvent ensuite combattants en Iraq, apparaissent comme autant de signes tangibles du manque de volonté des dirigeants yéménites. Face à ces critiques, le gouvernement est encouragé à donner toujours davantage de preuves de son adhésion à l'obsession sécuritaire de l'agenda international dominant. La guerre de Ṣa'da contre les « partisans d'al-Ḥûthî » peut dès lors apparaître comme un de ces gages. La mise en avant des liens que la Jeunesse croyante est accusée d'entretenir avec le Ḥizb Allâh libanais, l'Iran puis la Libye ainsi que de son slogan anti-américain, est censée illustrer le souci de l'État yéménite de lutter contre les mouvements violents. En s'en prenant à un groupe peu représentatif et ostracisé par les aléas de l'histoire, le gouvernement yéménite s'offre une publicité de sa politique sécuritaire à moindre frais, c'est-à-dire sans trop affecter l'équilibre de sa formule politique. À propos du cas yéménite, Ludmila du Bouchet explique :

> « International dynamics are constitutive of, and coeval with, the ways in which national opportunities and constraints crystallize in peculiar political configurations and alignments. External dynamics cannot be categorized as imported products superimposing themselves on pre-given, passive referent subjects – whether the state or society. They are reworked internally – that is, acted upon, appropriated and contested – as part and parcel of state formation in multiple and often paradoxical ways[2]. »

Par conséquent, ce ne sont pas les salafis, pourtant cibles facilement criminalisables, qui paient l'appropriation par le pouvoir de la lutte anti-terroriste. Les pressions extérieures se trouvent elles-mêmes réappropriées et transformées par le gouvernement et les élites qui les

---

[1] Voir par exemple, l'article de Jane Novak, « Al-Qaeda Escape in Yemen: Facts, Rumors and Theories », 16 février 2006 : http://www.worldpress.org/Mideast/2267.cfm (accédé le 18 janvier 2007). Celle-ci gère sur internet depuis les États-Unis le site *Armies of Liberation*, particulièrement critique à l'égard du gouvernement yéménite et de son manque de fermeté à l'égard des islamistes.

[2] Ludmila DU BOUCHET, "The State, Political Islam and Violence: The Reconfiguration of Yemeni Politics since 9/11" in Amélie BLOM, Laetitia BUCAILLE, Luis MARTINEZ (dir.), *The Enigma of Islamist Violence*, Londres : Hurst, 2007, p. 141.

réorientent à leur guise, faisant conjoncturellement émerger certaines figures de l'inimitié et minimisant le rôle d'autres groupes ou mouvements.

Préserver la relation avec les salafis

La capacité du pouvoir à globalement préserver ses relations avec les islamistes en général et les salafis en particulier n'est pas nouvelle. Le développement du mouvement muqbilien depuis le début des années 1980 a bénéficié de la mansuétude du gouvernement yéménite. Les pouvoirs locaux, ont certes pu, comme le relève fréquemment Muqbil al-Wâdi'î dans son autobiographie, tenter de s'opposer à l'ouverture de ses mosquées ou centres et restreindre sa mobilité ainsi que celle de ses compagnons. De même, au milieu des années 1990, le soutien du parti au pouvoir à la réaction zaydite, particulièrement à travers le groupe de la Jeunesse croyante qui n'a jamais caché son opposition à la doctrine salafie, symbolise une stratégie visant à encourager les rivalités dans le champ politico-religieux afin de diviser les oppositions et de les détourner de la contestation. À travers ces stratégies complexes et ambivalents, l'acteur étatique démontre sa capacité d'influer sur les structures domestiques. Ainsi, notamment parce qu'il exprime des intérêts multiples et divergents, le gouvernement instrumentalise ponctuellement les sentiments anti-salafis répandus dans certains segments de la société. Signe de cette implication, en mai 2005, en pleine guerre de Ṣa'da, la diffusion à la télévision nationale d'images de caches d'armes des « partisans d'al-Ḥûthî » soulève l'ironie de nombreux interlocuteurs Yéménites qui, remarquant la similitude entre l'équipement de ce groupe et celui de l'armée nationale, relèvent la participation directe de l'État à l'armement de la milice qu'il affronte. Toutefois, malgré ces différentes manipulations qui laissent apparaître les aspects contradictoires de la politique du pouvoir yéménite, il est remarquable de constater qu'à aucun moment, pas même depuis 2000 et 2001, l'option répressive n'a été clairement privilégiée contre les salafis issus du courant muqbilien.

Aux dépens des catégories de « perdants de l'histoire » et souvent au profit des islamistes, les grandes lignes de la formule politique yéménite ont pu être préservées. De ce fait et considérant que le salafisme a initialement émergé en tant que mouvement d'opposition au pouvoir des Âl Sa'ûd, il est tout à fait vraisemblable que les entrepreneurs salafis aient entretenu des relations continues avec les services de renseignement yéménites, notamment la

fameuse Sécurité politique (*al-Amn al-siyâsî*). Ces derniers sont avec l'armée[1] les principaux vecteurs de la présence de l'État sur le territoire. Ils constituent en effet le mode privilégié de redistribution économique et symbolique. Bien qu'incapable de financer partout des routes, écoles et dispensaires, le pouvoir ne peut être considéré comme faible et parvient à assurer un contrôle relatif de son territoire, y compris dans les zones tribales et proches de la frontières où il semble a priori absent.

Dans ce contexte, la coopération entre le pouvoir et les salafis a pris de multiples formes. En 1994-1995, suite à la destruction des tombeaux soufis et ismaéliens à Aden, dans le Ḥarâz et dans le Hadramaout, différents militants salafis sont emprisonnés. Muqbil, arguant qu'ils n'ont fait que remplir leur devoir de musulman en combattant le *shirk*, intervient auprès des autorités et obtient rapidement leur libération. Autre signe de cette proximité étayée par différentes rumeurs, alors qu'il séjourne à l'hôpital al-Thawra de Sanaa au printemps 2000, Muqbil reçoit la visite de nombreux dignitaires yéménites, dont Ghâlib al-Qamish, directeur de la Sécurité politique, et Muḥammad 'Abd Allâh Ṣâliḥ, frère du Président, général dans l'armée et directeur de la sécurité centrale. Au moment de la mort de ce dernier en mai 2001, la grande figure salafie yéménite, pourtant généralement avare de compliments, déclare que « c'était un homme honnête et qui n'était pas un politicien perfide et menteur[2]. » A plusieurs reprises dans le courant des années 1990, Muqbil mentionne par ailleurs combien il se sait surveillé par les services de renseignement yéménites. Il rappelle alors qu'il n'a rien à cacher et que ses éventuelles remontrances adressées au gouvernement sont pleinement assumées. De fait, particulièrement critique à l'encontre des autres leaders nationalistes arabes, il ne s'en prend jamais directement au pouvoir yéménite et encore moins à sa principale incarnation depuis 1978 : 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ. Aidant au rapatriement de la bibliothèque de Muqbil, accordant des visas aux étudiants étrangers venant à Dammâj, accueillant des opposants tels Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et assurant leur sécurité face à leurs adversaires étatiques et non-étatiques, le gouvernement yéménite collabore avec les salafis et accompagne leur développement. Cette proximité supposée amène nombre d'opposants, parfois même issus des

[1] En 2003, selon le Programme des Nations Unies pour le Développement, le budget de l'armée nationale yéménite représente officiellement 7,1% du PIB. À titre de comparaison, au même moment, ce taux est de 3,4% aux États-Unis, de 2,5% en France et de 9,8% en Arabie Saoudite.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Mushâhadâtî fî al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Sa'udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d'Arabie Saoudite].

Frères musulmans, à considérer que le gouvernement yéménite, autant que l'Arabie Saoudite, est le principal responsable de l'importation du salafisme. Pire, un militant socialiste de la région d'Abyan critiquant la prégnance nouvelle des salafis dans sa petite ville d'al-Ḥusn, décrit ce qu'il perçoit finalement comme un échec du gouvernement de Sanaa qui ne parviendrait plus à maîtriser ce qu'il a lui-même largement contribué à créer lorsqu'il a instrumentalisé les identités religieuses :

> « Le pouvoir a favorisé l'installation des salafis dans le nord à Dammâj pour contrer les zaydites d'al-Ḥûthî. Au début, les partisans de Muqbil devaient faire contrepoids mais ils se sont répandus à travers le pays sans que le gouvernement puisse rien faire[1]. »

D'un point de vue instrumental, les salafis, prétendument apolitiques, jouent pour le pouvoir yéménite un rôle bien « politique » en contribuant à saper la capacité de mobilisation de l'opposition. Leur vif antagonisme avec les socialistes (exprimé notamment à travers leur soutien au cours des années 1980 au *jihâd* afghan), leur opposition à la monarchie saoudienne puis leur positionnement contre les zaydites et les Frères musulmans en ont fait les alliés du pouvoir et même parfois leurs supplétifs. Déjà sur le plan électoral, comme nous avons pu le voir dans la faculté à Lab'ûs, l'abstention salafie, motivée religieusement, sert les candidats issus du C.P.G. En se retirant du jeu électoral et en stigmatisant le parti al-Iṣlâḥ, le salafisme sape les dynamiques oppositionnelles. Sur le plan théologique ensuite, ils délégitiment le recours en politique « du parler musulman », considérant que c'est là une perversion mondaine, profane et matérialiste qui ne rend pas compte du caractère global de l'islam. Ainsi, en septembre 2006, lors de la campagne pour les élections présidentielles, Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, en contradiction avec la position qu'il défendait auparavant, apporte implicitement son soutien au président-candidat 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ en apparaissant à ses côtés dans un meeting. Sans pour autant renier le principe apolitique et sans même fournir de consigne de vote, il déclare qu'il est interdit de contester le pouvoir du *walî al-amr* en se présentant ou même en votant contre lui. Dans ce cadre, Fayṣal Bin Shamlân, ancien socialiste et candidat de l'opposition unifiée soutenu par les Frères musulmans, est considéré comme illégitime d'un point de vue religieux. Au même moment, Yaḥyâ al-Ḥajûrî diffuse une cassette critiquant vivement les leaders des Frères musulmans yéménites qui publient des

[1] Entretien, Ju'âr, avril 2005.

recommandations (*tazkiya*) en faveur du « socialiste Fayṣal Bin Shamlân[1] ». La quête de respectabilité d'Abû al-Ḥasan tranche avec les soupçons qui pèsent sur lui à la fin de l'année 2001. Il est alors est accusé d'entretenir des liens de proximité avec al-Qâ'ida et voit son centre à Ma'rib surveillé activement par les services de sécurité yéménites ainsi que nombres de ses étudiants étrangers expulsés[2]. La répression ponctuelle ne dure toutefois qu'un temps et Abû al-Ḥasan est amené à clarifier son positionnement au sujet de la violence contre l'État et contre les « intérêts occidentaux ».

Il est intéressant de constater que, pour le pouvoir, les soufis du Hadramaout jouent depuis la fin des années 1990 un rôle similaire à leurs adversaires. En effet, ceux-ci, comme les salafis, permettent de valoriser une approche non politique de la religion. Les personnalités comme al-Ḥabîb 'Alî al-Jiffrî et al-Ḥabîb 'Umar Bin Ḥafîẓ, d'envergure internationale, apportent également au pouvoir un véritable prestige : ils constituent une alternative à certaines figures des Frères musulmans, particulièrement 'Abd al-Majîd al-Zindânî, qui, dans le contexte de la lutte anti-terroriste, sont devenus peu fréquentables.

Autre avatar de l'instrumentalisation de l'apolitisme, en avril 2005, le gouvernement yéménite encourage la première visite au Yémen du très populaire prêcheur égyptien 'Amrû Khâlid[3]. Celui-ci, reçu en tête à tête par le Président Ṣâliḥ, présente dans ses différentes cassettes ou émissions télévisées ce que Patrick Haenni appelle un « islam de marché[4] », c'est-à-dire une approche de la religion largement individualiste et dépolitisée, qui se veut hors des spécificités locales et permet de « contourner l'islamisme » par la mise en avant d'une éthique musulmane. 'Amrû Khâlid affirme en effet que la réforme (*iṣlâḥ*) est individuelle avant d'être sociale. La valorisation d'un tel usage religieux, pratiqué par l'ensemble des pouvoirs au

---

[1] Yaḥyâ AL-ḤAJÛRÎ, enregistrement sonore, *Wuḍûḥ al-buṭlân fî tazkiyât shuyûkh al-Ikhwân al-muslimîn lil-ishtirâkî Fayṣal Bin Shamlân* [Eclaircissement de la futilité des recommandations des cheikhs des Frères musulmans au socialiste Fayṣal Bin Shamlân].

[2] « Zawja Bin Lâdin ta'ûd ilâ al-Yaman ma'a 'asharât min 'anâṣir al-Qâ'ida [L'épouse de Bin Lâdin rentre au Yémen avec des dizaines de partisans d'al-Qâ'ida] », *al-Quds al-'arabî*, 29 décembre 2001.

[3] Sur le prêcheur 'Amrû Khâlid, voir notamment Patrick HAENNI, Tjitske HOLTROP, « Mondaines spiritualités, Amr Khâlid, shaykh branché de la jeunesse dorée cairote », *Politique africaine*, n°87, 2002, p. 45-68.

[4] A propos de ces « nouveaux entrepreneurs religieux, indépendants et peu intéressés aux grands desseins politiques […] qui préfèrent désormais la recherche personnelle du salut, la réalisation de soi et la quête du succès économique » (p. 7-8), voir Patrick HAENNI, *L'islam de marché*, Paris : Seuil, 2005, 111 p.

Moyen-Orient, joue pleinement la carte de la dépolitisation. En mettant en avant ces figures et tendances de l'islam, le pouvoir yéménite rogne sur la « clientèle » des Frères musulmans, principale alternative aux gouvernements issus du nationalisme arabe. L'islamisme d'État constitue une défense efficace. Symboliquement, dans le jeu politique yéménite, le parti al-Iṣlâḥ perd alors sa prétention au monopole de la référence islamique : il devient légitimement possible d'être musulman pieux sans adhérer au projet de l'islam politique et sans être un opposant au pouvoir en place.

Bien qu'à l'opposé des soufis et de cet « islam de marché » incarné particulièrement par 'Amrû Khâlid mais également par le Koweïtien Ṭâriq al-Suwaydân[1], les salafis participent à leur manière à ce mouvement de dépolitisation et de distanciation par rapport à l'héritage des réformistes musulmans et des Frères. Subtilement, sans rupture et sans tomber de plein pied dans la spirale de la répression que connaissent les autres États de la région, le gouvernement yéménite tend de plus en plus à se distancer de ses anciens alliés et donc à se rapprocher des concurrents immédiats de ces derniers. Ce faisant, il met en péril l'équilibre qui a pourtant assuré une certaine stabilité au cours des dernières décennies. Dans ce contexte, François Burgat et Mohamed Sbitli écrivent :

> « 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-Iṣlâḥ des Frères musulmans, c'est elle qui semble en fait être plus que jamais à l'ordre du jour[2]. »

Après de longues années de débat, la réintégration en 2002 des Instituts scientifiques dans l'enseignement public incarne par exemple à la fois symboliquement et concrètement cette politique de retour de l'État que vient accentuer le contexte de la lutte anti-terroriste. De même, lorsque qu'une grande figure des Frères musulmans yéménites et du milieu caritatif, Muḥammad 'Alî al-Mu'ayyad, est arrêté en Allemagne, détenu illégalement par les services de renseignement américains, puis condamné en juillet 2005 par un tribunal de Brooklyn à 75 ans de prison pour avoir financé le Hamas palestinien et « tenté » de rassembler de l'argent en

---

[1] Ṭâriq al-Suwaydân, né en 1953, est l'un des plus célèbres téléprédicateurs musulmans. Titulaire d'un doctorat en ingénierie pétrolière dans une université américaine, il publie avec succès de nombreux ouvrages (dont *Idârat al-waqt* [La gestion du temps] et *Kayf taghayar nafsak* [Comment se changer soi-même]), inspirés à la fois par les théories du développement personnel et par les textes religieux musulmans. Voir notamment son site internet : www.suwaidan.com (accédé le 15 janvier 2007).

[2] François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen… ou la modernisation malgré tout », art. cité, p. 142.

faveur d'al-Qâ'ida, les protestations officielles du gouvernement yéménite restent timides[1]. La remise à distance des Frères musulmans passe également par diverses manipulations qui visent à les associer aux mouvements violents et terroristes. L'assassinat de Jâr Allâh 'Umar, vice-secrétaire général du P.S.Y lors du congrès d'al-Iṣlâḥ en décembre 2002 donne ainsi l'occasion à la presse officielle de stigmatiser le parti islamiste et particulièrement l'université al-Îmân dirigée par al-Zindânî où l'assassin, 'Alî Aḥmad Jâr Allâh, aurait étudié jusqu'en 1996. Pour Nâṣir Yaḥyâ, intellectuel membre d'al-Iṣlâḥ, cette manœuvre vise directement à discréditer son parti mais préserve les relations avec les salafis, c'est-à-dire, selon lui, les groupes qui sont réellement violents, ceux qui « déclarent que la constitution yéménite est impie […] et qui sont connus de l'État[2]. ».

De fait, le choix du pouvoir yéménite de ne pas se retourner contre les mouvements salafis fonctionne dans la mesure où ceux-ci, fidèles à une stratégie d'auto-exclusion, échappent (sans doute plus que les Frères musulmans proches d'al-Zindânî) à la vigilance des politiques anti-terroristes élaborées par les gouvernements occidentaux. Malgré leurs intenses liens transnationaux, les salafis yéménites ont en effet connu un développement relativement autonome, préférant s'investir prioritairement dans les luttes locales plutôt qu'à l'étranger. Leur refus de la médiatisation, leur implantation hors des centres urbains et leur rejet de l'institutionnalisation leur assurerait une certaine discrétion, voire invisibilité. Ainsi, malgré une stigmatisation abstraite de leur doctrine, ils se protègeraient au moins partiellement de la répression.

Instrumentalisations par le pouvoir

Au Yémen et en Arabie Saoudite[3], la réforme de l'enseignement est érigée après le 11 septembre 2001 en axe complémentaire de la lutte contre le terrorisme. L'arrivée des taliban

---

[1] "Federal Court Jury Finds Sheik Guilty of Conspiracy and Financing Terrorism", *New York Times*, 11 mars 2005.

[2] Nâṣir Aḥmad YAḤYÂ, *Al-taṭarruf wa al takfîr fî al-Yaman* [L'extrémisme et l'excommunication au Yémen], Sanaa: Dâr al kutub al-waṭaniyya, 2003, p. 15.

[3] Voir par exemple, Eleanor Abdella DOUMATO, « Manning the Barricades : Islam according to Saudi Arabia's School Texts », *Middle East Journal*, vol. 57, n°2, 2003, p. 230-247.

(dont le nom même signifie étudiants) au pouvoir en Afghanistan au milieu des années 1990 et leurs liens réels ou supposés avec les « *madrasa* » pakistanaises ont favorisé la focalisation du sens commun sur la question des centres de formation islamiques. Sur la scène internationale, ces instituts, écoles et centres privés semblent dès lors incarner une nouvelle menace à l'ordre des États, favorisant des liens et des flux transnationaux, constituant une forme « d'internationale » religieuse. De même, dans la péninsule Arabique, les programmes scolaires dans les écoles publiques ainsi que les instituts religieux privés sont eux aussi accusés par les gouvernements occidentaux et différents *think tanks* de favoriser l'extrémisme et la haine de l'Occident[1]. S'en prenant aux « ennemis » juifs et chrétiens, présentant une image conservatrice de la société et de la religion et validant l'image d'une offensive générale contre les musulmans, le contenu des manuels scolaires serait responsable de l'arriération du monde arabe. Transformer ou même contrôler l'enseignement reviendrait à s'attaquer aux « racines » de la violence et, ce faisant, à assurer la coexistence pacifique des « civilisations » pour les générations futures. Cette stratégie du blâme permet d'évacuer d'emblée la question de l'impérialisme et dédouane donc les gouvernements occidentaux de leurs politiques de domination économique, militaire et symbolique. Les discours réactifs qui empruntent le vocabulaire musulman se voient ainsi vidés de leur substance anti-impérialiste, perdant alors toute légitimité. Implicitement, la focalisation sur les programmes scolaires et l'enseignement vient signifier que les solutions au « fanatisme » sont culturelles avant d'être politiques : la « haine de l'Occident » résulte d'incompréhensions entretenues par des politiques publiques sectaires. Cette stratégie permet habilement de déplacer sur le terrain interne certains des disfonctionnements et des déséquilibres de l'espace international, occultant la dimension réactive des politiques et des comportements sociaux, déniant ainsi la part de « contre-violence » contenue dans l'action armée[2].

Fruit de sa longue histoire, des concurrences dans le champ politico-religieux mais aussi sans doute de la faible centralisation du pouvoir, le Yémen se caractérise par un important réseau de centres privés d'enseignement affiliés à différents mouvements et financés par de

---

[1] À ce sujet, voir notamment « This is a Saudi Textbook », *The Washington Post*, 6 mai 2006 et le rapport complet du Center for Religious Freedom rattaché au Hudson Institute, *think-tank* néo-conservateur américain : « Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance » disponible sur le site internet de cette institution : http://crf.hudson.org/files/publication/CRF_SaudiReport_2006.pdf (accédé le 12 avril 2007).

[2] Mohamed OULD-MOHAMEDOU, *Contre-croisade : Origines et conséquences du 11 septembre*, op. cit.

multiples institutions yéménites ou internationales. Du simple établissement d'apprentissage du Coran rattaché à une mosquée au centre soufi Dâr al-muṣṭafâ aux ramifications internationales, l'enseignement religieux se voit accusé de bien des maux.

Immédiatement après les attentats de New York et Washington en septembre 2001, l'université al-Îmân dirigée par 'Abd al-Majîd al-Zindânî, suspectée de former des « terroristes », est un temps fermée aux étrangers. Le pouvoir déclare avoir expulsé du territoire certains de ses étudiants et assure mieux contrôler ses programmes. Cette surveillance reste toutefois largement fictive. Parmi les centaines de centres de formation à vocation religieuse présents sur l'ensemble du territoire, les plus célèbres et les plus nombreux sont les Instituts scientifiques. Généralement considérés comme les principaux agents de la « saoudisation » de l'islam yéménite, leur disparition formelle en 2002, souhaitée de longue date par le gouvernement, est accélérée du fait du contexte international. Toutefois, l'unification du système scolaire n'a que peu d'effets concrets en ce qui concerne le contenu des enseignements : le maintien des professeurs ne transforme pas structurellement la nature et l'orientation des programmes. Pour un militant d'al-Iṣlâḥ qui a étudié dans les Instituts dans les années 1980 :

> « Leur nationalisation est finalement une bonne chose, les professeurs restent libres mais les conditions matérielles se sont améliorées car il y a plus d'argent : les vitres dans les salles de classe ne sont ainsi plus cassées comme avant[1] ! »

Plus tard, la guerre de Ṣa'da donne l'occasion au régime de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ de fournir un gage supplémentaire de son investissement dans la « guerre globale contre le terrorisme » en lançant une campagne contre les instituts religieux privés accusés d'être soutenus par l'Arabie Saoudite et l'Iran. En octobre 2004, le ministère des Biens religieux publie un rapport dans lequel il dénonce la présence sur le territoire de 941 centres religieux évoluant en dehors de tout contrôle gouvernemental. Quelques mois plus tard, un deuxième rapport évalue ce chiffre à 4615 et affirme que ces instituts sont fréquentés par 320 232 élèves[2]. Le gouvernement annonce alors son intention d'imposer une surveillance accrue de leurs programmes et, pour ceux qui se montrent récalcitrants, de les fermer. Quelques

---

[1] Entretien, Sanaa, février 2005.

[2] « Al-ta'lîm al-madhhabî al-sirî … al-ishkâlât wa al-ḥulûl [L'enseignement sectaire secret …difficultés et solutions] », *al-Nâs*, 25 avril 2005. Sur le sujet, voir également, « Yemen deports Indonesian Students », *Yemen Times*, 5 septembre 2005.

semaines plus tard, il affirme être parvenu à ordonner la fermeture de 1300 d'entre eux et considère ainsi que le problème est en passe d'être réglé[1].

Pourtant, mis à part les instituts zaydites, les centres religieux ne semblent guère affectés par cette nouvelle politique. En tout état de cause, les instituts salafis à Dammâj, Ma'bar ou Mafraq Ḥubaysh ne subissent pas de pression particulière et semblent davantage préoccupés par les querelles internes avec les partisans d'Abû al-Ḥasan que par la critique de la coopération avec les États-Unis et leurs alliés. Comme en Arabie Saoudite, les courants salafis « cheikhistes » sont même engagés dans une surenchère visant à s'ériger en remparts contre le terrorisme. Il reste pourtant que cette communication et la quête de respectabilité qu'elle exprime ne permettent pas de contrer totalement une offensive généralisée contre les instituts religieux et une criminalisation dominante de ceux-ci par les politiques étrangères des puissances occidentales. Au printemps 2006, les pressions accrues du gouvernement américain pour fermer l'université al-Îmân et mettre fin aux activités politiques de 'Abd al-Majîd al-Zindânî expriment une certaine insatisfaction en même temps qu'une impatience face aux louvoiements du pouvoir yéménite. Celui-ci a pourtant bien conscience des limites qu'il ne peut dépasser s'il veut continuer à être considéré comme un allié de la lutte anti-terroriste.

Par ailleurs, force est de constater que l'approche sécuritaire ne rend que très partiellement compte de la complexité des problèmes soulevés par l'hypertrophie de l'enseignement religieux au Yémen, que celui-ci soit privé ou public. Concrètement, ceux-ci se posent davantage en terme d'accès à l'emploi et de valorisation insuffisante des diplômes délivrés sur le marché du travail que de « haine de l'étranger » et de terrorisme. La sur-représentation des filières religieuses accentue en effet les difficultés des étudiants sur le marché du travail et bien souvent limite également leur accès à l'expérience migratoire. Par conséquent, si l'enseignement islamique pose question, c'est avant tout parce que l'économie yéménite elle-même en patie et non uniquement parce qu'il créerait un terreau favorable au développement de mouvement violents. De plus, comme le montre l'exemple des Instituts scientifiques ou encore de la faculté de Lab'ûs, la surveillance par l'État ne semble pas

[1] Voir à ce sujet « Al-shaṭâṭ al-ta'lîmî [Le désordre éducatif]», *al-Thawra*, 7 avril 2005.

nécessairement affecter le contenu des programmes et tient donc davantage de l'effet d'annonce que d'une véritable pression sur les acteurs du champ politico-religieux.

Une nouvelle fois, cette campagne contre l'enseignement religieux privé, conséquence directe du contexte international, illustre la capacité du pouvoir yéménite à s'adapter et à préserver ses relations avec ses partenaires internes, y compris salafis. Bien que ceux-ci constituent des cibles faciles à criminaliser et à labelliser comme terroristes à des fins de communication interne et externe, ils semblent encore bénéficier de l'indifférence, voire même du soutien de l'élite politique. Par extension, l'instrumentalisation du développement du salafisme paraît constituer, au même titre que les concurrences dans le champ politico-religieux, un indice de son intégration politique et sociale dans l'environnement yéménite. Toutefois, les relations qu'entretiennent les entrepreneurs salafis avec le pouvoir, y compris dans le cadre de la lutte anti-terroriste, ne nous permettent pas de considérer que ceux-ci sont structurellement alliés et que le salafisme, après avoir été exporté par l'État ou par les élites d'Arabie Saoudite, serait une simple création du pouvoir yéménite, une forme de « Frankenstein » qui parfois lui échapperait en se retournant contre son « inventeur ». Après avoir minimisé le rôle de l'État saoudien dans la diffusion du salafisme au Yémen en mettant en avant la centralité des flux transnationaux et des trajectoires individuelles, il serait ici malvenu d'affirmer que ce mouvement politico-religieux est le fruit d'une politique délibérée du pouvoir yéménite. En effet, il est tout autant réducteur de concevoir le salafisme comme une création locale que comme un produit importé.

Il reste pourtant que les États, aussi faibles ou inachevés soient-ils, ont les salafis « qu'ils méritent » : à gouvernement violent, opposition violente. L'apolitisme se révèle donc une nouvelle fois largement illusoire et l'intégration produit son effet. Au niveau local et individuel comme à l'échelle des entrepreneurs politico-religieux, les répertoires d'action s'adaptent et évoluent en fonction du contexte et des contraintes qu'impose l'environnement déterminé à la fois par l'agenda international mais également par des politiques publiques. Sans doute en va-t-il de même pour l'ensemble des courants islamistes et des acteurs violents. D'une manière générale, l'espace politique ne peut être indépendant des structures sociales et des luttes de pouvoir qui s'y déroulent. À ce titre, Jacques Lagroye écrit :

> « Chaque société nourrit […] l'ordre politique de ce qu'elle est, c'est à dire des relations qu'y entretiennent groupes et individus, des soucis et des croyances dont

> ils sont porteurs. Aussi spécialisé soit-il, l'espace de la politique est façonné par les activités sociales les plus diverses, économiques, religieuses et culturelles[1]. »

Comme le remarque implicitement Muqbil al-Wâdi'î dans sa critique du pouvoir saoudien, la répression se révèle contre-productive dans la mesure où elle engendre des réactions de contestation et encourage à son tour le recours à l'action armée. Par conséquent, l'accentuation de la pression étrangère pourrait entraîner, comme pour le mouvement zaydite de la Jeunesse croyante, une rupture avec les groupes salafis et l'entrée dans une spirale de violence et de contre-violence. La guerre menée contre les partisans d'al-Ḥûthî illustre bien l'une des perversions de la lutte « globale contre le terrorisme ». Considérant la fragilité de la formule politique yéménite, la défense supposée de la sécurité des Occidentaux à travers la répression est à même de constituer une source d'insécurité pour une grande part de la population. Par le truchement de la « guerre contre le terrorisme », la stabilité intérieure en vient à être considérée comme secondaire par rapport à un bien « supérieur » : la « sécurité internationale », c'est-à-dire bien souvent, celle des seules populations occidentales. À cet égard, il est faux d'affirmer que la sécurité est un bien indivisible susceptible de se répartir équitablement entre le Nord, le Sud, les dominants, les dominés, les New-yorkais et les habitants de la région de Ṣa'da. Placé sous pression, soucieux de donner une image de fermeté et dans l'obligation de fournir des gages de son investissement, le pouvoir est susceptible de sur-réagir, mettant alors en danger son propre équilibre, ainsi que celui assurant la stabilité dans la société.

Le contexte particulier de la lutte anti-terroriste éclaire concrètement la place des salafis dans le système politique. Les entrepreneurs du courant yéménite jouent à la fois le rôle de repoussoir et de force d'appoint. Ils polarisent certes le paysage politique et intellectuel, font l'objet de bien des critiques et des tentatives de résistance de la part de leurs concurrents, mais ils demeurent cependant des acteurs secondaires. Cette position ambivalente, conjuguée à l'accusation d'importation, favorise alors de leur part une riposte qui s'incarne essentiellement dans un processus d'endogénéisation et de politisation auquel nous allons maintenant nous intéresser. À travers cette étape d'adaptation s'achève dans une certaine mesure le voyage du salafisme. Nous verrons toutefois qu'après la « saoudisation », la « yéménisation » n'interrompt pas les relations avec l'Arabie Saoudite et révèle ainsi toute la

[1] Jacques LAGROYE, « Avant propos » in Jacques LAGROYE (dir.), *La politisation*, Paris : Belin, 2003, p. 3.

complexité des liens transnationaux. Dans la péninsule Arabique, le repositionnement de l'État depuis le 11 septembre 2001 et la réévaluation des liens qu'entretiennent les pouvoirs avec les islamistes en général et en particulier les salafis illustre l'entrelacement des échelles et démontre combien les niveaux étatiques et non-étatiques sont mêlés. La position locale des acteurs est conditionnée par les pressions exercées à l'échelle internationale. Les deux mondes décrits par James Rosenau ne sont donc pas cloisonnés et les structures et recompositions internationales sont en mesure de s'imposer, poussant chaque acteur au niveau local à s'adapter à la nouvelle donne.

Chapitre 8 : La « yéménisation » après la « saoudisation » ?

A - Comment peut-on être Yéménite ?

Face aux oppositions et concurrences dans le champ politico-religieux, les entrepreneurs salafis comme leurs « militants » sont engagés dans des processus d'adaptation. Ils visent, bon gré mal gré, à montrer leur caractère endogène et leur autonomie par rapport aux problématiques saoudiennes. Ce phénomène marque par conséquent l'échec de la prétention universaliste et apolitique caractéristique de la doctrine salafie telle que formulée dans l'environnement yéménite par Muqbil al-Wâdi'î à partir des années 1980. Plutôt que simplement importé, ce salafisme revendique en effet une intégration locale. En même temps que notre démonstration, le voyage de cette pratique politico-religieuse s'achève dans une dernière phase qui correspond à ce que nous pouvons schématiquement décrire comme une forme de « yéménisation ». Cette transformation (tout comme le voyage décrit par Edward Said dans son ensemble) n'est pas nécessairement chronologique mais révèle des dynamiques distinctes souvent concomitantes. Elle s'inscrit par ailleurs dans le débat sur l'homogénéisation et sur les effets culturels de la mondialisation[1]. Celle-ci donne-t-elle naissance à une culture globalisée, partagée par tous et uniforme ? Les phénomènes d'échange culturel ne sont-ils pas plutôt caractérisés par des processus de fragmentation, d'hybridation et de réappropriation, y compris par les dominés ?

Il est entendu que le concept de « yéménisation », tout comme celui de « saoudisation » ne saurait être considéré comme étanche ou naturel. L'intégration concrète du salafisme dans les dynamiques transnationales, ainsi que l'interpénétration des sociétés, empêchent en effet de considérer que la relocalisation est exclusive et qu'elle annule les autres processus, notamment la transnationalisation, et qu'elle exclut totalement les États[2]. Tout comme la

[1] Arjun APPADURAI, *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis : Minnesota University Press, 1996, xi-229 p.

[2] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics. Reimmagining the Umma*, op. cit., p. 5-52.

« saoudisation », la « yéménisation » s'incarne dans certaines pratiques symboliques et dans le recours à des références particulières considérées comme « authentiquement » yéménites. Elle constitue avant tout une aspiration, c'est-à-dire un désir de correspondre à l'image dominante (parfois stéréotypée) que la société renvoie d'elle-même, notamment par le biais du tribalisme ou de l'opposition au zaydisme. D'une manière générale, ce processus nous renseigne sur le phénomène d'homogénéisation culturelle ou identitaire qu'impliqueraient la transnationalisation et la mondialisation. Il nous permet de relativiser l'idée selon laquelle les pratiques s'uniformisent lorsqu'elles entrent en contact avec l'externe et dès lors qu'elles sont le fruit d'un processus de voyage. Comme l'écrit Arjun Appadurai :

> « The globalisation of culture is not the same as its homogenization, but globalization involves the use of a variety of instruments of homogenization (armaments, advertising techniques, language hegemonies, clothing styles and the like), which are absorbed into local political and cultural economies, only to be repatriated as heterogeneous dialogues of national sovereignty, free entreprise, fundamentalism, etc[1]. »

Ainsi, plutôt qu'un salafisme largement construit, censé représenter la pratique religieuse saoudienne dominante, se développe au Yémen un mouvement politique et religieux hybride, véloce et divers, se structurant autour de questionnements et de figures autonomes, voire même autochtones. L'adaptation ne correspond pas seulement à un syncrétisme dans la mesure où l'idée même d'identité première ou originelle doit être relativisée et apparaît largement mythique[2]. Pour ainsi dire, le salafisme n'a pas d'essence et n'a donc pas d'origine qui puisse être déterminée a priori. C'est cette souplesse et ce potentiel d'adaptation qui sont aux fondements des pratiques d'acteurs et viennent signifier la capacité de sociétés à s'imposer dans l'espace international et à brouiller les frontières.

La contextualisation, à travers l'incorporation de pratiques supposées endogènes ou empruntées à d'autres traditions décrites comme locales ou nationales, n'entre pas en contradiction avec les processus de transnationalisation. Elle permet toutefois de relativiser à nouveau l'idée que le salafisme correspond à une importation déconnectée ou à une simple « saoudisation ». De plus, nous aurons l'occasion de constater que l'intégration locale et

---

[1] Arjun APPADURAI, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in Mike FEATHERSTONE (dir.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres : Sage, 1990, p. 307.

[2] Pour une discussion sur la notion de « pureté » des identités religieuses, voir Peter BEYER, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », art. cité.

l'adaptation au contexte yéménite ne produisent pas nécessairement l'effet escompté, c'est-à-dire qu'elles n'impliquent pas une rupture complète à l'égard du « grand frère » saoudien. Au final, ce processus de « yéménisation » entraîne une double normalisation du salafisme : dans le champ politique yéménite d'une part, il se banalise à mesure qu'il rempli un rôle politique, mais également dans le champ salafi transnational où il abandonne paradoxalement certains de ses particularismes et son positionnement oppositionnel spécifique.

Avant d'en arriver à la pratique « yéménisée », deux dynamiques distinctes ont dû s'enchaîner. À bien des égards, elles se poursuivent en dépit de l'adaptation. Premièrement, le processus de voyage à proprement parler, plutôt que mécanique, se révèle quotidien et banal, incarné un temps par la personnalité charismatique de Muqbil al-Wâdi'î ainsi que par les milliers de migrants anonymes qui rendent compte de l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique. Ce voyage apparaît également comme partiellement fictif dans la mesure où il s'appuie sur des aspirations et une volonté de s'approprier le « *Saudi way of life* » à travers une pratique religieuse imaginaire ou du moins fantasmée. Deuxièmement, la nouvelle pratique salafie est confrontée à des résistances multiformes qu'elle tente de contourner, voire de détourner afin de se légitimer. Accusé de n'être qu'un instrument de l'impérialisme saoudien, il importe au courant salafi de fournir les gages de son caractère endogène. Ses entrepreneurs revendiquent donc une filiation directe avec l'authenticité yéménite, et ce faisant, renvoient symboliquement leurs différents adversaires à leur origine étrangère supposée. La centralité de la problématique de l'endogénéité démontre une nouvelle fois l'importance des dynamiques transnationales ou de l'externe en général sur les appartenances religieuses. L'espace national reste certes une référence largement rêvée à laquelle chacun se réfère mais aucun mouvement n'est en mesure de s'y inscrire de manière exclusive. L'inscription dans l'espace transnational légitime certes les acteurs en leur apportant du prestige et une forme d'adoubement mais en même temps risque de les discréditer en les rendant étranger, en en faisant des alliés de l'extérieur, c'est-à-dire de simples produits importés et donc illégitimes. Dans ce contexte, le bon équilibre entre l'interne et l'externe doit être subtil mais demeure fragile.

Le processus d'adaptation n'apparaît pas nécessairement comme rationnel et n'est nullement contraire à la transnationalisation. Par petites touches, par l'assouplissement de leurs pratiques et à travers leurs relations avec le pouvoir étatique, les salafis signent, à toutes les échelles, leur intégration dans le paysage politique et social yéménite. Dans le même

temps, ils démontrent l'échec de leur prétention apolitique et universaliste. L'étude de cas yâfi'i nous a ainsi donné l'occasion de mesurer au niveau individuel l'importance de la question de l'intégration sociale. Par ce biais, elle a mis en lumière ce que les entrepreneurs cherchent souvent à cacher, c'est-à-dire le fait que leur capacité de contrôle et l'adéquation entre les discours et les actes sont bien relatives. Si le refus de consommer du qat par exemple rend compte chez les salafis de la prégnance d'une stratégie de distinction vis-à-vis d'une société considérée comme corrompue, l'assouplissement ponctuel de leur position sur cet élément spécifique de l'identité yéménite exprime à son tour une volonté, pas nécessairement explicite, d'intégration.

La concurrence des origines

Dans le jeu politique yéménite, la question de l'endogénéité des différents acteurs est l'objet d'âpres débats et de luttes symboliques. D'une manière ou d'une autre, l'authenticité de tous les protagonistes se trouve mise en cause, y compris celle des acteurs qui semblent a priori le mieux incarner « l'identité yéménite ». Comme nous l'avons vu plus haut dans notre démonstration, les salafis apparaissent toutefois comme les cibles privilégiées de ce type d'argumentation. Leurs liens avec l'Arabie Saoudite et le « wahhabisme » les renvoient à leur caractère importé, et ils se trouvent alors généralement délégitimés. C'est ainsi que nombre de déterminants et de mécanismes sociaux se trouvent négligés par le sens commun et les récits dominants du fait d'une focalisation excessive sur les financements étrangers et sur le parcours migratoires des entrepreneurs salafis. La grande diversité des appartenances et des pratiques individuelles est alors réduite à des dynamiques institutionnelles figées pourtant marginales. Ces discours politiques et académiques parviennent ainsi à inféoder les salafis à l'Arabie Saoudite et donc à en faire des ennemis infiltrés et donc illégitimes.

La généalogie arabe et la distinction mythique entre descendants de 'Adnân et de Qaḥṭân, soit entre Arabes du nord et du sud, viennent toutefois au secours des salafis et leur permettent de riposter aux attaques qu'ils subissent dans les champs médiatique, politique et religieux yéménites. Accusé d'être un courant politico-religieux importé et donc étranger au Yémen, le salafisme revendique lui à son tour une certaine authenticité nationale. De manière

implicite, chaque mouvement et acteur propose par conséquent une définition différente des caractéristiques intrinsèques de l'identité yéménite.

Symboliquement, l'accusation d'exogénéité se retourne contre ceux qui la profèrent. En effet, les soufis comme les zaydites, principaux repoussoirs et opposants des salafis, voient eux aussi leur caractère authentiquement yéménite mis en doute. Ces deux référents identitaires accordent une place prépondérante aux hachémites, catégorie des descendants du Prophète, c'est-à-dire à des Arabes du nord, 'adnânites, venus depuis la Mecque s'installer sur le territoire de l'antique Yémen après l'avènement de l'islam. Dans ce cadre, les tribus qaḥṭânites, principale « clientèle » des salafis et longtemps dominées politiquement par les « occupants » hachémites, apparaissent seules comme réellement « yéménites ». La défiance de la doctrine salafie à l'égard de la prééminence politique et religieuse des descendants du Prophète dans la société yéménite constitue dès lors un gage symbolique de l'inscription de ses partisans dans l'espace local. L'opposition aux « privilèges » de cette « aristocratie » correspond également à une entrée en politique et à une prise de position par rapport aux enjeux sociaux et historiques.

Les termes du débat sur l'endogénéité s'avèrent particulièrement complexes. Le zaydisme incarne certes une spécificité majeure de la société yéménite mais il n'en est pas originaire. Il a en effet émergé au 8ème siècle aux marges de la Mésopotamie et de l'Asie centrale et constitue donc à sa manière une importation, fait que ses adversaires ne manquent pas de souligner. La légende veut que l'État zaydite ait été fondé au sud de la péninsule Arabique à la fin du 9ème siècle suite à un appel à médiation formulé par deux tribus en guerre. Incapables de régler leur conflit elles-mêmes ces tribus yéménites devaient se tourner vers un acteur extérieur qui n'était pas partie prenante et qui jouissait en plus d'une légitimité religieuse particulière. À la suite de cette intercession, l'imamat zaydite fût fondé, et ce n'est qu'en 1962, soit plus de mille années plus tard, qu'il disparu. Le rôle pacificateur des dirigeants et élites zaydites, incarné jusqu'à aujourd'hui dans la *hijra* (territoire sanctuarisé dans lequel se règlent les conflits et les affaires commerciales[1]), est supposé conférer aux *sâda* un recul face au « chaos » qu'incarne le monde guerrier des tribus et donc d'une large

[1] Ismâ'îl Bin 'Alî AL-AKWA', *Les hijra et les forteresses du savoir au Yémen*, Sanaa : CFEY, 1996, 69 p.

part de la société. Une telle représentation du rôle des hachémites dans les hauts plateaux du Yémen, bien que caricaturale[1], reste fortement ancrée et s'invite dans la lutte symbolique que se livrent les différents acteurs du champ politico-religieux. Par conséquent, l'externalité des hachémites constitue certes une ressource particulière mais les rend en même temps suspects aux yeux de la société. Ainsi Muqbil al-Wâdi'î relève-t-il malicieusement dans un texte sur le zaydisme le fait que ce courant, contrairement à celui des *ahl al-Sunna* né dès les premières années de l'islam, est arrivé tardivement au Yémen, soit « au 3ème siècle de l'Hégire[2] ».

De plus, bien que le régime de l'imamat zaydite ait été à la pointe de la lutte contre les invasions étrangères (contre les Ayyoubides notamment au 12ème siècle, puis les Ottomans aux 16ème et 19ème siècles), son crédit nationaliste s'est vu affecté et érodé par l'histoire récente. En effet, au cours de la guerre civile qui suit la révolution républicaine du 26 septembre 1962, la défense de l'ancien régime est assurée par des troupes zaydites armées et financées par l'Arabie Saoudite. Différentes franges de la population assimilent dès lors la réaction royaliste à une ingérence visant à mettre le Yémen sous tutelle étrangère et à assurer la domination des Âl Sa'ûd[3]. Bien plus tard, particulièrement au moment de l'affaire al-Ḥûthî, le renouveau que connaît le zaydisme depuis les années 1990 se voit relié au contexte de la révolution iranienne et donc au chiisme duodécimain, qui particulièrement depuis la campagne d'Iraq en 2003, semble, aux yeux de bien des sunnites, avoir les faveurs de la puissance américaine. Plane encore une fois le soupçon de la manipulation étrangère. Par conséquent, en dépit de sa position historique particulière, de son incarnation des spécificités du Yémen et du fait qu'il ait été adopté par les tribus qaḥṭânites, le zaydisme, tout comme le salafisme, n'échappe pas à la mise en accusation de ses origines.

---

[1] Le récit détaillé que livre Steven Caton d'un conflit dans le Khawlân al-Ṭiyâl au début des années 1980 montre combien les certitudes quand à l'opposition entre la violence des tribus et le pacifisme des *sâda* dans la *hijra* se trouvent aisément ébranlées. Steven Caton explique que ses interlocuteurs hachémites avaient coutume de désigner leur monde comme extérieur au chaos, à l'anarchie (*fawḍâ*) et à l'incivilité des tribus. Pourtant alors que l'auteur, venu étudier la poésie tribale, séjourne dans la *hijra*, un événement est venu troubler cette représentation et déclenche une guerre : deux jeunes filles d'une tribu ont été enlevées, un des *sâda* est alors accusé. Les fauteurs de trouble ne sont donc pas toujours là où on les croit ! Cette affaire prend alors rapidement de l'ampleur et s'intègre dans un contexte post-guerre civile particulièrement tendu. Voir Steven CATON, *Yemen Chronicle: An Anthropology of War and Mediation*, New York : Hill and Wang, 2005, 343 p.

[2] Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI'Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [L'assassinat du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], op. cit., p. 3.

[3] À ce propos, les royalistes peuvent à leur tour légitimement rétorquer que la révolution républicaine elle-même est le fruit de l'ingérence et de l'intervention armée de l'Égypte nassérienne.

Il en va de même pour les soufis du Hadramaout ou d'ailleurs qui accordent eux aussi une place particulière à la catégorie des hachémites. De la même manière que les zaydites, les dirigeants des confréries ont un rapport forcément ambigu à l'identité yéménite. Malgré un modèle d'importation identique à celui du zaydisme, ils se projettent comme les garants de l'authenticité locale et assimilent leur renaissance depuis le milieu des années 1990 à un retour en force de l'islam traditionnel et des croyances populaires. Cette prétention et ce lien particulier avec l'histoire régionale et « autochtone » amène Alexander Knysh dans son étude sur la renaissance des soufis dans la Hadramaout à considérer que ces derniers possèdent un avantage comparatif par rapport aux salafis et autres héritiers du réformisme musulman. Dans cette région, les hachémites, anciens supplétifs de l'empire britannique, aspirent aujourd'hui, après la brève parenthèse socialiste déstructurante, à incarner de nouveau l'élite intellectuelle, religieuse et politique. Leur valorisation de l'identité locale doit donc théoriquement empêcher de les considérer comme exogènes. Il écrit :

> « I would argue that, unlike the salafi (reformist) master discourse, which is perceived by many Yemenis as a foreign importation (either from Egypt or Saudi Arabia), the 'Sufi' movement of Habib 'Umar [ie : Bin Ḥafîẓ qui dirige le centre Dâr al-muṣṭafâ à Tarîm] and his followers (as well as other Sufi-based movements in contemporary Yemen) cast themselves as resuscitators and protectors of the 'native' spiritual tradition[1]. »

Pourtant, cette incarnation de l'identité nationale n'est plus évidente : le Yémen a connu depuis les années 1960, au Nord comme au Sud, de profonds bouleversements caractérisés notamment par le rejet, au moins symbolique, des élites traditionnelles hachémites par l'idéologie républicaine. Les *sâda* zaydites et les soufis en ont été les principales victimes. De fait, pour leurs opposants salafis, les nombreux saints vénérés par les soufis sont généralement perçus comme étrangers car originaires du nord de la péninsule Arabique. Ils ne peuvent donc prétendre dans le débat sur les origines incarner « l'essence » yéménite. Au moment de la guerre de 1994, nombre de ces derniers prennent le parti de la sécession, ce qui est interprété par leurs détracteurs comme un signe de leur allégeance étrangère (en l'espèce à l'Arabie Saoudite avec laquelle ils sont connectés via des riches commerçants d'origine hadramie). Dans ce cadre, la défaite des sécessionnistes semble s'inscrire dans un vaste et profond mouvement d'éviction des hachémites, de nivellement des catégories sociales et de réécriture

[1] Alexander KNYSH, "The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen", art. cité, p. 412.

de l'histoire aux dépens de cette catégorie qui a pendant de longs siècles prétendu au pouvoir matériel et spirituel. Pour Engseng Ho, à la suite de cette guerre, les destructions de tombeaux soufis par les salafis expriment jusqu'à son paroxysme la démarche de remise à distance de l'héritage des descendants du Prophète et de leur prééminence politique et religieuse[1] :

> « Even ancestors and saints were evicted from their graves. Digging deeper still, those with very long memories thought of southern Yemen as now caught up with its northern compatriots, republicans who three decades earlier had evicted their own sayyids [ie : *sâda*], the Zaydi imams. All sayyids as offspring of the Prophet from Mecca, were really northern Arabs, descendants of 'Adnân; true Yemenis, in contrast, were southern Arabs, sprung from the loins of Qaḥṭân, in the reckoning of really ancient genealogy[2]. »

Plus encore, comme à l'encontre des zaydites assimilés aux duodécimains iraniens, libanais ou iraquiens, la transnationalisation du soufisme au Hadramaout apparaît pour les salafis comme le signe de leur essence exogène. De la même manière que pour les Églises protestantes dans l'espace sud-américain étudié par Ariel Colonomos, les liens transnationaux constituent un signe de déviance supplémentaire qui vient parfois délégitimer les acteurs. Les relations prestigieuses des soufis à l'étranger ainsi que leurs accointances nouvelles avec le pouvoir de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâlîḥ cacheraient mal, selon eux, leur faible assise sociale. Ils attirent certes des étudiants venus de loin, ont d'importants moyens financiers mais localement, leurs agissements passés et leurs erreurs théologiques présentes les discréditeraient. De leur point de vue, le travail de dévoilement mené par les salafis, notamment grâce à leur campagne de destruction des tombeaux de 1994-1995 aurait alors fonctionné. Telle est l'analyse formulée par un militant salafi de Tarîm qui tente ainsi de relever la vanité du retour en force des soufis et d'ériger en même temps sa propre doctrine religieuse en garante de l'authenticité hadramie et yéménite. Il affirme alors :

> « Les gens qui suivent le soufisme viennent de l'extérieur, de l'étranger : Indonésie, Amérique, France mais ils sont dans l'erreur et chacun le sait. C'est pour cette raison que les gens d'ici, du Yémen, sont plutôt *ahl al-Sunna*[3]. »

---

[1] La place de choix qu'accorde le pouvoir yéménite depuis le début des années 2000 aux confréries soufies hadramies nous amène à relativiser cette lecture de l'histoire qui ferait de la destruction des tombeaux l'aboutissement d'un vaste processus historique anti-hachémite mené par l'État républicain.

[2] Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, op. cit., p. 328.

[3] Entretien, Tarîm, mars 2005.

Le salafisme comme incarnation de l'identité yéménite ?

La mise en avant du caractère endogène du salafisme s'inscrit dans une stratégie globale de légitimation. En réponse aux accusations d'importation, il s'agit pour les entrepreneurs de ce courant de montrer combien leur doctrine est authentiquement yéménite tant sur le plan historique que sur celui de l'héritage théologique. Ce processus n'est qu'en apparence contradictoire avec la vocation universaliste et apolitique véhiculée par les canons de la doctrine salafie, dans la mesure où il prend pour l'essentiel appui sur la Tradition prophétique et notamment les nombreux passages qui concernent le Yémen et la légendaire piété de ses habitants. Le caractère révélé du Coran et la sainteté de la Sunna, la filiation avec les *salaf al-ṣâliḥ*, premières générations de musulmans, permettent d'affirmer que ce sont les traditions populaires, marquées par les innovations (*bid'a*), qui sont venues corrompre l'islam des origines et non les *ahl al-Sunna*. La disparition de ces derniers d'Arabie du sud, ou du moins leur affaiblissement politique, est donc une anomalie que le réformisme et l'émergence du courant salafi muqbilien sont censés, à des degrés divers, corriger. Dès lors ce sont les zaydites, les soufis mais également les Frères musulmans et la division en *madhhab* qui sont en rupture avec la riche histoire du Yémen et, par ce biais, avec l'héritage musulman. De ce fait, alors qu'il est interrogé sur les raisons du développement rapide de son courant au Yémen, Muqbil al-Wâdi'î affirme :

> « La diffusion du mouvement des *ahl al-Sunna* au Yémen est liée à deux éléments. Le premier est qu'il est originaire du Yémen : le Prophète y a envoyé Mu'âdh, Abû Mûsa, 'Alî Bin Abî Ṭâlib et Khâlid Bin al-Walîd [ie : des compagnons du Prophète Muḥammad] et ce sont eux qui sont à la tête des *salaf*. C'est donc une forme de retour aux sources. La deuxième raison est que les Yéménites sont aujourd'hui prêts à recevoir le Livre et la Tradition[1]. »

Dans une conférence ayant pour thème la présence salafie au Yémen, 'Abd al-'Azîz al-Bura'î a recours quelques années plus tard et après la mort de Muqbil, à un identique raisonnement. Il rappelle que si le fondateur du centre de Dammâj a joué un grand rôle dans la diffusion de la doctrine salafie au Yémen, celle-ci était en fait présente depuis les débuts de l'islam. Bien plus qu'une simple importation, il s'agit donc d'une renaissance. Ainsi déclare-t-il :

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Liqâ' ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayân des Émirats].

> « La prédication des *ahl al-Sunna* au Yémen ne se limite pas à untel ou untel. Elle incarne la société yéménite toute entière […] Tu trouves des *ahl al-Sunna* qui sont des épiciers, des ouvriers du bâtiment, des soldats, des officiers, des directeurs d'école, des enseignants, des garagistes etc[1]. »

In fine, cette argumentation sur les origines remet en cause l'idée même d'importation. Elle postule en effet que l'implantation du salafisme se serait faite sur un terreau historiquement et culturellement favorable. Elle aurait même précédé la construction de l'État saoudien en s'appuyant sur la tradition locale yéménite. Par conséquent, son développement serait indépendant et déconnecté des problématiques transnationales. Dans ce cadre, il serait en quelque sorte immanent à la société. Au récit dominant de l'importation mécanique, une telle approche du phénomène salafi substitue celui du développement endogène et autoproduit. Ce faisant, elle essentialise à la fois l'identité yéménite, mais également le salafisme lui-même, niant la souplesse des pratiques ainsi que l'interpénétration des sociétés de la péninsule Arabique. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir si le salafisme est authentiquement yéménite, mais de repérer les stratégies et revendications des acteurs qui visent, formellement ou non, à se dissocier d'un processus de « saoudisation » et qui affirment donc implicitement la prééminence des sociétés sur les pratiques d'État.

De manière plus concrète, outre la revendication d'une origine yéménite longtemps occultée par le pouvoir zaydite et l'islam populaire, les salafis font preuve d'une réelle capacité d'adaptation au contexte yéménite. Ainsi, dès son apparition autour de Muqbil al-Wâdi'î, le salafisme yéménite se caractérise par un processus d'autonomisation. Il est en effet marqué par un isolement relatif par rapport à l'État saoudien mais également par rapport aux problématiques propres de l'islamisme transnational. Au *jihâd* contre l'occupant soviétique en Afghanistan ou à la lutte contre les gouvernements impies, les salafis yéménites préfèrent l'étude des *ḥadîth*. Et parallèlement, ils affirment que la lutte contre les socialistes d'Aden doit primer sur les combats lointains. Dans un ouvrage sur le *jihâd* afghan publié au début des années 1990 (soit après le retrait de l'Armée rouge), Muqbil, fidèle à une posture nationaliste, affirme ainsi que contrairement à ce qu'affirmaient les Frères musulmans et avec eux de

[1] 'Abd al-Azîz AL-BURA'Î, enregistrement sonore, *Nubdha 'an marâkiz ahl al-Sunna fî al-Yaman* [Notice sur les centres ahl al-Sunna au Yémen].

nombreux oulémas saoudiens le combat contre les soviétiques n'incombait pas à tous les musulmans :

> « La capacité des Frères ruinés [ie : *Ikhwân al-muflisîn*, c'est-à-dire les Frères musulmans] à embrouiller de nombreux oulémas est telle qu'ils ont dit : 'Le *jihâd* afghan est une obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) !' Je vous dit que ces paroles et *fatwa* sont produites par des ignorants ! Le fait qu'ils affirment que le *jihâd* en Afghanistan est une obligation individuelle signifie que les musulmans, quel que soit leur pays, doivent aller collectivement en Afghanistan et y rester jusqu'à ce qu'il l'ait purifié et vidé de ses communistes. Or les pays musulmans sont minés par les communistes, les baathistes, les nassériens. Les Afghans n'ont rien fait contre ça alors même que les musulmans sont venus chez eux. Cette *fatwa* [ie : la position défendue par les Frères musulmans] est une farce (*mahzala*).[1] »

Ainsi, le salafisme yéménite (au moins en ce qui concerne la composante muqbilienne autour de laquelle il se structure) semble connaître un développement relativement indépendant à travers son propre réseau de centres d'enseignement et un système très faiblement institutionnalisé. Dans ce cadre, les sources de financement paraissent secondaires et, bien que provenant souvent d'Arabie Saoudite, ne sont que rarement le fait d'acteurs étatiques ou para-étatiques. De même, nous repérons l'émergence de problématiques spécifiques, parmi lesquelles le rejet de la *ḥizbiyya* dont nous avons pu percevoir plus haut la pertinence particulière dans l'environnement yéménite.

Dès lors, les salafis yéménites ne sont plus les produits d'importation que décrivent leurs adversaires. À travers les différentes scissions internes ou les prises de position anti-saoudiennes de ses entrepreneurs, le courant muqbilien se banalise dans le paysage politique et social yéménite. L'adaptation au contexte local correspond à l'effondrement de ce que Patrick Haenni et Samir Amghar nomment le « mythe impossible de l'*outlandish man* », c'est-à-dire de la prétention universaliste et apolitique mise en avant dans la doctrine salafie. En analysant la position des salafis à l'encontre des arts et particulièrement de la musique, ces auteurs mesurent l'impossibilité pour ces derniers de s'extraire pleinement du monde sensible et donc de la politique. La tension permanente entre l'universel et le local les empêche d'être alors réellement déracinés. Patrick Haenni et Samir Amghar écrivent :

> « L'*homo islamicus* est un *outlandish man* au sens de Melville, flottant, adaptable, universel et uniformisé que l'on trouve dans l'errance des nomades du *jihâd*

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [L'assassinat du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], op. cit., p.13.

> internationaliste d'*al-Qaeda* cumulant les passeports et les lieux de résidence, dans l'intérieur dépouillé du foyer salafiste, dans l'uniformité du *new veiling* et dans le *Hallâl Fried chicken*. La déculturation ainsi proposée n'est pourtant anthropologiquement pas tenable car le monde social n'est pas éthéré, et l'enracinement reste encore un des propres de l'homme[1]. »

Le processus d'adaptation n'est pas spécifique à notre objet salafi ou yéménite. Le concept de syncrétisme fréquemment employé pour analyser les phénomènes religieux dans les anciennes sociétés colonisées, particulièrement en Afrique de l'Ouest, illustre la plasticité des identités et leur capacité à synthétiser différentes composantes et appartenances, y compris historiques et idéologiques afin « d'inventer des traditions »[2]. Dans son étude sur l'Amérique Latine, Ariel Colonomos repère ce qu'il appelle la « création de propres identités théologiques[3] », fruits de l'adaptation au enjeux locaux des Églises protestantes. L'apparition de ces processus d'autonomisation remet directement en cause la vision dépendantiste qui assimile l'exportation du protestantisme à une stratégie efficace de domination des États-Unis. De plus, elle permet de comprendre qu'en s'adaptant, « le produit exporté » échappe finalement largement aux « exportateurs », fussent-ils des acteurs puissants et dominants. Les États ainsi que tous les acteurs institutionnels s'avèrent généralement incapables de contrôler le devenir des pratiques qu'ils sont pourtant censés exporter. Celles-ci connaissent alors des fortunes diverses en parvenant à s'intégrer dans le contexte local ainsi qu'à s'extraire des logiques interétatiques et de la défense d'intérêts nationaux fixes et prédéterminés. Comme l'affirment Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, le discours des acteurs religieux dans l'espace mondial n'est pas conditionné par celui des institutions, et donc a fortiori des États. Ils expliquent :

> « L'énonciation religieuse […] échappe très vite à la tutelle des organisations. Celles-ci risquent même d'en être les principales victimes : l'animation de ces mouvements échappe aux Églises pour revenir aux sectes ; elle discrédite les acteurs religieux institutionnels pour faire le jeu des prêcheurs indépendants. Aussi ce type d'énonciation tend-il à reconstruire le système international sur un

---

[1] Patrick HAENNI, Samir AMGHAR, « Au sortir du mythe impossible de l'outlandish man … l'universel positif de l'islam post-salafiste » in Jocelyne DAKHLIA (dir.), *Créations artistiques contemporaines en pays d'Islam : des arts en tension*, Paris, Kimé éditions, 2006, p. 2.

[2] Christophe JAFFRELOT, « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue : l'identité comme produit de synthèse », *Revue française de science politique*, 1992, vol. 42, n°4, p. 594-617.

[3] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, op. cit., p. 177.

> mode de très forte décentralisation, entravant la mise en place d'un partenariat et de structures véritablement représentatives : la logique interétatique légitime un nombre fini d'acteurs avec lesquels il est possible de négocier, là ou la logique religieuse démultiplie à l'infini les acteurs potentiels […][1]. »

Les variables et recompositions que connaît la société destinataire des flux semblent alors jouer un rôle fondamental dans la réappropriation ou le rejet de ces pratiques perçues comme nouvelles. À propos de ce processus d'adaptation, Ariel Colonomos explique par exemple que la « réussite de la greffe » est telle, que paradoxalement, l'intégration des nouveaux pentecôtistes qu'il étudie a connu au cours des années 1980 davantage de succès auprès des élites des sociétés latino-américaines qu'aux États-Unis. Bien qu'il n'en aille pas de même dans le contexte yéménite par rapport à l'environnement saoudien qui continue à coopter les acteurs religieux salafis, il est évident que les différentes appartenances dans le champ politico-religieux n'ont pas la même signification dans ces deux pays et n'impliquent donc pas un même positionnement. Marque d'une certaine auto-exclusion voir marginalité au Yémen, le salafisme peut en Arabie Saoudite incarner à l'inverse une forme de conformisme et de refus de l'opposition à la monarchie.

Le pouvoir étatique saoudien n'échappe pas à cette logique de dépassement ou de prise d'indépendance par rapport au « grand frère » ou au « géniteur ». En effet, malgré des politiques prosélytes ambitieuses et d'une filiation théologique manifeste avec de nombreuses figures de l'institution religieuse saoudienne officielle, le salafisme échappe pour l'essentiel à son contrôle. Postulant que les relations transnationales religieuses dépendent pour l'essentiel des États et que ceux-ci ont un intérêt direct à vouloir répandre leur idéologie par delà leurs frontières, Madawi al-Rasheed analyse les enjeux du processus d'autonomisation. Elle conclue à une forme d'échec de la propagation des interprétations religieuses saoudiennes dans la mesure où celles-ci s'inscrivent elles-mêmes dans un contexte bien particulier. Étant initialement locales et déjà ancrée historiquement et politiquement, elles doivent muter pour pouvoir efficacement voyager et se déployer dans l'espace et le temps. Ainsi ne sont-elles plus réellement les mêmes. La transplantation n'est donc jamais mécanique :

> « Although this discourse [ie : les interprétations religieuses saoudiennes dominantes] is founded on the assumption that it is an embodiment of the universal tradition of the *ahl al-sunna wa 'l-jama'a*, it failed to develop beyond its

[1] Bertrand BADIE, Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, op. cit., p. 67.

> localism. It should not be forgotten that part of this localism was related to the fact that the discourse grew in the shadow of a political power desperate for legitimacy[1]. »

L'exemple le plus probant de l'incapacité de l'acteur étatique à contrôler les mouvements transnationaux qu'il finance réside sans doute dans la « perversion » du *jihâd* en Afghanistan de laquelle a émergé la forme de contestation la plus efficace et la plus violente du pouvoir saoudien autour de la personne d'Usâma Bin Lâdin. De même, profitant de la liberté offerte par la transnationalisation (particulièrement dans la ville de Londres), différents partis d'opposition ont réinterprété les canons de la tradition religieuse saoudienne dite « wahhabite », et en ont fait une arme de délégitimation du régime des Âl Sa'ûd[2]. La mutation des pratiques et discours n'implique ainsi nullement une rupture avec la pratique d'origine. Madawi Al-Rasheed va même jusqu'à considérer que la doctrine religieuse saoudienne dominante, fondée sur les enseignements wahhabites, possède en elle les germes de cette opposition. En effet, elle se fonderait intrinsèquement sur une dialectique complexe entre, d'un côté, le consentement au pouvoir et, de l'autre, la contestation de celui-ci. Cette caractéristique ne nous paraît toutefois pas spécifique à l'islam saoudien « wahhabite ». Nous serions même tentés de dire qu'elle s'applique à l'ensemble des idéologies, que celles-ci soient religieuses ou politiques.

L'adaptation des acteurs salafis au contexte yéménite vient une nouvelle fois signifier le dépassement des États par les dynamiques translocales et marque l'affirmation des sociétés face aux intérêts nationaux réels ou supposés. L'interpénétration « par le bas », mais également l'échec des stratégies d'impérialisme culturel, illustrent l'impuissance des gouvernements et leur incapacité à satisfaire pleinement leur logique de contrôle. La *Frontier* décrite par James Rosenau reste donc pour l'essentiel au-delà de leurs compétences. Cette inaptitude, qui résulte de la fragmentation et de l'émergence dans la sphère internationale d'acteurs transnationaux en quête d'autonomie, n'est nullement l'apanage des États considérés comme faibles, inachevés ou défaillants. Il n'existe à ce titre aucune spécificité saoudienne ou yéménite.

---

[1] Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, op. cit., p. 104.

[2] Madawi AL-RASHEED, "Saudi Religious Transnationalism in London" in Madawi AL-RASHEED (dir.), *Transnational Connections and the Arab Gulf*, op. cit., p. 149-167.

Nationalisme, syncrétisme, tribalisme et adaptation : la « yéménisation » en marche

La « yéménisation » du salafisme se concrétise notamment dans la réappropriation du système tribal, la politisation croissante des entrepreneurs salafis ou encore la captation de figures historiques considérées comme authentiquement yéménites. Plus subtilement, elle passe également par le réemploi de croyances populaires qui sont ailleurs perçues comme antéislamiques.

La place particulière accordée à la pharmacopée traditionnelle et aux miels, signale combien les traditions locales se trouvent malgré tout réemployées par les salafis. Tel est également le cas de pratiques de désenvoûtement par la prière. Un jeune fonctionnaire salafi du Yâfi‘ raconte ainsi avoir séjourné vingt jours dans le centre de Ma‘bar afin de régler, grâce à la récitation du Coran, un problème relationnel avec son épouse. Selon lui, un sort lui avait été jeté par un magicien et mis en application par les djinns[1]. Un autre, originaire d'al-Bayḍâ', explique venir au centre de Muḥammad al-Imâm avec son épouse qui est gravement malade afin d'obtenir sa guérison[2]. Bien qu'admises par les textes sacrés, de telles pratiques du surnaturel semblent a priori contraires au rationalisme qu'est censé incarner la doctrine salafie : elles expriment par conséquent un besoin de ne pas être totalement des *outsiders* et déconnectés de l'environnement culturel. Cette forme de syncrétisme permet aux instituts salafis de mobiliser au delà des groupes d'étudiants, et par là même, de s'intégrer localement dans les villages et les villes en s'arrogant une fonction sociale valorisée par la population.

Dans le cadre d'un processus plus vaste de quête de respectabilité et donc d'intrusion dans la sphère politique, les salafis se font parfois les relais des décisions gouvernementales. En janvier 2006, Muḥammad al-Imâm vient au secours du ministère de la Santé yéménite qui ne parvient pas à faire accepter à la population le bien fondé des vaccins contre la poliomyélite. Une rumeur insistante, relayée par nombre de religieux, veut en effet que cette campagne de santé publique cache un plan antinataliste visant à stériliser les enfants. Dans ce contexte, le leader salafi, à l'encontre du sentiment dominant, légitime les vaccinations et

[1] Entretien, Lab‘ûs, mai 2005.

[2] Entretien, Ma‘bar, avril 2006.

appelle chacun à coopérer avec les autorités[1]. Au même titre que les réticences exprimées en 2003 au sujet du *jihâd* armé en Iraq, cet épisode souligne nettement un changement de stratégie de la part de Muḥammad al-Imâm et des entrepreneurs salafis héritiers de Muqbil al-Wâdi‘î. Prétendument indifférents à l'égard de l'État, ils semblent de plus en plus en quête de respectabilité et émergent tels des acteurs responsables pouvant potentiellement relayer des politiques publiques, non pas ordonnées depuis Riyad mais définies à Sanaa.

De manière sans doute plus significative et prégnante au niveau local, le rejet du tribalisme formulé par la doctrine salafie n'empêche nullement la valorisation ponctuelle de ses mécanismes et de ses principes. Nous avons vu comment Muqbil al-Wâdi‘î, alors qu'il est confronté dans les années 1980 à l'opposition des élites zaydites dans la région de Ṣa‘da, compte sur la protection de sa propre tribu. À plusieurs reprises, il remarque combien les cheikhs l'ont aidé en lui apportant un soutien matériel (par exemple en lui finançant l'achat de véhicules) mais également moral. De même, signe de l'importance particulière qu'il accorde à son propre clan, il fournit dans son autobiographie la liste complète des membres d'al-Wâdi‘a qui ont étudié à Dammâj. Celle-ci, suggérant implicitement que l'appartenance à la même tribu que Muqbil constitue en soi une qualité remarquable, est présentée à la suite d'une autre liste qui recense les meilleurs éléments ayant étudié à Dâr al-ḥadîth depuis la création de l'institut. Plus généralement, et malgré sa critique du tribalisme, Muqbil concède que face au communisme[2], mais également contre les ingérences saoudiennes[3], les tribus yéménites constituent un rempart nécessaire et efficace. Tout comme au sein du champ religieux saoudien dans lequel les considérations tribales et sociales ne sont pas absentes, le salafisme yéménite s'accommode largement de l'état de la société dans lequel il se développe.

La prétention universaliste de la doctrine des *ahl al-Sunna* yéménites ne doit pas occulter les positions nationalistes défendues par ces derniers. Au nom de la défense de leur pays, les entrepreneurs salafis s'en prennent par exemple à la Banque mondiale, accusée

---

[1] *Almotamar net*, 31 janvier 2006.

[2] Muqbil AL-WÂDI‘Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû‘iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie], op. cit., p. 35.

[3] Muqbil AL-WÂDI‘Î, enregistrement sonore, *Naṣîḥatî lil-shabâb al-sa‘ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne].

d'imposer des réformes qui favorisent l'endettement du pays et l'inflation[1]. Ils attaquent également les États-Unis coupables d'avoir « volé le pétrole yéménite et laissé les gens mourir de faim[2] ». Depuis la disparition de Muqbil, les références anti-égyptiennes avancées par les adversaires d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî rendent compte de la propension des différents acteurs à recourir à des arguments xénophobes. Selon le même procédé que celui employé par leurs adversaires zaydites, les salafis muqbiliens, en mettant en avant l'origine égyptienne d'Abû al-Ḥasan, tentent de souligner le lien qui existerait entre son positionnement dans le champ politico-religieux et son caractère non-yéménite.

Par ailleurs, la guerre de 1994 donne aux salafis et particulièrement à Muqbil l'occasion d'exprimer plus clairement encore des positions ouvertement nationalistes. Dans ce contexte particulier, le fondateur du courant yéménite s'offusque du soutien saoudien à la sécession « socialiste ». Les critiques exprimées par Muqbil et ses anciens élèves s'appuient alors non seulement sur les *ḥadîth* mentionnant la foi particulière du Yémen, mais également sur un sentiment populaire anti-saoudien largement répandu. C'est ainsi que Muḥammad al-Imâm rappelle la parole du Prophète qui fait référence à la piété yéménite (et levantine – *al-Shâm*) en l'opposant à la corruption du Najd, d'où sortira la « corne du diable [*qarn al-shayṭân*]». Il explique alors combien l'essence yéménite est supérieure à celle de tous les autres peuples musulmans :

> « Aucune société ne possède autant que les gens (*ahl*) du Yémen les vertus véhiculées par le Prophète et la loi islamique. […] Au début, les gens sont entrés dans l'islam individuellement mais les gens du Yémen l'ont fait collectivement afin de recevoir la religion de Dieu[3]. »

Le recours fréquent des figures du champ salafi à une argumentation teintée de nationalisme, de même que leur capacité à ne pas rompre totalement avec les pratiques populaires, confirment qu'elles (autant que leurs adeptes) ne sont pas des « *outlandish men* » déconnectés. La lutte qu'elles mènent dans le champ politico-religieux symbolise parfois en

---

[1] Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *'Awâqib al-ẓulm* [Les conséquences de l'oppression].

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Jawâhir al-sunniya fî al-as'ila al-faransiyya* [Les bijoux sunnites dans les questions françaises].

[3] Muḥammad AL-IMÂM, enregistrement sonore, *Faḍâ'il ahl al-Yaman* [Les vertus des gens du Yémen].

filigrane, la rivalité historique plus large entre les *sâda* et les *qabâ'il* (hommes de tribus) majoritaires sur les hauts-plateaux. Plus encore, l'insertion du salafisme dans les enjeux du tribalisme signe son appartenance à la société yéménite[1]. Elle peut même constituer une stratégie d'endogénéisation venant compenser leur « importation ». Dès lors, et selon un modèle similaire à celui que nous avons pu mettre à jour dans la faculté de Lab'ûs, elle s'intègre dans des stratégies individuelles ou collectives de distinction. À travers leur adhésion à la doctrine salafie, certains acteurs expriment une volonté de mobiliser des ressources alternatives à celles de l'État ou des élites. Telle est l'analyse que propose Alexander Knysh au sujet de l'action des salafis (terme qui englobe pour lui l'ensemble des groupes héritiers du réformisme musulman y compris les Frères musulmans) :

> « To counter their perceived lack of local roots, the salafis have to demonstrate the relevance of their discourse to the problems faced by their homeland. To this end, they are compelled to couch their views in a pan-Islamic, universalist rhetoric, which for many Yemenis, still rings hollow. This does not mean that the 'nativist' movement is necessarily parochial and anti-global, as the international ramifications of Habib 'Umar's [ie : directeur du centre Dâr al-muṣṭafâ de Tarîm] educational and missionary project finely demonstrate. On the other hand, despite the purported international character of the salafi movement in Yemen, it sometimes can be appropriated by tribal leaders seeking to assert their independence (or distinct identity) vis-à-vis the government or their tribal rivals who adhere to a more patriarchal (local) version of the Islamic tradition. As a result, somewhat paradoxically, the pan-Islamic, transnational discourse of the salafiyya becomes 'localized' through its integration into the parochial politics of Yemeni provinces[2]. »

Dans l'ensemble du paysage politique yéménite contemporain, l'affiliation au salafisme comme plus généralement à l'islamisme, constitue donc un mode de distinction idéologique. La désignation d'al-Iṣlâḥ en tant que parti islamo-tribal prend tout son sens dans ce processus stratégique de mise à distance du pouvoir de l'État et de la domination occidentale. Ainsi, pourquoi les segments tribaux de la population yéménite trouvent-ils des affinités

---

[1] La définition de la société yéménite en tant que société tribale pose différents problèmes. En effet, la fascination qu'exerce cette forme d'organisation chez les chercheurs et journalistes occidentaux, la domination historique exercée sur les régions non-tribales, ainsi que la persistance d'un système clientéliste entre le pouvoir, l'armée et les grandes confédérations tribales des hauts plateaux ne doivent pas empêcher de relativiser la portée du tribalisme dans le Yémen contemporain. Elle ne concerne pas l'ensemble du territoire, il n'est ainsi pas évident que la majorité de la population s'y réfère de manière privilégiée. Voir Paul DRESCH, *Tribes, Government and History in Yemen*, op. cit., p. 387-396.

[2] Alexander KNYSH, "The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen", art. cité, p. 414.

particulières avec les islamistes[1] ? La rivalité entre les deux grandes confédérations tribales du nord que sont les Ḥâshid et les Bakîl s'incarne sans doute politiquement dans l'investissement plus marqué des derniers dans les mouvements de contestation. De plus en plus, la domination qu'exercent les premiers (notamment du fait de leur implication croissante dans les services de sécurité et parce que le Président Ṣâliḥ lui-même en est issu) serait en effet à même de produire chez les acteurs périphériques une volonté de contournement politique du pouvoir qui se concrétiserait dans des orientations idéologiques spécifiques. La tribu d'al-Wâdi'a à laquelle Muqbil est affilié, est ainsi associée à la confédération Bakîl, de même que Sinân Abû Luḥûm de la tribu de Nihm, figure tutélaire de la formule politique yéménite ainsi que soutien financier d'al-Iṣlâḥ (son fils Ṭâriq dirige l'association de bienfaisance al-Iṣlâḥ). Plus encore, il apparaît que dans le cadre de la guerre de Ṣa'da, la rébellion parvient depuis 2004, au delà de la catégorie minoritaire des *sâda*, à mobiliser principalement dans les zones rurales Bakîl, longtemps restées à l'écart des politiques de développement menées par l'État central. Il semble dès lors que les considérations de nature tribale favorisent l'engrenage de la violence en démultipliant les effets pervers de la répression étatique.

Dans le même temps, comme l'illustre l'exemple de 'Abd Allâh al-Ahmâr qui bien que chef de la confédération Ḥâshid est à la tête du parti islamiste « d'opposition » al-Iṣlâḥ, cette variable explicative tribale ne peut être considérée comme exclusive ou suffisante. L'idée associant les Bakîl à des membres de l'opposition et les Ḥâshid à des partisans du pouvoir républicain de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ s'avère bien trop simpliste, négligeant les subtilités de l'équilibre politique ainsi que nombre de déterminants et acteurs politiques et sociaux pourtant fondamentaux. Renaud Detalle exprime l'idée selon laquelle, la proximité des islamistes avec les tribus est au contraire le résultat de leur incapacité à s'émanciper de l'État. Il affirme :

> « L'un des traits frappants de la pensée des islamistes yéménites est d'ailleurs leur silence quasi-total sur la question tribale, si ce n'est des appels à mettre fin aux vengeances. C'est le prix qu'ils payent pour la protection dont ils bénéficient après avoir accepté de s'engager contre la contestation de gauche, et contre le PSY, ensuite. La tutelle sous laquelle les islamistes ont pu diffuser leur message et établir des bases aujourd'hui institutionnalisées, les instituts scientifiques en

[1] Paul DRESCH, Bernard HAYKEL, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen", art. cité.

> premier lieu, les maintient en position de dépendance relative vis-à-vis des autorités de l'État[1]. »

De ce fait, considérant la nature des relations entre ces trois pôles (souvent imbriqués) que sont le pouvoir, les islamistes et les tribus, il nous est impossible de postuler que le salafisme et l'islamisme seraient plus prégnants chez les groupes tribaux périphériques. Nous avons souligné plus haut dans notre démonstration les limites de l'approche uniquement sociologique du phénomène salafi. Cette analyse se trouve ici largement confirmée et empêche de voir dans le salafisme une volonté manifeste de contourner définitivement l'État. Ce bref détour par les questions tribales permet de comprendre que si les doctrines politico-religieuses issues du réformisme, salafisme compris, récupèrent à leur profit les dynamiques tribales, elles sont en même temps instrumentalisées à leur tour pour satisfaire une volonté de distinction par rapport au pouvoir et à la société. L'ambivalence de l'islamisme en général et du salafisme muqbilien en particulier apparaît alors clairement. Il n'incarne totalement ni la mainmise de l'État, ni l'indépendance des sociétés. Par conséquent, dans le contexte yéménite, il correspond simultanément à une déviance et à une loyauté. Ainsi, la dimension importée ou transnationale de ce courant politico-religieux n'empêche pas son insertion locale. La souplesse des pratiques individuelles et les stratégies des entrepreneurs favorisent par conséquent sa normalisation dans le paysage yéménite, et sous ses différentes formes. De fait, le salafisme constitue autant un enjeu du débat qu'un instrument mobilisé par les différents acteurs.

Le salafisme, héritier des réformistes yéménites ?

Le processus d'endogénéisation du salafisme passe également par l'appropriation de références religieuses et historiques locales. Alors que leurs adversaires soulignent le caractère foncièrement étranger de leurs références en les désignant comme « wahhabites », les entrepreneurs salafis élaborent en réaction une stratégie de valorisation de figures dites nationales. Contrairement aux héritiers de Muḥammad Bin ʻAbd al-Wahhâb, ils ne se

[1] Renaud DETALLE, « Les islamistes yéménites et l'État : vers l'émancipation ? » in Basma KODMANI-DARWISH, May CHARTOUNI-DUBARRY (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, op. cit., p. 298.

revendiquent jamais du *madhhab* hanbalite, référence théologique dominante en Arabie Saoudite.

Citant ‘Aqîl al-Maqṭarî, responsable de l’association al-Ḥikma, Bernard Haykel rappelle que la filiation établie entre le salafisme de Muqbil al-Wâdi‘î et la pensée réformiste du juge Muḥammad al-Shawkânî rend compte d’une stratégie de « yéménisation [1] ». Ce dernier, dont nous avons déjà souligné le rôle dans le processus de convergence des identités religieuses, a favorisé dans ses écrits, et par son action au service de trois *imâm* qasimides successifs à la fin du 18ème et au début du 19ème siècle, une certaine « sunnisation » du zaydisme en introduisant une réévaluation de l’importance des *ḥadîth*. Sa doctrine novatrice a pour caractéristique essentielle de dépasser les différentes appartenances sectaires, tout en s’inscrivant intimement dans le contexte et l’histoire du Yémen. Il est vrai que Muḥammad al-Shawkânî possède de nombreux points communs avec son aîné Muḥammad Bin ‘Abd al-Wahhâb et fait l’objet d’un égard particulier dans les universités religieuses saoudiennes. Bernard Haykel décèle à ce propos une « concordance de vues » entre les deux réformistes. Sur certains thèmes, les ressemblances sont telles que certains écrits d’al-Shawkânî publiés en Arabie Saoudite au cours du 20ème siècle ont même été malencontreusement attribués au réformateur du Najd[2]. Il reste pourtant que de nombreuses différences existent, notamment en ce qui concerne l’excommunication des autres musulmans, qu’al-Shawkânî refuse. En tout état de cause, la doctrine de celui-ci, ainsi que du courant que Bernard Haykel nomme « *Traditionist*[3] », ne peut être assimilée au wahhabisme. Qui plus est, al-Shawkânî, alors qu’il est juge suprême (*qâḍî al-quḍâ*), est mobilisé par l’imamat zaydite afin de réfuter tant politiquement que théologiquement la doctrine wahhabite dont les partisans mènent à l’époque une offensive dans le Hadramaout[4]. Cette caractéristique lui offre un crédit nationaliste que les acteurs du champ politique yéménite ne manquent pas d’exploiter. Sa capacité symbolique à transcender les clivages dans un pays où deux identités ont longtemps été en concurrence, en même temps que son caractère « indiscutablement yéménite » contribuent à son instrumentalisation par le pouvoir républicain. Signe de cette position

[1] Bernard HAYKEL, “The Salafis in Yemen at the crossroads”, art. cité.

[2] Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, op. cit., p. 225.

[3] *Ibid.*, p. 109.

[4] *Ibid.*, p. 129.

privilégiée, alors que la jeune république au Nord fait face aux assauts des royalistes, le gouvernement organise en 1966 le transfert de la sépulture d'al-Shawkânî (mort plus de 130 ans auparavant) vers le lieu symbolique de la Grande mosquée zaydite de la vieille ville de Sanaa[1].

Aujourd'hui encore, cette figure reste largement consensuelle dans la mesure où chacun, quelle que soit son appartenance politique ou religieuse, peut y voir un apport différent. Des universités publiques yéménites (y compris dans la faculté d'éducation de Lab'ûs où les professeurs de section islamique le citent abondamment) aux écoles primaires en passant par les Instituts scientifiques et les centres Dâr al-ḥadîth, al-Shawkânî incarne à lui seul l'identité religieuse yéménite. Seuls certains segments très minoritaires de zaydites, appartenant généralement à la catégorie des descendants du Prophète, réprouvent ouvertement ce théologien en considérant qu'il a définitivement rompu avec la doctrine zaydite et qu'il n'est en fait qu'une imitation ou une « pâle copie » de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb[2].

Les enseignements d'al-Shawkânî ainsi que sa position particulière en font un personnage particulièrement valorisé par les oulémas salafis. Plus encore que les religieux saoudiens Bin Bâz, al-'Uthaymîn ou le Levantin al-Albânî, il est même sans doute la principale référence théologique moderne ou contemporaine de ce courant avec lequel il partage la volonté de s'extraire des écoles de jurisprudence traditionnelles. Son allégeance sans faille au service de trois *imâm* zaydites successifs en fait un modèle de respect du pouvoir du *walî al-amr* et d'application du rôle de conseiller du Prince et des oulémas. Plutôt que de rompre avec un pouvoir considéré communément comme injuste, et d'inviter au *khurûj* comme la doctrine zaydite le préconise, al-Shawkânî opte pour la loyauté. Le parallèle avec les parcours des grands oulémas saoudiens et particulièrement de Bin Bâz au moment de la guerre du Golfe en 1990-1991 est ici frappant. Ce dernier, afin de préserver la monarchie, n'hésita pas alors qu'il était mufti du Royaume à légitimer sur le plan religieux certaines décisions impopulaires et peu en accord avec la doctrine religieuse. Par conséquent, la réappropriation par les salafis contemporains d'al-Shawkânî ainsi que d'autres figures du mouvement réformiste yéménite n'est pas seulement instrumentale, mais apparaît comme le

---

[1] *Ibid.*, p. 1.

[2] Samy DORLIAN, *Les filières islamistes zaydites au Yémen: La construction endogène d'un universel politique*, op. cit., p. 57.

fruit d'une convergence réelle. Ce tropisme national constitue l'une des spécificités du courant yéménite et éclaire sans doute une partie de son positionnement original dans le champ salafi transnational.

Alors que peu d'oulémas trouvent grâce aux yeux de Muqbil al-Wâdi'i, Muḥammad al-Shawkânî n'est critiqué que sur un point mineur : l'autorisation dans certaines conditions de la masturbation masculine. Ses ouvrages de *fiqh* (notamment *Al-durar al-bahiyya* [Les perles sublimes]) sont ainsi enseignés dans le centre Dâr al-ḥadîth au même titre que les traités classiques médiévaux. Il est par ailleurs tout à fait significatif que pour légitimer les destructions de tombeaux au milieu des années 1990, Muqbil fasse référence de manière privilégiée aux écrits d'al-Shawkânî plutôt qu'à ceux de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb qui défendaient pourtant des positions similaires à ce sujet[1]. Il démontre indirectement par ce biais que l'opposition au *shirk* pratiqué par les soufis n'est nullement une importation venue récemment d'Arabie Saoudite, mais s'inscrit au contraire dans l'histoire et l'identité du Yémen. Les accusations de « wahhabisation » ou de « saoudisation » proférées par leurs adversaires perdent dès lors de leur pertinence.

De même, la revendication par Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî de l'héritage de Muḥammad al-Shawkânî dans un fascicule intitulé *Al-imâm al-Shawkânî wa minhajuhu fî al-takfîr* [L'*imâm* al-Shawkânî et sa méthode en ce qui concerne le *takfîr*] n'est pas anodine. Elle révèle sans doute une volonté, chez cet Égyptien naturalisé Yéménite, de s'inscrire dans le contexte local. Sa capacité à mobiliser le grand théologien yéménite sur un thème central dans le débat que se livrent les différents courants religieux est alors censée compenser son origine étrangère en même temps que souligner les différences qui existent avec la doctrine de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb.

La réappropriation de l'héritage des figures historiques yéménites par les salafis ne s'arrête pas à al-Shawkânî. Son prédécesseur réformiste Muḥammad Bin Ismâ'îl al-Amîr dit Ibn al-Amîr al-Ṣan'ânî (mort en 1769), lui aussi d'origine zaydite mais issu de la catégorie des *sâda*, est également concerné par le processus d'endogénéisation entrepris par les leaders

[1] Muqbil AL-WÂDI'Î, enregistrement sonore, *Aḥdâth 'Adan al-akhîra* [Les derniers événements d'Aden].

salafis[1]. Ainsi, l'association al-Ḥikma, via son centre de recherche al-Kalima al-ṭayyiba, publie en 2005 dans une édition luxueuse le commentaire du Coran (*tafsîr*) d'Ibn al-Amîr. Selon l'un des dirigeants de l'association, c'est alors la première fois qu'il est publié dans son intégralité au Yémen. La filiation entre les mouvements salafis contemporains yéménites et ce théologien qui en son temps avait loué la réforme menée par Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb dans le Najd avant de la critiquer démontre la faible pertinence de l'association entre salafisme contemporain et « wahhabisme ».

De manière encore plus explicite, dans une conférence intitulée *Ḥawl kalimat wahhâbî* [À propos du terme wahhabite] et publiée une première fois au début des années 1990 sous forme d'ouvrage[2], Muqbil exprime sa réticence face à l'usage du terme « wahhabite » pour désigner son groupe. Selon lui, cette appellation est un « terme malicieux (*khabîtha*) » employé par ses adversaires « pour détourner les gens de la Tradition ». Pourtant, il rappelle que l'alliance politique passée par le savant du Najd avec les Âl Sa'ûd en 1744, et les intérêts matériels qu'elle sous-tend, n'empêchent pas de considérer que « la prédication de cheikh Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb est bénite (*mubâraka*) ». De même, la légitimation par ce dernier de la rébellion (*khurûj*) contre les Ottomans musulmans ne constitue pas davantage une erreur, dans la mesure où c'est le pouvoir « immoral (*fasaq*) » des Turcs qui a agressé le Najd. Dans ce contexte, les « wahhabites » agissaient en légitime défense. Malgré tout, Muqbil émet des réserves significatives à l'égard du fondateur du « wahhabisme » et déclare lui préférer les enseignements des oulémas réformistes yéménites. Il affirme de ce fait :

> « Il faut savoir que cheikh Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb (que Dieu le garde) est un savant du 12ème siècle de l'Hégire. Comme tout homme, il avait parfois raison et parfois tort et était autant ignorant que savant. Si nous étions des imitateurs nous imiterions notre juriste yéménite Muḥammad Bin Isma'îl al-Amîr al-Ṣan'ânî qui lui était contemporain. Il était plus savant encore que Muḥammad

[1] Au-delà du champ salafi, Paul Dresch rappelle que le premier livre publié sous la République en 1964 avait pour thème la vie d'Ibn al-Amîr. Son auteur, Qâsim Ghâlib Aḥmad, un religieux d'Aden et donc chaféite, y insistait sur les emprunts conjoints d'Ibn al-Amîr au sunnisme et au chiisme. Il symbolisait ainsi, tout comme al-Shawkânî auquel il consacre un autre ouvrage quatre ans plus tard, le dépassement des appartenances religieuses primaires par l'identité républicaine. Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit., p. 102.

[2] Muqbil AL-WÂDI'Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [L'assassinat du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], op. cit., p. 32-42.

Bin ‘Abd al-Wahhâb mais celui-ci a pu, grâce à l’aide de Dieu, s’allier au pouvoir et ainsi répandre sa science[1]. »

De fait, aux yeux de Muqbil ; c’est essentiellement du fait de son alliance politique avec les Âl Sa‘ûd et leur premier État que la doctrine fondée par Muḥammad Bin ‘Abd al-Wahhâb joue un rôle significatif. Sur le plan strictement théologique, elle n’est pas particulièrement novatrice et même inférieure en qualité aux enseignements d’autres juristes yéménites qui n’ont pas eu la chance de connaître une même destinée politique.

Les scissions internes comme signes de la « yéménisation » ?

Sur un tout autre plan, la valorisation de références locales constitue l’un des enjeux principaux des scissions qui ont secoué le champ politico-religieux salafis depuis le début des années 1990. La politisation des associations al-Ḥikma et al-Iḥsân, puis des partisans d’Abû al-Ḥasan al-Ma’ribî, rend compte de leur inscription croissante dans le contexte yéménite, qui est marqué par le multipartisme et les élections. Il en va de même pour l’importance qu’accorde le courant muqbilien à la réfutation de la *ḥizbiyya*. En effet, quelle que soit la position défendue par chaque groupe, le caractère structurant de ce débat dans le champ yéménite est davantage le fruit de la contextualisation réussie du salafisme que de l’essence de sa doctrine. Nous en voulons pour preuve son caractère tout à fait secondaire dans l’environnement saoudien, où la question de l’allégeance au pouvoir monarchique est sans doute la plus fondamentale. Au Yémen, le tropisme apolitique s’impose donc indirectement aux acteurs et engage paradoxalement les salafis dans un processus de repolitisation. Leur volonté initiale d’échapper à leur environnement fait long feu : essentiellement réactive, elle est formalisée et se veut à la fois structurante et intransigeante. Ce faisant, à l’intérieur même du champ salafi, elle favorise des repositionnements et des stratégies de distinction. L’expression de la moindre nuance à l’égard du « dogme » apolitique constitue une rupture en même temps qu’une ressource qui permet de se distinguer et éventuellement d’émerger en tant que figure centrale. Les acteurs « repentis » se trouvent alors fréquemment accueillis par leurs anciens adversaires politisés qui s’en font de nouveaux alliés. Les thèmes de prédilection

[1] *Ibid.*, p. 32.

des entrepreneurs salafis (apolitisme, critique des soufis et des Frères musulmans, rejet du *takfîr* etc.), la souplesse des pratiques religieuses qui s'exprime dans une forme de syncrétisme, ainsi que la tension permanente entre localisme et universalisme incarnent le processus d'endogénéisation.

La controverse entre Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî et les salafis qui se revendiquent directement des enseignements de Muqbil al-Wâdi'î rend compte, en plus d'une querelle d'héritage, d'une interprétation divergente au sujet de l'institutionnalisation et de l'investissement politique. Plus profondément, elle exprime un désaccord sur la capacité des oulémas à transcender les contextes nationaux et historiques. Dans cet affrontement théologique et politique semble en fait se jouer la question de la « yéménisation », soit l'opposition entre un discours à prétention universaliste, et un autre qui tente de s'inscrire avant tout dans l'espace national, quitte à s'allier concrètement avec le pouvoir, à s'investir politiquement et à mener des actions sociales et caritatives. Le débat lancé par le courant du Syrien Muḥammad Surûr dès les années 1980 continue indirectement à diviser les salafis dans le monde musulman. Cette controverse amène les acteurs à s'interroger sur la portée des interprétations, sur leur caractère infaillible ou bien relatif. Ils répondent, par ce biais, à la problématique de l'adaptation au contexte.

Au Yémen, pour les salafis réformistes issus des différentes dissidences et particulièrement pour Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî, le recours à des références anciennes et importées (particulièrement saoudiennes) ne se justifie que dans la mesure où celles-ci font preuve de connaissances théologiques exceptionnelles et donc rares. Par conséquent, Abû al-Ḥasan, tout en continuant à se réclamer de Muqbil, considère que le changement de situation survenu au tournant du siècle impose une réévaluation de la doctrine. En effet, entre 1999 et 2001, les disparitions successives des grands oulémas al-Albânî, Bin Bâz, al-'Uthaymîn, al-Jazâ'irî et Muqbil al-Wâdi'î entraînent une crise sans précédent qui laisse les *ahl al-Sunna* orphelins, c'est-à-dire sans référence majeure. Leurs « remplaçants » Rabî' al-Madkhalî, Ṣâliḥ al-Fawzân, 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, 'Abd Allâh Bin Jibrîn ou au Yémen, Yaḥyâ al-Ḥajûrî et Muḥammad al-Imâm manquent non seulement cruellement de charisme et d'indépendance mais également de connaissance. Ils se trouvent en effet concurrencés tant en Arabie Saoudite qu'à l'extérieur par la nouvelle génération, notamment celle issue de la *Ṣaḥwa islâmiyya*,

notamment par Salmân al-‘Awda. Ainsi, de manière tout à fait symptomatique, Abû al-Ḥasan refuse à la mort de Muqbil d’adopter comme source Rabî‘ al-Madkhalî ou encore les autres religieux yéménites ou saoudiens qui prétendent au leadership tout en faisant aveuglément allégeance au pouvoir. Au yeux du prédicateur égypto-yéménite, ceux-ci sont donc coupables de prôner un islam décontextualisé sans, dit-il, avoir les compétences requises. Il récuse le suivisme de ses anciens compagnons pour lesquels « si Rabî‘ [al-Madkhalî] l’a dit alors c’est vrai ! » et qui, lorsqu’il les fréquente, lui donnent l’impression d’être en compagnie « de vendeurs de qat et de bergers gardant des ânes[1]. » Tout comme les partisans du courant de Muḥammad Surûr, Abû al-Ḥasan en arrive alors, à considérer que, par défaut, seuls des oulémas en prise avec le contexte national, c’est-à-dire pour son cas, ceux « qui connaissent le Yémen », sont en mesure d’apporter des avis réellement pertinents et de répondre aux problématiques contemporaines. Ceci est d’autant plus vrai que l’indépendance des religieux vis-à-vis des gouvernements n’est pas assurée. Plutôt que l’universalisme, Abû al-Ḥasan opte de ce fait pour un relativisme moins audacieux mais qui est, selon lui, mieux adapté au niveau de compétence des oulémas contemporains. Caricaturant une telle approche, un salafi du Hadramaout déclare : « Pour Abû al-Ḥasan, le Yémen n’a aucun ouléma, pas même l’Arabie Saoudite ! Il va chercher ses références je ne sais où, peut-être en Chine[2] ! »

Davantage qu’une démarche d’autonomisation et de remise à distance (bien incomplète) des références saoudiennes, les adversaires d’Abû al-Ḥasan veulent voir dans la scission engagée en 2002 une stratégie perfide et calculée visant à discréditer tout le courant salafi. Un proche de Yaḥyâ al-Ḥajûrî prétend alors démasquer les arrières pensées du dissident égyptien et affirme :

> « Les gens éclairés devraient savoir que ceux qui répandent l’idée selon laquelle le Yémen est vide d’oulémas depuis la mort de notre cheikh, savant en matière de *ḥadîth* et rénovateur de la religion, Muqbil al-Wâdi‘î ont pour objectif de rendre les gens méfiants envers les centres des *ahl al-Sunna*, les centres Dâr al-ḥadîth et leurs différents fondateurs. […] Derrière cette idée, il n’y a aucun but sinon de provoquer le désordre (*fitna*) et les problèmes[3]. »

---

[1] Abû al-Ḥasan AL-MA’RIBÎ, enregistrement sonore, *Murshid al-ḥayrân* [Le guide des confus].

[2] Entretien, Say’ûn, avril 2005. Cette boutade fait indirectement référence à l’injonction prophétique d’aller chercher le savoir religieux « même en Chine ».

[3] Sa‘îd al-Mashûshî AL-YÂFI‘Î, *Anbâ’ al-fuḍalâ’* [Nouvelles des nobles gens], op. cit., p. 5.

La violence des luttes internes entre les différentes mouvances salafies démontre à quel point les questions de l'adaptation et de l'autonomisation sont sensibles. Ce processus de réappropriation des références et des enjeux locaux exprime un souci profond des acteurs salafis de tous niveaux de ne pas incarner un simple processus de « saoudisation ». Le débat sur l'authenticité yéménite et l'endogénéité, en confrontant des mouvements politiques et religieux divers, signe l'échec de la prétention apolitique autour de laquelle se structure le salafisme. Par ce biais, celui-ci commence alors à se normaliser dans le paysage yéménite : il constitue certes toujours un repoussoir pour nombre d'acteurs et de groupes, mais il est en même temps instrumentalisé par l'État, employé comme une ressource par des acteurs en mal de différenciation et se politise progressivement. Sa doctrine, infiniment plus souple que ne le laissent penser ses adversaires et les analyses dominantes la concernant, s'accorde donc avec de nombreux enjeux propres à la société yéménite.

L'identification de stratégies et de pratiques d'endogénéisation ne nous permet toutefois pas de conclure à une essence « yéménite » du salafisme qui s'appuierait sur un terreau culturel et historique favorable. La mise en valeur de la filiation entre la doctrine salafie de Muqbil et le réformisme des théologiens tel al-Shawkânî ne constitue pas un indice objectif d'authenticité. De la même manière, les affinités entre tribus et islamistes ne sont pas davantage l'incarnation de l'identité yéménite immuable. De notre point de vue, ce débat sur les origines ressemble même à une entreprise vaine. En revanche, les processus d'adaptation et la revendication d'une authenticité yéménite incarnée par le salafisme nous permettent de relever, malgré un vernis universaliste et la domination saoudienne, la capacité des différents acteurs religieux à s'autonomiser et à s'intégrer.

B - La normalisation paradoxale

Les dynamiques de « yéménisation » se révèlent particulièrement complexes. Au fil de l'analyse, par la réappropriations symboliques de références locales tout comme, de façon plus tangible, à travers le débat sur la *ḥizbiyya*, les salafis yéménites semblent de moins en

moins ressembler à des « chevaux de Troie » dépendants des intérêts saoudiens. De ce fait, ils constituent de plus en plus un acteur banal du paysage politique et religieux.

Dès son retour au Yémen à la fin des années 1970, Muqbil al-Wâdi‘î se fond prioritairement dans le contexte local. Il ne se prive pas de critiquer vivement le gouvernement d’Arabie Saoudite et toutes les atteintes à la souveraineté de son pays d’origine. Au cours des années 1980 et 1990, les grandes figures du champ salafi, davantage que certains Frères musulmans qui sont en contact avec le pouvoir saoudien, notamment via des institutions internationales islamiques, sont au final peu concernées par une socialisation directe à l’islam saoudien. Si autonomie croissante il y a, celle-ci n’est toutefois pas sans équivoque. Les processus d’adaptation au contexte yéménite cachent un paradoxe que nous allons ici tenter d’éclairer : leur inscription dans les enjeux locaux, c’est-à-dire leur normalisation interne, se produit parallèlement à une normalisation dans le champ salafi transnational. Particulièrement depuis la mort de Muqbil al-Wâdi‘î en 2001, au moment même où les entrepreneurs salafis abandonnent leur prétention universaliste en se présentant comme endogènes et authentiquement yéménites, ils semblent perdre de leurs spécificités par rapport aux salafis saoudiens et être de plus en plus liés au contexte saoudien.

La rupture symbolique avec le « grand frère », qu’est censée impliquer la prise en compte croissante du contexte local, n’est ainsi que partielle. Les chemins de la « yéménisation », tout comme ceux de la « saoudisation » se révèlent ainsi particulièrement tortueux. L’affirmation des sociétés face aux États ne se fait pas sans mal ni sans retours en arrière. En effet, ces deux processus ambivalents et parfois contradictoires ne sont pas liés à une chronologie particulière. Les quatre différentes étapes relevées au cours de notre démonstration et inspirées par la *traveling theory* d’Edward Said (origine, voyage physique ou imaginaire, résistance et adaptation) sont davantage concomitantes que séquentielles. Par conséquent, le voyage implique des dynamiques multiples et contradictoires plutôt qu’un mécanisme à sens unique.

Dans le cadre des différentes scissions internes qu’a connu le champ salafi yéménite au cours des années 1990 puis en 2002, la prise en compte des tensions entre discours local et universel se révèle bien incomplète, et cache même ce qui peut apparaître comme une normalisation du positionnement des salafis par rapport au transnational en général et à

l'Arabie Saoudite en particulier. En effet, dans le contexte de ces scissions et de la « yéménisation », les liens avec l'étranger, y compris financiers, ne sont pas brisés mais se transforment progressivement. Les acteurs yéménites semblent dès lors changer d'interlocuteurs. Les associations issues des scissions continuent pour l'essentiel à s'inscrire dans l'espace transnational et à bénéficier de l'attrait ambigu qu'exerce l'Arabie Saoudite (ou les émirats du Golfe en général) sur la société yéménite. C'est ainsi que la position défendue par Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî au sujet de l'incapacité des oulémas contemporains à transcender les contextes nationaux ne l'empêche pas de continuer à chercher des soutiens au delà de la frontière. Espérant sans doute élargir sa capacité de mobilisation, il publie dorénavant ses ouvrages à Riyad, où il a un visa de résident qu'il renouvelle chaque année. De même, l'association al-Ḥikma accueille en 2004 'Â'iḍ al-Qarnî, prédicateur saoudien très populaire, pour une tournée de conférences alors qu'al-Iḥsân reçoit en 2006 la visite de Salmân al-'Awda, ancien opposant à la monarchie, ainsi que de mécènes venus des émirats du Golfe arabo-persique. La création de ces associations apparaît ainsi comme le résultat indirect de l'émergence de la *Ṣaḥwa islâmiyya* saoudienne et des relations entretenues par certains de leurs responsables avec les branches salafies koweïtiennes. Malgré leur audace théologique, leur volonté de s'inscrire dans le paysage local yéménite et leur capacité d'adaptation, ces acteurs restent souvent marginaux, pris entre l'intransigeance des muqbiliens et la souplesse du système partisan qu'ils ne peuvent pleinement approuver.

Dans le contexte yéménite, l'émergence du courant salafi réformateur de la *salafiyya munaẓẓama*, apparaît comme un écho tardif aux transformations survenues depuis les années 1980 dans le champ salafi transnational, particulièrement en Arabie Saoudite, en Jordanie et au Koweït. Dans ces pays, l'arrivée à maturité des générations issues de la *Ṣaḥwa islâmiyya* ou influencées par le courant de Muḥammad Surûr favorise indirectement les transformations du mouvement salafi au Yémen. En effet, depuis les années 1990, c'est bien cette génération politico-religieuse, imprégnée à la fois par les enseignements et le mode d'organisation des Frères musulmans et par la doctrine salafie quiétiste, qui semble la plus à même de mobiliser dans la péninsule Arabique. Le charisme de ses figures et leur capacité à user plus systématiquement des ressorts de la modernité (notamment à travers les médias de masse : chaînes de télévision islamiques, magazines mensuels ou sites internet) en font les nouvelles références transnationales qui entretiennent un équilibre subtil entre opposition et allégeance.

Celles-ci sont, par conséquent, mieux intégrées et équipées que les salafis dits « cheikhistes », qui voient pour leur part leur autorité contestée et leurs incohérences politiques soulignées. Par ailleurs, du fait de leur refus de la photographie et de la télévision, ainsi que de leur diabolisation initiale d'Internet, ceux-ci se trouvent progressivement marginalisés.

Par conséquent, le développement d'un courant salafi réformateur au Yémen apparaît autant comme le fruit du souci d'adaptation au contexte local (y compris au niveau individuel) que comme le résultat des transformations dans le champ politique, religieux et intellectuel hors du Yémen, particulièrement en Arabie Saoudite. Au cours de son exil koweïtien, la socialisation d'Aḥmad Ḥasan al-Mu'allim à un salafisme qui ne refuse pas systématiquement la politisation et la participation électorale permet sans doute d'éclairer l'adhésion de celui-ci à l'association al-Ḥikma plutôt qu'à la branche fondée par Muqbil (rappelons que tous deux, au cours de leur séjour saoudien se sont sans nul doute côtoyés). Le phénomène de vases communicants entre les différents courants et champs nationaux rend compte de l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique. Il incarne par ailleurs concrètement la notion de translocalité, et démontre par ce biais la persistance du contournement des frontières malgré l'insertion croissante des salafis dans les problématiques locales yéménites. En effet, la lutte contre le socialisme au Sud, l'allégeance au pouvoir républicain, les rivalités avec la catégorie des *sâda* ou encore la valorisation du travail associatif ne sont pas contradictoires avec une grande perméabilité aux enjeux de la sphère internationale. Cette superposition des échelles illustre la pertinence d'une approche du mouvement salafi à travers les flux transnationaux. L'entrelacement des problématiques et des niveaux est aux fondements du voyage du salafisme et de la transplantation réussie de la pratique dans un environnement yéménite marqué par ses liens avec l'Arabie Saoudite et caractérisé par l'interpénétration concrète des sociétés.

Restructurations dans le champ salafi

De manière tout autant significative, le contexte de la lutte anti-terroriste ainsi que la mort de Muqbil al-Wâdi'î en juillet 2001 semblent dans une certaine mesure entraîner la fin de la spécificité salafie yéménite. Davantage qu'importé mécaniquement, le courant dans ce pays, certes divers, a su faire preuve d'originalité dans ses positionnements théologiques et

politiques, en refusant l'alignement systématique avec les intérêts saoudiens et les oulémas de l'institution religieuse officielle. Il est ainsi paradoxal qu'à mesure que ses entrepreneurs semblent s'intégrer dans le contexte local, le courant yéménite perde de sa singularité. En effet, alors même que la branche muqbilienne est perçue comme exogène, elle fait en réalité preuve d'une grande autonomie tant sur le plan des problématiques abordées dans la production idéologique, que sur celui de son organisation. Sa rhétorique souvent teintée de nationalisme et son inscription dans les enjeux tribaux rendent compte d'une intégration progressive et spontanée, en même temps que d'un processus volontariste de « yéménisation ». Toutefois, ce dernier n'empêche pas le rapprochement avec l'Arabie Saoudite, que symbolise le retour en grâce de Muqbil en 2000 alors qu'il va se faire soigner à Djedda. À sa demande, ses écrits les plus virulents sont purgés et les attaques visant le gouvernement saoudien se voient censurées. Un responsable de la grande librairie salafie Dâr al-âthâr considère alors :

> « Il est normal de ne plus trouver les anciennes cassettes de cheikh Muqbil traitant de l'Arabie Saoudite, car il faut s'en tenir à sa dernière parole qui était juste. C'était là sa volonté, donc nous ne vendons plus ses vieux prêches. Nous avons toutefois publié récemment le livre dans lequel il raconte son dernier séjour à la Terre des deux sanctuaires[1]. »

Ainsi, après la disparition de Muqbil, la critique de la monarchie saoudienne est visiblement abandonnée par les principaux entrepreneurs salafis. Ce faisant, le courant yéménite perd de sa spécificité et semble dès lors se normaliser. Le positionnement à l'égard de la violence contre les États s'en trouve clarifié et le débat se focalise presque exclusivement sur les enjeux de la scission interne d'Abû al-Ḥasan. Par conséquent, la posture oppositionnelle est abandonnée au profit de l'affirmation de la loyauté au pouvoir. Plus encore que du vivant de Muqbil, les sources saoudiennes sont prioritairement mobilisées, servant de caution pour justifier différentes positions ou interdictions. En l'absence de références locales charismatiques et incontestées, les acteurs sont amenés à chercher hors du Yémen leurs références et donc à « régulariser » leur positionnement. Le salafisme yéménite se polarise en voyant alors s'opposer d'un côté les héritiers du courant muqbilien, qui se rangent derrière Rabî' al-Madkhalî et la nouvelle génération de l'islam officiel saoudien, et de l'autre, ceux qui ont pris le parti des différentes scissions, s'inscrivant en filiation de la *Ṣaḥwa*

[1] Entretien, Sanaa, juin 2005.

islâmiyya saoudienne, du courant de Muḥammad Surûr ou encore des mouvements salafis koweïtiens.

Inversement, dès les années 1980, structuré autour de Muqbil, le courant salafi yéménite a fait preuve d'une véritable originalité à l'échelle de la péninsule Arabique et du monde musulman en général. Tout en mettant en avant le principe d'allégeance au *walî al-amr* et en refusant la participation politique directe, les salafis yéménites se sont longtemps différenciés en faisant preuve d'une réelle indépendance à l'égard des différents pouvoirs politiques. En période de crise, ils n'ont en effet pas hésité à les stigmatiser sans pourtant jamais rompre avec eux. Bénéficiant d'un contexte favorable, marqué par la chute du socialisme, l'individualisation croissante des identités religieuses et l'interpénétration des sociétés, la figure charismatique de Muqbil a permis à ce courant de se développer sur l'ensemble du territoire en l'espace de deux décennies. Sa popularité croissante dans les années 1990 en a fait une référence valorisée par un segment important de la société, y compris par certains, tels 'Abd al-Majîd al-Zindânî, 'Aqîl al-Maqṭarî ou même l'entourage du président 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ, qu'il a pourtant à certaines occasions sévèrement critiqués.

C'est sans doute le positionnement particulier du leader yéménite, mêlant intransigeance doctrinale et critique du régime saoudien, qui a assuré son succès tant au Yémen qu'à l'étranger. Contrairement aux grands oulémas de la « Terre des deux sanctuaires » décédés comme lui au tournant du siècle, Muqbil ne semble avoir jamais dû faire de concessions. Sa réticence à retourner en Arabie Saoudite, y compris pour y effectuer le pèlerinage, a longtemps constitué un gage de son intégrité. De même, il a su se bâtir une réputation de franc-parler et de probité que la simplicité et l'austérité des centres Dâr al-ḥadîth viennent symboliser. À l'inverse des religieux saoudiens, par ailleurs riches commerçants, le savant yéménite a cultivé et usé de cette image de modestie, d'homme du peuple, de science mais aussi de tribu. De fait, autour de Muqbil, sans responsabilité politique et sans gouvernement à soutenir, les salafis yéménites ont pu rester indépendants et préserver leur fonction tribunitienne. À ce titre, ce courant a pleinement fait usage de la latitude offerte par un système politique non répressif comme celui du Yémen du Nord puis du Yémen unifié. La liberté d'expression et de mouvement qui lui a été offerte a sans doute eu pour effet d'éviter le piège du recours à la violence contre l'État.

À la fin des années 1990, le rapprochement progressif mais fragile des entrepreneurs salafis avec l'Arabie Saoudite symbolise en effet leur normalisation. Bien que de plus en plus « yéménisés », ils perdent par conséquent une part de leur originalité à l'échelle transnationale. Sans la critique du régime saoudien, ils cessent de se distinguer et semblent eux aussi rattrapés par les compromis auxquels ils prétendaient jusqu'ici avoir échappé.

Rien ne permet toutefois de considérer que ce processus serait définitif, ou même qu'en se normalisant, le courant salafi aurait perdu toute indépendance. En effet, les figures yéménites du champ salafi restent fréquemment ostracisées et stigmatisées par leurs « homologues » saoudiens[1]. Par ailleurs, il convient une nouvelle fois de bien différencier les dynamiques propres aux entrepreneurs de celles qui concernent plus directement les militants. En effet, ces derniers se trouvent souvent dépassés par les enjeux de pouvoir internes au champ salafi et poursuivent leur adaptation au contexte avec une réelle souplesse. La « saoudisation » des problématiques « par le haut » ne s'incarne pas nécessairement « par le bas » et, en tout état de cause, n'annule pas d'autres processus simultanés d'hybridation ou de socialisation alternative (diversité des références, contradictions dans la pratique ou encore concessions individuelles). L'expérience migratoire et l'interpénétration concrète des sociétés continuent à jouer leur rôle ambivalent. Ainsi l'hypothèse de l'intégration du salafisme dans le contexte yéménite n'est-elle nullement remise en cause.

Autant que la disparition de Muqbil, l'émergence de la question terroriste dans l'agenda international semble avoir préparé la normalisation du courant salafi yéménite. Artificiellement, elle a dans une certaine mesure favorisé un retour en force de la problématique de l'État et de sa logique de contrôle. Afin d'éviter la stigmatisation ainsi que la répression étatique, les acteurs salafis se sont progressivement engagés dans une quête de respectabilité. Celle-ci passe dès lors par un alignement sur les positions défendues par les oulémas saoudiens proches de l'institution religieuse officielle. Ce processus s'est accéléré après le 11 septembre 2001 et a entraîné une restructuration du champ salafi autour des questions de la violence et de l'allégeance au pouvoir. L'enjeu pour les acteurs est alors de se

[1] En 2004, dans une de ses conférences, Nu'mân al-Watar, proche d'Abû al-Ḥasan, critique les méthodes de Yaḥyâ al-Ḥajûrî qu'il estime brutale et manquant de finesse. Pour étayer son propos, il diffuse un extrait d'une cassette de Ṣâliḥ al-Fawzân, nouvelle référence saoudienne, dans laquelle ce dernier déconseille expressément aux jeunes de partir étudier avec Yaḥyâ al-Ḥajûrî à Dammâj. Nu'mân AL-WATAR, enregistrement sonore, *Al-Ḥajûrî : qunbula wa muṣîba* [Al-Ḥajûrî : bombe et désastre].

distinguer des groupes dits jihâdistes et de faire preuve de leur bonne foi en s'investissant dans la « lutte contre le terrorisme » et en critiquant toutes les expressions oppositionnelles. Au Yémen, parmi les héritiers de Muqbil, la stigmatisation du régime saoudien est remplacée par celle des groupes « terroristes », des partisans de Sayyid Quṭb, d'Usâma Bin Lâdin mais également des adeptes de la *Ṣaḥwa islâmiyya* saoudienne. Plus encore, le *jihâd* armé, y compris celui contre l'occupant américain en Iraq, n'est dès lors considéré comme légitime que dans la mesure où il est proclamé par l'*imâm*, c'est-à-dire par le pouvoir. Ainsi, ceux qui commettent des attentats, pratiquent l'excommunication des gouvernants ou appellent à la violence sont considérés comme des égarés et deviennent la cible principale de la rhétorique salafie.

Chez le voisin saoudien, en plus de la figure « nationale » d'Usâma Bin Lâdin, le fait que 15 des 19 « kamikazes » du 11 septembre 2001 possèdent la nationalité de ce pays constitue un véritable électrochoc. Les pressions extérieures, particulièrement américaines, qu'entraîne cet attentat, ainsi que la confrontation épisodique de la société saoudienne et de l'État à la violence armée (une première fois en 1979 avec l'affaire de Juhaymân al-'Utaybî, puis dans la deuxième moitié des années 1990 et enfin de manière plus brutale encore à partir de 2003) favorisent une nouvelle polarisation autour des enjeux du terrorisme, en même temps qu'un réflexe nationaliste. Dans ce contexte, différents intellectuels, anciens opposants ou adeptes de l'action armée, tel Manṣûr al-Nuqaydân[1], mettent en scène leur repentance et critiquent les différents mouvements islamistes, s'en prenant parfois même aux fondements doctrinaux du Royaume. Ils tentent par ce biais de se distinguer du salafisme « cheikhiste » officiel et « vendu » au pouvoir, en même temps que des enseignements des Frères musulmans qui, tous deux, structureraient le système politique et l'auraient amené au terrorisme.

À l'inverse, face aux accusations culturalistes qui croient percevoir dans l'islam saoudien les sources de la violence, le pouvoir, mais également les acteurs religieux, cherchent à se dédouaner et mènent une campagne active visant à briser l'image négative du Royaume. Ce débat va alors de pair avec une réinterprétation *a posteriori* des écrits de

[1] Mansûr AL-NUQAYDÂN, « Géographie des islamistes en Arabie Saoudite et affaire du *takfîr* : commenté par Alain Gresh », art. cité. Voir également, Stéphane LACROIX, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New 'Islamo-Liberal' Reformists", art. cité.

Muḥammad Bin ‘Abd al-Wahhâb et de l’histoire saoudienne. Depuis le 18ème siècle, la pratique courante du *takfîr* des adversaires musulmans du Royaume (chiites et soufis en particulier) est par exemple gommée. Dorénavant, l’islam saoudien officiel entend incarner la *wasaṭiyya*, c'est-à-dire l’islam du juste milieu auquel invite le Coran. Il prétend de ce fait promouvoir la tolérance, le respect de l’État et de l’altérité et s’oppose à toute forme de violence. Ce discours officiel vise explicitement à démontrer par ce biais que la théologie guerrière d’Usâma Bin Lâdin ne puise pas ses racines dans la tradition islamique saoudienne mais qu’elle est au contraire elle-même importée, fruit de l’arrivée dans les années 1960 de la pensée des Frères musulmans et de l’expérience afghane des années 1980.

Toute une littérature publiée à Riyad par les nouveaux garants de l’islam officiel cherche alors à disculper le pouvoir, la société, les oulémas et la religion des responsabilités du terrorisme. Parmi ces auteurs mis en avant par les institutions officielles se distinguent par exemple ‘Abd al-‘Azîz Âl al-Shaykh, grand mufti du Royaume, Ṣâliḥ al-Fawzân, membre du Comité des grands oulémas[1], Sulṭân al-‘Id, responsable de la mosquée Khâlid Bin al-Walîd de Riyad[2], Zayd Bin Muḥammad al-Madkhalî[3] ou encore ‘Abd Allâh al-Ghâmidî[4]. Tous ces auteurs ont en commun leur critique de la politisation prônée par les héritiers de la pensée des Frères musulmans et de l’action violente. Versets coraniques et *ḥadîth* à l’appui, leurs fascicules, ouvrages et cassettes sont largement diffusés dans les librairies salafies en Arabie Saoudite mais aussi au Yémen ou en Europe où ils sont vendus à bas prix. En plus d’argumentaires théologiques, ils constituent une légitimation des options politiques choisies par le gouvernement saoudien, y compris en ce qui concerne l’alliance avec les États-Unis.

De telles productions, nouvelles références du salafisme transnational, tranchent alors singulièrement avec le caractère offensif de certains enregistrements ou ouvrages publiés par Muqbil et ses partisans dans les années 1980 et 1990. Ce décalage et les incohérences qu’il

---

[1] Ṣâliḥ AL-FAWZÂN, *Al-jihâd : anwâ‘ihi wa aḥkâmihi* [Le jihâd : ses formes et ses modalité], Riyad : Dâr al-Imâm Aḥmad, 2005, 48 p.

[2] Sulṭân AL-‘ÎD, *Al-irhâb bayn al-tadmîr wa al-tabrîr* [Le terrorisme entre destruction et la justification], Riyad : Dâr al-Imâm Aḥmad, 2005, 32 p.

[3] Zayd Bin Muḥammad AL-MADKHALÎ, *Al-irhâb wa âthâruhu al-sayyi’ ‘alâ al-afrâd wa al-umam* [Le terrorisme et son impact négatif sur les individus et les nations], op. cit., 128 p.

[4] ‘Abd Allâh AL-GHÂMIDÎ, enregistrement sonore, *Jarîmat al-irhâb wa awhâj al-irhâbiyyn* [Le crime du terrorisme et l’embrasement des terroristes].

implique symbolisent bien toute l'ambiguïté des processus que connaît le champ politico-religieux salafi. Chemin faisant, il démontre la concomitance de phases de « yéménisation » et de « saoudisation ».

Parallèlement à cette forme de « reprise en main » du salafisme muqbilien par les références venues d'Arabie Saoudite, le champ islamiste de ce pays connaît d'autres restructurations importantes qui affectent à leur tour les mouvements yéménites. Ainsi, la normalisation du courant salafi yéménite ne concerne pas uniquement les héritiers de Muqbil al-Wâdi'î : dans le contexte particulier post-11 septembre, certains segments du pouvoir saoudien accélèrent l'entreprise de cooptation de l'opposition issue de la *Ṣaḥwa islâmiyya*. En contrepartie de l'arrêt de la répression étatique, les grandes figures charismatiques issues de ce mouvement (dont nombre ont connu la prison au cours des années 1990) se voient en effet chargées de mener l'offensive idéologique contre les groupes violents et, par ce biais, de renouveler la légitimité religieuse des élites politiques. Celle-ci a en effet été mise à mal par la crise consécutive à la guerre du Golfe de 1990-1991, puis par les décès successifs des grands oulémas Bin Bâz et al-'Uthaymîn. La monarchie est concurrencée sur le terrain même à partir duquel elle a tenté de bâtir sa puissance depuis la fondation du Royaume en 1932. Dès lors, les anciens opposants incarnent une alternative légitime, car populaire et nouvelle, aux garants de l'institution religieuse officielle, pris en étau par d'un côté la *Ṣaḥwa* et de l'autre les mouvements jihâdistes.

Dans la période post-11 septembre 2001, la nouvelle génération issue de la *Ṣaḥwa islâmiyya* se prête globalement au jeu de la coopération avec le pouvoir. Elle appuie par exemple la tenue des élections municipales de 2004-2005 (que nombre de ses candidats remportent, notamment dans la capitale Riyad[1]), participe aux différentes sessions du « Dialogue national (*ḥiwâr waṭanî*) » organisées par le gouvernement en 2004 et négocie, au nom de l'État, avec des groupes jihâdistes afin de les ramener « à la raison ». Accusés par leurs concurrents d'être responsables de « l'importation » du terrorisme, les « ṣaḥwistes » doivent en réaction affirmer leur rejet de la violence sur le territoire saoudien, en même temps que leur allégeance à la monarchie. En l'absence de figures réellement charismatiques au sein

[1] Pascal MÉNORET, « De la rage à l'enthousiasme : parcours d'un jeune électeur saoudien », *Chroniques Yéménites*, n°12, 2005, p. 121-139.

des institutions religieuses officielles, particulièrement dans le Comité des grands oulémas, les élites politiques saoudiennes cherchent à ramener au centre du jeu leurs anciens opposants. Avec plus ou moins de succès, Salmân al-‘Awda et ‘Â’iḍ al-Qarnî symbolisent cette cooptation que les événements du 11 septembre 2001 n’ont fait que cristalliser.

Au final, les nombreuses recompositions internes consécutives aux attentats contre le Pentagone et le World Trade Center témoignent du caractère pluriel du pouvoir saoudien. Aucune dynamique impulsée par les élites ne semble en mesure de supplanter les autres. Dès lors, le gouvernement, autant du fait de sa structure complexe que par stratégie, veille à n’exclure ni les héritiers directs de l’institution wahhabite officielle ni la nouvelle génération des salafis réformistes. Par conséquent, les élites, aux affiliations et intérêts parfois divergents, semblent engagées dans des luttes internes, desquelles n’émerge aucun vainqueur. Pour Pascal Ménoret, cette capacité de rassemblement, bien que fréquemment mise à mal, assure la survie de la monarchie :

> « Si l’État a coopté certains leaders de la *Sahwa*, tel Muhsin al-‘Awâjî ou Salmân al-‘Audâ, c’est avant tout pour contrebalancer - ou dans certains cas pour rendre plus efficace - la vaste campagne de répression lancée à partir de 2003 contre la branche armée du mouvement islamique. En un mot, et pour reprendre les termes d’un de nos interviewés, « l’État chante avec ceux qui chantent et prie avec ceux qui prient » : ni islamique, ni libéral, ni réformateur, ni réactionnaire, le pouvoir cherche avant tout à durer[1]. »

De manière moins évidente (notamment parce que l’État yéménite dispose de ressources bien plus limitées que son homologue saoudien), la réintégration via la cooptation fonctionne également dans l’espace yéménite où les salafis sont potentiellement l’objet de la répression. Dans ce cadre, ceux-ci, quelle que soit leur tendance, ne peuvent plus échapper à l’instrumentalisation étatique. Ils se voient, tout comme le pouvoir, sommés de clarifier leurs positions et de s’aligner sur les positions tenues dans le débat saoudien. Au Yémen, les héritiers de Muqbil comme les salafis réformistes reprennent largement à leur compte les discours saoudiens. L’ouvrage de condamnation des attentats publié en 2004 par Abû al-Ḥasan al-Ma’ribî, lui-même accusé par ses adversaires d’être un adepte de Sayyid Quṭb et d’accueillir dans son centre des « terroristes », en est une illustration frappante. Quelques années plus tard, le soutien qu’il apporte au président-candidat ‘Alî ‘Abd Allâh Ṣâliḥ lors de

[1] Pascal MÉNORET, « Le cheikh, l’électeur et le SMS : Logiques électorales et mobilisation islamique en Arabie Saoudite », art. cité, p. 22.

l'élection de 2006 confirme cette nouvelle orientation. La menace de la répression joue sans nul doute en faveur d'une condamnation plus systématique de la violence et de l'abandon de toute posture oppositionnelle. Il en va de même pour son adversaire le plus résolu, Yaḥyâ al-Ḥajûrî qui affirme dès juillet 2001 (soit après l'attaque contre le navire de guerre U.S.S. Cole revendiquée par Usâma Bin Lâdin qui, onze mois avant les attentats du 11 septembre 2001, place le Yémen sous le regard suspicieux du gouvernement américain) sa désapprobation face à la violence perpétrées par les partisans d'al-Qâ'ida qu'il assimile à un « acte sans but (*ṭaysh*)[1] ».

Malgré ce réalignement circonstanciel et fragile, le champ salafi yéménite conserve une indépendance réelle vis-à-vis des religieux saoudiens et plus encore du pouvoir yéménite. Comme en témoigne l'importance prise par la controverse autour d'Abû al-Ḥasan al-Ma'ribî depuis 2002, les problématiques locales continuent à primer et à structurer l'essentiel des positions. De plus, rien ne permet de penser que le paradoxe de la normalisation est définitif et qu'il annule les dynamiques profondes d'adaptation au contexte que nous avons pu tout au long de notre démonstration mettre en valeur tant parmi les entrepreneurs que parmi les militants anonymes. En effet, comme par le passé, il semble que la forme et la qualité des relations transnationales religieuses soient, au moins, partiellement liées aux aléas des relations bilatérales intergouvernementales. Ainsi, les tensions épisodiques sont à même d'impliquer indirectement une remise à distance du référent saoudien. La simultanéité entre le rapprochement de Muqbil avec le pouvoir des Âl Sa'ûd, et la signature du traité frontalier de Djedda de juin 2000 en est une illustration, tout comme la réaction nationaliste et anti-saoudienne du leader salafi yéménite au moment de la guerre de 1994. La référence étatique ou nationale n'est donc jamais totalement absente mais reste secondaire et largement imprévisible. La « reprise en main » apparente du courant salafi yéménite au tournant du 21ème siècle est un signe fort de l'interpénétration des sociétés et des élites en même temps que de l'importance du contexte et de l'agenda international.

[1] Yaḥyâ AL-ḤAJÛRÎ, enregistrement sonore, *I'lân al-nakîr 'alâ du'â al-tafjîr* [Annonce de désapprobation des prédicateurs d'attentat].

« Saoudisation », « yéménisation », « autonomisation » et « normalisation » sont autant de concepts et de mécanismes dont nous avons ici tenté de montrer la complexité en même temps que la concomitance. En effet, dans le processus de voyage que nous avons analysé, les étapes se recoupent plus qu'elles ne se succèdent. Plutôt qu'un salafisme mécaniquement importé et déconnecté, apparaît un mouvement politico-religieux multiple qui, à tous les niveaux, s'adapte aux enjeux locaux, devenant une composante presque banale du jeu politique et social yéménite. Par conséquent il est aussi bien l'objet d'oppositions, que d'instrumentalisations ou encore de réappropriations par les acteurs. Il n'en perd pas pour autant son caractère transnational, son lien avec les recompositions apparues dans le champ salafi en Arabie Saoudite et dans tout le Moyen-Orient, ni même sa relation avec l'expérience migratoire, directe ou non. Cette approche alternative du phénomène salafi rend par ailleurs justice au caractère non linéaire des dynamiques et à l'importance des parcours individuels, au premier rang desquels celui de Muqbil al-Wâdi'î. Plus généralement, elle démontre également les effets ambivalents de la transplantation, du « voyage » et de la mondialisation culturelle. Les phénomènes d'hybridation prévalent largement sur l'homogénéisation sans que le résultat de ces processus ne puisse être déterminé à l'avance ou de manière certaine. La réappropriation par les acteurs de « produits religieux » apparemment « standardisés » (comme le salafisme peut l'être) empêche de considérer la « normalisation » de ce mouvement dans le paysage politique comme un aboutissement ou une fin en soi. Au contraire, dans la mesure où le salafisme est une doctrine en évolution permanente, le voyage n'est jamais totalement achevé et nombre de phases semblent en mesure de se répéter, de se neutraliser ou éventuellement de se chevaucher.

Conclusion

« Je me trouvais avec un ami à Seyyun, l'une des anciennes villes du grand oued oriental de l'Hadramaout, que gouvernait une famille de sultans nommée par les Britanniques, et que dominait un clan extrêmement influent de chérifs, descendants du prophète Mohammed.

Nous croisâmes dans la rue deux jeunes gens de cette famille, marchant dans la chaleur du matin. Le ruban vert autour de leurs turbans, leurs manteaux flottants, de couleur crème, et leur barbe soignée étaient autant de signes témoignant de la sainteté et de la prééminence de leur position. Leur fortune, issue de grandes propriétés foncières et du commerce avec l'Indonésie, se voyait dans la qualité de leurs vêtements et dans la taille et l'élégance de la luxueuse demeure vers laquelle nous étions conduits.

Un désert, une oasis, une ville sainte et une tradition qui se perdait dans la nuit des temps ; l'enchantement était à son comble. L'ampleur de la sainteté et un sens rituel du raffinement et de 1'harmonie vinrent s'y ajouter lorsqu'un de mes étudiants, croisé dans la rue, se courba respectueusement pour baiser la main d'un des jeunes chérifs, témoignant ainsi son respect et la reconnaissance de leur position. Le monde était un jardin merveilleux parfaitement agencé. Et j'étais ravi. Et toutes les idées que j'avais de l'islam et de la société arabe se vérifiaient impeccablement.

La porte d'entrée se ferma en claquant derrière nous. Le charme fut rompu. Nos compagnons s'empressèrent de fermer les volets de manière à ce que personne ne pût nous voir ; les lampes furent allumées ; un magnétophone Grundig se mit à jouer de la *pop music* ; du placard sortit la bouteille de whisky strictement défendue. Les turbans furent ôtés rapidement et il ne fut pas question de religion, mais de l'ennui mortel, de l'ignorance des gens du lieu, du prix de l'alcool et de la vie en Indonésie, ô combien formidable ! »

Michael Gilsenan, *Connaissance de l'islam*.

Quans le Moyen-Orient est évoqué, il est toujours difficile de réaffirmer la complexité des processus sociaux. Face à une force de frappe médiatique prête à utiliser tous les raccourcis dès lors que les acteurs ont recours au vocabulaire exotique « islamique », le chercheur se doit d'énoncer certains principes essentiels, qui ailleurs, ressemblent à des évidences mais qui risquent ici de le faire suspecter de « complaisance » à l'égard de son objet. Il devient en effet nécessaire de rappeler les présupposés de l'enquête et d'annoncer le recours à la gamme étendue des instruments offerts par les sciences sociales plutôt qu'aux automatismes des approches essentialistes. Une fois ce long détour effectué, et les plus graves malentendus dépassés, il redevient à nouveau possible d'avancer. Modestement, à travers cette recherche de relations internationales, il s'agit alors de rendre compte de l'infinie diversité des comportements, des déterminants, des recompositions et des résultats qui sont, dans leur banalité, la marque même de l'humanité.

Dans ce cadre, la trajectoire de l'objet salafi, depuis son origine saoudienne construite et mythique jusqu'à son intégration dans le paysage politico-religieux yéménite apparaît riche en enseignements divers sur le salafisme lui-même mais aussi, plus généralement, sur les relations transnationales et la sociologie religieuse. De fait, comme l'affirmait Edward Said, suivre les mutations d'une théorie ou d'une pratique alors « qu'elle bouge d'un endroit à un autre constitue en soi un sujet d'investigation intéressant[1] ». L'ultime étape conclusive doit ainsi permettre de confronter notre étude de cas à des questionnements larges, en interrogeant notamment la capacité des relations internationales en tant que discipline à dépasser l'approche stato-centrée. Par ailleurs, en revenant ici brièvement sur les étapes qui ont structuré notre itinéraire de recherche, mais également sur certaines de ses difficultés et limites, nous entendons évaluer la part d'universel contenue dans notre étude de cas.

En nous écartant des récits mécaniques de la « saoudisation » de l'islam yéménite, nous avons proposé au cours de notre analyse une approche alternative, celle du voyage ou de la « transplantation » du salafisme. Cette démarche s'est construite à la croisée de différentes traditions académiques : la science politique, la sociologie des relations internationales et l'anthropologie, qui ont, espérons-le, enrichi de façon complémentaire notre approche, plus

[1] Edward SAID, *The World, the Text and the Critic*, op. cit., p. 230.

qu'elles ne l'ont diluée. En définitive, cette ambition pluridisciplinaire s'est imposée dès lors que nous voulions rendre compte de la pluralité des espaces et des niveaux en jeu, mais aussi de l'entrelacement des problématiques locales et transnationales, individuelles et collectives.

Par certains aspects, notre itinéraire de recherche correspond à une sorte de récit de voyage à travers une *Frontier* peu balisée et pourtant trop souvent caricaturée, fantasmée et criminalisée. Ce travail renvoie en effet à la découverte d'un objet et d'un environnement pour lesquels nous n'avions a priori que peu d'empathie et qui, tout au long de notre recherche, se sont révélés délicats à appréhender. Combien d'hésitations, d'erreurs, de tâtonnements avons-nous connus avant de trouver une approche pertinente de notre terrain. Face à des interlocuteurs qui n'avaient de prime abord pas de raison d'échanger avec nous, il a fallu avant toute chose chercher les raisons et la forme de notre interaction, mais aussi s'efforcer patiemment de gagner leur confiance. Au cours de notre enquête, notre disposition à l'égard des acteurs et entrepreneurs salafis a surtout évolué avec la prise en compte de l'importance des trajectoires individuelles. En effet, il nous est alors apparu nécessaire de ne pas nous limiter à la seule doctrine professée dans les différentes publications et cassettes auxquelles nous avions accès. Confrontés aux pratiques concrètes, les discours révélaient leur inconsistance mais aussi leur grande richesse. Derrière un prosélytisme essentialiste et un apolitisme d'apparence (dont l'effet immédiat était de rompre la communication avec l'étranger que nous étions dès lors que nous n'acceptions pas d'embrasser la foi musulmane) émergeait en réalité la banalité des dynamiques sociales et politiques. C'est ce cheminement intellectuel allié un investissement de terrain prolongé qui est venu par la suite structurer l'ensemble de notre recherche.

En nous appuyant sur une présentation de l'objet salafi et du contexte des relations yéméno-saoudiennes, nous nous sommes efforcés dans une première partie de définir les caractéristiques de l'Arabie Saoudite comme point d'origine largement construit, fictif et fantasmé. À partir de cette représentation, se sont élaborés les grands récits historiques et politiques (*narratives*) de l'importation/exportation qui relient le développement du salafisme dans le contexte yéménite à la domination saoudienne. Ces discours, élaborés tant par les acteurs que par le sens commun et certains analystes, s'inscrivent dans une volonté de placer l'État au cœur des processus sociaux et d'assigner un sens et une téléologie à ces derniers.

Au cours de nos deuxième et troisième parties, nous avons tenté, à la lumière d'exemples concrets et souvent inédits, de forger une approche qui prend en considération la

diversité des facteurs explicatifs. Ce récit alternatif est sans doute partiel et n'a aucunement vocation à englober l'ensemble des variables déterminantes. Il nous offre toutefois la possibilité d'analyser les principales recompositions sociales qui éclairent l'émergence de la pratique salafie dans le contexte yéménite contemporain : l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique, l'individualisation du rapport au religieux ou encore la chute du socialisme au Yémen Sud. La variable liée au rapport de domination n'est pas absente même si elle s'incarne davantage dans les interactions « par le bas » et le phénomène migratoire que dans des politiques volontaristes impulsées par les États ou les élites politiques, économiques ou religieuses.

Par ce biais, plutôt qu'un salafisme figé et inféodé, émerge un mouvement politique et religieux traversé par des dynamiques complexes et contradictoires. La figure de Muqbil al-Wâdi'î, initialement décrite comme un « cheval de Troie » financé par le gouvernement saoudien cache en fait un ardent opposant de la monarchie qui ira contester jusqu'à la légitimité religieuse de cette dernière. En période de tensions, les salafis yéménites s'avèrent être de piètres défenseurs des intérêts de l'Arabie Saoudite. En effet, leur apolitisme de principe a souvent tendance à se transformer en nationalisme, en régionalisme ou même en « tribalisme ». Dans ce cadre, la capacité du religieux à orienter l'adhésion et l'allégeance des acteurs s'avère limitée. La dimension identitaire de la religion semble en effet quelque peu la préserver des manipulations macropolitiques. Plus généralement et en dehors de l'étude qui nous a ici intéressée, le contexte de la mondialisation favorise l'émergence de nouvelles formes d'autonomie et de concurrence, y compris chez des acteurs religieux qui, du fait de leur apolitisme de principe et de leur filiation théologique, sont a priori considérés comme inféodés à un État.

La transnationalisation des acteurs salafis constitue une entrée en politique, non pas uniquement dans l'espace politique traditionnel, c'est-à-dire celui des États mais dans un espace qui se situe au-delà de ces derniers. Elle impose une réévaluation des limites de l'espace politique. La prise du pouvoir n'est plus une préoccupation centrale dans la mesure où la construction d'espace (ré)islamisé peut s'affranchir du pouvoir politique et des territoires pour s'inscrire dans l'espace transnational. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre la position de Muqbil al-Wâdi'î à l'égard des dirigeants yéménites et saoudiens : la non-intervention du pouvoir dans les affaires salafies implique de la part de ceux-ci une allégeance de façade au *walî al-amr* ou du moins un rejet des dynamiques oppositionnelles.

Contrairement à nombre de mouvements islamistes particulièrement actifs dans le domaine caritatif, les salafis ne cherchent pas à se substituer à l'État, même lorsqu'il est défaillant. Ils semblent alors préserver leur fonction tribunitienne.

De même, à rebours d'une vision simpliste qui voudrait que d'anciens migrants yéménites anonymes aient rapporté mécaniquement dans leurs bagages le « wahhabisme », notre travail souligne le caractère ambigu de l'expérience migratoire et de la relation avec la société saoudienne au niveau individuel. L'admiration pour le modèle capitaliste s'accompagne d'une critique virulente des Saoudiens et de leur gouvernement souvent qualifiés d'hypocrites et de xénophobes. À travers l'étude de cas de la faculté de Lab'ûs dans le Yâfi', nous avons constaté combien les relations translocales ne se limitent pas à l'expérience directe de la migration. Souvent incapables d'accéder au « *Saudi way of life* » par le succès économique, les jeunes générations yéménites tentent de l'atteindre via la religion, c'est-à-dire à travers des rites et un mimétisme. C'est notamment parce que le pouvoir saoudien tente depuis les années 1960 d'apparaître comme « le serviteur des deux sanctuaires » et qu'il s'évertue à forger et à exporter une image de piété islamique pour son pays et sa société, que la « saoudisation », même relative, passe de manière privilégiée par la religion et le salafisme. Ainsi le phénomène d'« importation » se révèle-t-il largement immatériel et lié à l'imaginaire des acteurs. En dépit de son « tropisme » saoudien, le salafisme est traversé par des processus d'adaptation qui apparaissent comme autant de signes d'une « yéménisation ». Par ce biais émergent de nouvelles identités théologiques et politiques. Dans ce cadre, la pratique salafie « par le bas » se caractérise d'un côté par sa souplesse et de l'autre côté par la « fluidité des parcours individuels » par rapport aux dogmes élaborés par les « oulémas-entrepreneurs » du champ politico-religieux. Elle se retrouve de fait intégrée dans les enjeux locaux, c'est-à-dire instrumentalisée, concurrencée et stigmatisée, devenant de ce fait actrice du paysage politique yéménite. Le fait qu'elle ne procède pas directement des flux transnationaux n'implique pas qu'elle ne s'y insère pas efficacement, entretenant alors l'interpénétration des espaces et des échelles dans la péninsule Arabique mais également plus globalement.

Au fil de l'enquête, les acteurs des relations transnationales religieuses ont révélé leur diversité. Les variables théologiques ne déterminent que de manière secondaire les pratiques individuelles et collectives (rapport à la violence, à l'État, à l'altérité ou à l'espace

transnational). Par conséquent, les relations religieuses ne se réduisent pas à des financements d'œuvres pieuses ou à des bourses pour aller étudier dans les universités salafies saoudiennes à Médine ou à Riyad. Les échanges commerciaux et financiers, de même que les parcours migratoires, entrent nécessairement en ligne de compte et accentuent, malgré la frontière, le chevauchement des champs politico-religieux et des pratiques. Comme l'illustre le cas de la famille al-'Isâ'î au Yâfi', les « importateurs » ne sont pas toujours ceux qui sont le plus directement identifiés comme religieux. La religion ne peut dès lors être déconnectée de la société et considérée comme autonome et spécifique. Aucun acteur, aucun lien, aucun flux ne se réduit à une seule dimension ou essence.

En se focalisant strictement sur le salafisme, notre travail n'a sans doute pas épuisé la complexité des relations transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. La diversité de celles-ci renvoie directement à la multiplicité du champ politico-religieux saoudien que nous n'avons jamais tenté de réduire au « wahhabisme » ou au « salafisme ». En effet, les affiliations, les financements saoudiens d'instituts et le panachage de références étrangères que nous avons pu mettre en avant dans le courant salafi ne doivent pas cacher d'autres interactions transnationales. Celles-ci concernent notamment les liens des soufis de Tarîm avec l'élite intellectuelle mecquoise, ceux des Frères musulmans, des ismaéliens de Najrân ainsi que de certains militants zaydites qui échangent avec les duodécimains des provinces saoudiennes orientales. À cet égard, la « saoudisation » peut prendre des chemins détournés.

« La mémoire des États n'est résolument pas la nôtre »

Dans le contexte particulier de la « lutte globale contre le terrorisme », le salafisme tout comme les relations transnationales (alors réduites aux divers trafics et activités illégales de contournement des États) se trouvent fréquemment criminalisés. En refusant toute fascination pour la violence, nous avons tenté de dépasser la stigmatisation sécuritaire à laquelle est confronté notre objet. Certains lecteurs auraient sans doute préféré trouver dans ce travail plus d'information brute sur les sources de financement, les filières de recrutement ou encore les liens concrets entre les salafis quiétistes et les groupes violents dits « jihâdistes ». En plus des difficultés matérielles qu'elle implique (rencontre des militants, accès aux

sources, risques physiques etc.), l'approche criminalisante aurait assigné à cette étude des résultats limités et hasardeux. Limités, car la focalisation sur ces « jihâdistes » nous aurait rendu incapable de renseigner le lecteur sur d'autres contextes politiques, historiques et culturels. Hasardeux, car l'intérêt de lister, de « ficher » ou de reconstruire, forcément de manière partielle et partiale, les parcours militants s'avère bien mince et expose le chercheur à de nombreuses manipulations. Plutôt que de nous intéresser aux phénomènes marginaux qu'incarnent le recours à la violence, il nous a semblé alors plus juste, cohérent et significatif (mais également plus sage !) de nous pencher sur la banalité des relations transnationales et de leurs implications quotidiennes en matière de pratique religieuse.

Le « laboratoire » saoudo-yéménite se révèle passionnant à plus d'un titre. Derrière l'objet salafi émergent différentes questions de science politique qui concernent notamment la capacité de contrôle de l'État ou encore la prégnance des relations transnationales sur les sociétés. Notre recherche conduit plus spécifiquement à s'interroger sur les processus d'importation/exportation : comment voyage une pratique d'un contexte à un autre ? Pourquoi et comment la « greffe » prend-elle ? Nombre de points communs sont alors apparus avec les travaux sur le mimétisme institutionnel, le phénomène d'État importé ou encore la question du changement social. Ainsi, le salafisme, confronté à un rejet et à des résistances, doit passer par un processus d'intégration et de repolitisation, qui implique souvent des reniements. Apparaît également le poids des structures domestiques et institutionnelles. Les acteurs s'adaptent au contexte dans lequel ils opèrent. Les politiques publiques et les décisions de l'État, notamment dans le cadre de la « lutte anti-terroriste » qui favorise une stigmatisation des mouvements islamistes, influent sur les formes, les pratiques et les objectifs des acteurs transnationaux. Se met en place une relation d'interdépendance qui redonne à l'État un rôle que certains pensais disparu. Si celui-ci n'est pas toujours en mesure d'impulser et de contrôler directement, il n'est pas sans impact et peut influencer la pratique qui voyage et donner lieu à certains marchandages[1].

L'idée même de relier l'exercice d'une influence à une forme d'impérialisme ne va pas de soi. Le fait que les pratiques sociales d'acteurs soient affectées par la domination qu'exerce un voisin puissant (État ou société) n'implique pas nécessairement qu'il existe une

[1] Thomas RISSE-KAPPEN, "Structures of Governance and Transnational Relations: What have we learned?" in Thomas RISSE-KAPPEN (dir.), *Bringing Transnational Relations Back in*, op. cit., p. 280-313.

stratégie et que celle-ci soit perçue comme négative ou agressive par les acteurs dominés. Ces derniers peuvent en effet être en situation de se réapproprier cette influence et par là même d'adapter les pratiques sociales qu'elle favorise à leur propre contexte. À propos de « l'impérialisme culturel » des entreprises missionnaires chrétiennes au Moyen-Orient au 19ème siècle, Andrew Porter affirme par exemple :

> « The very term 'cultural imperialism' presents us with a semantic and definitional minefield, and can easily be stretched to include any instance where awareness of the wider world of the West has influenced cultural change. It is also value-laden, often resting on a supposedly self-evident but untested assumption that influence has been imposed, and involving an unquestioning belief that such influences in any degree are undesirable. It carries the connotation of winners and losers in a simple battle for influence and control, when in practice identification with another culture and a critical approach to one's own are not necessarily to be associated with the constraints and domination integral to 'imperialism' and colonial rule[1]. »

Cette constatation vaut pour bien des situations historiques et culturelles et éclaire judicieusement le développement du salafisme dans le contexte yéménite. Tout changement social ne s'inscrit pas dans un grand dessein linéaire et évolutionniste : impérialisme, domination, émancipation ou révolte. Les processus d'importation/exportation (d'autant plus lorsqu'il s'agit de pratiques microsociales) ne remplissent pas une fonction politique particulière qui pourrait être déterminée *a priori*. Ni toujours ennemi intérieur, ni forcément ressource de distinction, l'importation ou la « transplantation » produit avant tout ce que les acteurs en font. De ce fait, la persistance de financements institutionnels ne suffit pas à démontrer l'existence d'une relation de clientèle. Notre refus de caricaturer et schématiser les processus étudiés renvoie bien à une volonté de remettre au centre de l'analyse l'individu et le caractère « accidentel » ou agrégé des événements et des transformations sociales.

Comme le rappelle Peter Mandaville, malgré les nombreux travaux centrés sur « le genre, l'écologie ou l'économie politique internationale dans lesquelles l'État, lorsqu'il est présent, a tendance à jouer un rôle seulement réactif », l'étude des relations internationales n'en a pas fini avec son « obsession pour l'État »[2]. En effet, les praticiens de cette discipline ont trop souvent tendance à retomber dans les travers d'un discours dit « réaliste » dès lors

---

[1] Andrew PORTER, « The Missionary Enterprise in the Nineteenth Century: An Overview » in *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*. Disponible sur http://www.ciaonet.org/conf/mei01/poa01.html (accédé le 17 août 2006).

[2] Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, op. cit., p. 8.

qu'ils veulent expliquer les tenants et aboutissants de la politique internationale à des non-spécialistes. En clair, l'approche stato-centrée finit toujours par être réhabilitée quand il s'agit de schématiser et de résumer des processus complexes. À ce titre, le réalisme vient souvent au secours d'une démarche simplificatrice qui refuse de comprendre que les sociétés sont elles aussi actrices de leur propre destin et ne sont ni toujours soumises à l'impérialisme ni forcément effacées devant les pouvoirs autoritaires. Dans ce cadre, davantage que la pluralité et la complexité, le « sens de l'Histoire » voit sa « vertu » explicative valorisée : les décideurs prétendent en tirer des enseignements évidents et une politique claire.

À l'inverse, en formulant des alternatives aux récits mécaniques de l'exportation/importation du salafisme, nous espérons (comme l'a fait Prasenjit Duara dans son étude sur la nation chinoise[1]) être parvenu à « sauver » (*rescue*) l'histoire, c'est-à-dire les transformations sociales et politiques, de l'emprise et de l'appétit de l'État. Ainsi, nous avons cherché à ne pas tomber dans le piège de la sur-simplification et des méta-discours narratifs. Pour ce faire, il était nécessaire de bannir « l'Histoire » mécanique et autoalimentée des grandes nations et de leurs intérêts pour la remplacer par une approche soucieuse des recompositions sociales et des parcours individuels. Il s'agissait par ce biais d'opérer une dissociation qui prend acte de la profession de foi formulée par Howard Zinn dans son *Histoire populaire des États-Unis* :

> « La mémoire des États n'est résolument pas la nôtre. Les nations ne sont pas des communautés et ne l'ont jamais été. L'histoire de n'importe quel pays, présenté comme une histoire de famille, dissimule de plus âpres conflits d'intérêts (qui parfois éclatent au grand jour et sont le plus souvent réprimés) entre les conquérants et les populations soumises, les maîtres et les esclaves, les capitalistes et les travailleurs, les dominants et les dominés[2]. »

Dans notre cas d'étude comme dans d'autres, le contexte dans lequel les nouvelles pratiques ou institutions s'adaptent échappe pour l'essentiel au contrôle des acteurs dominants qui impulsent ou appuient ces processus. De ce fait, l'État et ses intérêts fantasmés ne peuvent être conçus comme les principales sources du changement social. Il s'agit alors de dissocier les relations transnationales, facteurs parmi d'autres des transformations, de la relation de domination brute et donc d'appréhender la sphère politique internationale en dehors d'espaces nationaux bornés. À travers les acteurs transnationaux, la prise en compte grandissante du rôle

[1] Prasenjit DUARA, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, op. cit., p 227.

[2] Howard ZINN, *Une histoire populaire des Etats-Unis de 1492 à nos jours*, Paris : Agone, 2003, p. 15.

des sociétés sur la scène internationale favorise donc une rupture avec le mythe de l'intérêt national en tant qu'expression rationnelle des États. Les instruments classiques de régulation fondés sur la puissance sont mis à mal et les tentatives de contrôle ne sont plus évidentes. L'État n'est alors pas nécessairement dépassé mais il doit s'adapter et compter avec ces autres acteurs de la scène internationale.

Tant au niveau des entrepreneurs salafis qu'à celui de leurs partisans anonymes, notre investigation appréhende la faible pertinence de l'approche dépendantiste ou réaliste qui place l'État et ses intérêts supposés au cœur de l'analyse. Cet échec, Ariel Colonomos le relevait également en Amérique Latine, mais en s'intéressant davantage aux phénomènes institutionnels, quasi-inexistants dans le champ salafi yéménite. Nous retenons ici combien les transformations sociales, religieuses ou non, sont souvent fortuites et résultent pour l'essentiel d'agrégations non-intentionnelles. Toute comme l'identification d'une volonté, la concomitance de phénomènes (le financement saoudien d'une mosquée dans un village yéménite avec le développement local du salafisme) ne rend pas nécessairement compte d'une relation de causalité. En l'espèce, la « saoudisation » n'est pas univoque et n'implique nullement une inféodation à la politique ou à l'idéologie soi-disant définie par les élites saoudiennes. Le cas des salafis muqbiliens est à ce titre éclairant et illustre l'ambiguïté des phénomènes de transfert d'allégeance et de loyauté.

Le lien de cause à effet entre une volonté prosélyte (que nous ne nions pas) et les pratiques concrètes des salafis (tels les « comportement mineurs », la prétention apolitique et la stigmatisation des autres groupes religieux) ne peut ainsi être démontré. De fait, en situation d'interpénétration des sociétés (particulièrement à travers les migrations), la domination semble davantage produire du mimétisme souple, peu ou pas structuré, que de l'influence et de la contrainte au niveau individuel. Notre démonstration cherche ainsi à déconstruire et à nuancer la relation mécanique qui associe intérêts et transformations des pratiques sociales. En effet, l'identification d'échanges financiers ou institutionnels se révèle insuffisante dans la mesure où ceux-ci ne préjugent pas de l'utilisation qui va être faite de ces ressources dans l'espace où elles sont importées : réappropriation, adaptation, manipulation ou encore rejet. Plus directement encore, cette approche occulte la diversité des déterminants du développement du salafisme. De fait, la (para)diplomatie religieuse de l'Arabie Saoudite n'incarne pas une main invisible qui, loin de la frontière, serait capable de forger la pratique

religieuse des Yéménites et de contrôler le large éventail des relations transnationales religieuses.

L'allégeance et l'influence ne peuvent se décréter à coup de riyals ou de pétrodollars. Elles font appel à des phénomènes bien plus complexes d'imitation, de distinction ou de redéfinition des groupes. Ainsi l'étude de cas yéméno-saoudienne démontre-t-elle combien le lien de dépendance établi entre les acteurs transnationaux et le pouvoir n'est que partiel, y compris dans une situation de domination. L'essentiel des interactions quotidiennes échappe aux acteurs étatiques : par le travail, l'échange d'informations et la force de leurs aspirations, les individus parviennent quotidiennement à se jouer des frontières géographiques et politiques. Les États s'appuient quant à eux sur leur quasi-monopole de l'écriture de l'histoire pour se placer au cœur des interactions. Ils ont par conséquent tendance à survaloriser leur contribution ainsi que leur capacité de contrôle. Ce faisant, ils présentent deux espaces distincts, l'un cohérent et unitaire sur lequel ils ont naturellement prise, l'autre chaotique, « hobbesien », dans lequel la puissance fait loi. En réalité, la *Frontier* décrite par James Rosenau et ce qu'il nomme par ailleurs les *distant proximities* brouillent la distinction entre les sphères interne et externe. Elle permet également de comprendre que l'inscription dans le local n'est pas incompatible avec le transnational. Celui-ci n'est donc jamais « hors-sol » mais se développe dans ce qui a été appelé un espace translocal où se confondent des dynamiques de niveau différent. Ainsi le processus de « saoudisation » peut-il être concomitant à celui de « yéménisation » : particularismes, localismes et universalismes ne sont pas antinomiques. Des salafis au Yémen aux pentecôtistes en Amérique Latine, en passant par les mouvements sociaux altermondialistes, c'est sans doute cette concomitance entre le local et le global qui illustre le mieux les grands bouleversements apportés par le processus de mondialisation que connaît le monde contemporain. À cet égard, il n'existe point de spécificité péninsulaire ou arabe qui se structurerait autour de mythes ou de mirages comme la *umma* (communauté de croyants musulmans) ou la *'aṣabiyya* (esprit de clan). Le caractère soit-disant inachevé ou faible des États yéménites et saoudiens, leur structure économique largement dépendante de la rente pétrolière ou gazière n'en font pas davantage des exceptions.

Au total, dans cette région du monde comme ailleurs, l'État se trouve contourné sans être forcément mis à mal. Quotidiennement, par leurs pratiques ordinaires, les acteurs transnationaux, salafis compris, font preuve d'une forme d'indifférence à l'égard de cette entité que les approches de sens commun s'évertuent pourtant à considérer comme centrale,

voire comme seule digne d'intérêt. Revendiquant souvent une forme d'apolitisme et usant de la fonction tribunitienne, les nombreux acteurs qui investissent l'espace transnational parviennent à préserver leur capacité de mobilisation, tout en évitant de se confronter au pouvoir. À propos de ce rapport particulier entre l'État et les acteurs transnationaux, Bertrand Badie explique :

> « La recherche de l'autonomie devient un paramètre courant de l'action. James Rosenau en a fait très tôt la marque du jeu transnational, mené par des acteurs non étatiques davantage préoccupés par le fait d'échapper au contrôle des États que prompts à les concurrencer. Les firmes multinationales, les acteurs religieux ou les réseaux en tous genres ne cherchent pas à battre les États ni à s'y substituer, mais à réaliser leurs objectifs propres sans devoir trop concéder au contrôle politique[1]. »

C'est bien cette reconfiguration de la place de l'État dans la théorie des relations internationales qui est apparue au cours de notre enquête. Rendre compte de la complexité du monde social et de la persistance de dynamiques et de stratégies multiples, souvent contradictoires, ne se réduit pas à retracer un grand dessein historique.

La double nature du salafisme yéménite

Les réserves que nous avons pu formuler à l'égard des processus mécaniques d'importation/exportation nous amènent finalement à nous prononcer sur une question rhétorique qui est restée latente tout au long de notre démonstration : « Sans l'Arabie Saoudite, le salafisme se serait-il développé au Yémen ? » De même, peut-on déconnecter totalement ce courant politico-religieux des relations qu'il entretient avec le voisin saoudien ? Dans la mesure où nous mettons en avant sa capacité d'adaptation aux enjeux locaux, son caractère exogène n'est en effet plus évident. Pouvons-nous dès lors encore parler de processus d'importation ou d'exportation saoudienne, quand bien même ceux-ci ne seraient pas mécaniques ? Comme le prétendent les salafis eux-mêmes, le développement de leur courant n'est-il en réalité qu'un retour aux sources qui serait venu mettre fin à plusieurs siècles d'occultation zaydite, ottomane ou soufie ? Prenant appui sur les *ḥadîth* et

[1] Bertrand BADIE, *L'impuissance de la puissance : Essai sur les incertitudes et les espoirs des nouvelles relations internationales*, op. cit., p. 161.

revendiquant l'héritage des théologiens du courant « *Traditionist* », les salafis s'affirment en effet comme authentiquement Yéménites.

Nous avons déjà eu l'occasion d'expliquer notre incapacité à nous positionner dans le débat sur la « cosmogonie » salafie. C'est là une fausse polémique qui n'est pas sans rappeler celle, fameuse mais inutile, de l'œuf et de la poule. Schématiquement, elle revient en effet à se demander si le salafisme au Yémen est apparu initialement à cause d'un terreau culturel favorable (fondé sur l'essence pieuse du peuple yéménite et le précédent de Muḥammad al-Shawkânî) ou du fait de sa capacité à transformer l'environnement dans lequel il est exporté et à emporter l'adhésion de certains individus grâce à des financements ou à une acculturation opérant essentiellement grâce aux centres d'enseignements salafis, aux Instituts scientifiques et à la corruption des tribus. L'identification d'un lieu d'origine réel (et non mythique comme celui identifié par les récits d'acteurs - que celui-ci soit saoudien ou yéménite) impliquerait d'essentialiser le salafisme et d'en faire une pratique figée. Or, celui-ci est au contraire en perpétuel mouvement. L'approche sociologique et anthropologique que nous avons pu privilégier amène par conséquent à considérer comme vaine toute quête des origines. L'adaptation du salafisme à l'environnement yéménite, notamment à travers le caractère central et structurant de l'apolitisme mais également par le biais de la revendication d'une certaine authenticité nationale, n'est pas le résultat de la mésinterprétation d'une « théorie » salafie saoudienne figée mais bien plutôt de l'organisation différente des champs politico-religieux en Arabie Saoudite et au Yémen.

Toutefois, dans le même temps, nous ne pouvons récuser totalement l'idée de « transplantation » du salafisme dans le contexte yéménite. Cette notion, tout comme celle de « voyage » à laquelle nous avons fréquemment eu recours, permet notamment de souligner l'émergence récente du salafisme dans le champ politico-religieux contemporain en même temps que son lien intime avec l'espace transnational et la *Frontier*. Elle éclaire le fait que la doctrine élaborée par les entrepreneurs salafis s'inscrit au moins partiellement en rupture par rapport à son environnement et qu'elle revendique une certaine externalité et nouveauté dans le Yémen de la seconde moitié du 20ème siècle. Significativement, c'est au cours de sa longue expérience migratoire saoudienne que Muqbil al-Wâdi'î découvre les « erreurs » théologiques de son appartenance primaire zaydite. L'acculturation qu'implique le déracinement a pu sans nul doute exercer un rôle non négligeable dans le parcours individuel du fondateur du courant yéménite. Le salafisme muqbilien, bien qu'il ne se revendique pas de l'école de jurisprudence

hanbalite, s'appuie sur de nombreuses sources valorisées par l'institution religieuse saoudienne officielle (Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb mais également les oulémas 'Abd al-'Azîz Bin Bâz ou avec quelques nuances Muḥammad al-Albânî), y compris lorsqu'il adopte momentanément une stratégie oppositionnelle en Arabie Saoudite avec Juhaymân al-'Utaybî. Par ce « tropisme » ou cette inclinaison particulière, le salafisme yéménite se trouve de fait concrètement lié à l'Arabie Saoudite, son État et sa société. De la même manière, le courant muqbilien a longtemps bénéficié de financements institutionnels saoudiens et continue sans doute d'en recevoir. Cela n'en fait pourtant pas un « cheval de Troie » ou une « cinquième colonne » à même de défendre des intérêts prédéterminés et fixés à Riyad.

Ainsi, de manière plus générale, l'idée de voyage permet d'insister sur la double nature du mouvement salafi yéménite. Il n'est pas seulement le fruit d'un développement endogène mais également le résultat de l'interpénétration des sociétés dans la péninsule Arabique, de la rencontre de références et d'influences différentes mais aussi de parcours individuels particuliers et de personnalités charismatiques. Son émergence rapide et remarquée depuis le début des années 1980 n'est pas étrangère à l'histoire de l'Arabie Saoudite, au contrôle des élites religieuses par le gouvernement de ce pays, à la fascination qu'elle continue d'exercer sur les populations au Yémen du fait de sa richesse et de sa volonté d'incarner un modèle de piété dans le monde musulman. Dans ce cadre, le développement de ce mouvement politico-religieux n'est que de manière secondaire et indirecte lié à une politique prosélyte mise en oeuvre par un pouvoir saoudien. En revanche, les relations transnationales (migrations, aides privées au développement, financements de centres, médias, commerce etc.), sont bien au cœur des recompositions qui expliquent le succès du salafisme dans un environnement yéménite, pourtant qualifié de périphérique. La mise en valeur de cette double nature du courant salafi yéménite, nous permet au final de dépasser l'opposition entre une pratique endogène fruit de recompositions internes et une pratique importée déconnectée. Bien que localisé et adapté, le salafisme est transnational et s'intègre dans un processus de voyage complexe qui se perpétue.

Dans son nouveau contexte, le salafisme remplit une nouvelle fonction. En effet, pour les acteurs anonymes comme pour les entrepreneurs du champ religieux, il ne revêt pas la même signification au Yémen qu'en Arabie Saoudite ou ailleurs. Apparaît ici le poids du contexte et des structures politiques, institutionnelles, historiques et sociales à même d'influer sur les flux transnationaux. Les effets de la « transplantation » se font donc sentir à tous les

niveaux et redonnent un sens au salafisme, sens qu'il a peut-être perdu dans l'environnement saoudien du fait de sa trop grande proximité avec le pouvoir monarchique et l'État. Analysant les usages et les transformations subies par la « French Theory » philosophique dans le contexte universitaire américain depuis les années 1970, François Cusset évoque « les vertus de la décontextualisation ou de ce que Bourdieu appelait la « dé-nationalisation des textes ». Il explique alors :

> « Si elles perdent en quittant leur contexte d'origine une partie de la force politique qui y motiva leur irruption, ces « théories voyageuses » (selon le mot d'Edward Said) peuvent aussi gagner à l'arrivée une puissance nouvelle[1]. »

De ce fait, le voyage apparaît donc comme une vertu qui est à même de conduire à la réinvention ou la transformation de la doctrine. Ainsi, l'importation ou la transplantation des pratiques sociales n'est jamais un processus univoque et achevé, réductible à une intention. Notre recherche a pu relever les limites de l'approche stato-centrée des relations internationales et son incapacité à appréhender dans leur complexité les processus d'interpénétration des sociétés. En plus des changements religieux largement pacifiques que nous avons étudiés, cet angle mort de la théorie réaliste, comme de la théorie dépendantiste, empêche de comprendre l'un des phénomènes les plus significatifs de la scène internationale contemporaine : l'émergence de la contestation transnationale et particulièrement de son expression la plus actuelle, al-Qâ'ida. Sans la prise en compte de la diversité des parcours des acteurs et des mécanismes concomitants d'adaptation locale et de transnationalisation, la contestation demeure inintelligible et favorise de nombreuses impasses, au premier rang desquelles la criminalisation de toutes les formes de contournement de la frontière et de toutes les expressions politiques de la religion musulmane ainsi que la « reterritorialisation » forcée des acteurs.

À l'opposé, la grille de lecture que nous avons privilégiée, certes exigeante, offre potentiellement les instruments pour étudier les courants islamistes violents présents dans la péninsule Arabique sans tomber dans le piège de la sur-interprétation et de la sur-idéologisation. Elle doit en effet permettre de prendre acte de la montée en puissance des acteurs non-étatiques et du lien qui existe parfois entre l'agrégation de phénomènes fortuits et les grands événements. Il nous faut accepter la part d'imperfection de la théorie des relations

[1] François CUSSET, *French Theory*, op. cit., p. 21-22.

internationales, son incapacité à prendre en compte l'ensemble des variables, et notamment la plus inattendue en même temps que la plus redoutée : le hasard[1]. Ce point ne constitue pas un renoncement mais davantage une prise de conscience de l'infini diversité du monde social. Une théorie n'est valable que dans la mesure où elle permet de rendre compte de cette multiplicité et où elle n'implique pas d'exclure par principe des acteurs ou des facteurs que les circonstances et les recompositions pourraient rendre centrales. La construction par les théoriciens des relations internationales de belles mécaniques n'a de sens qu'à partir du monde où elles peuvent être appliquées à des études de cas concrètes et qu'elles permettent utilement de mêler les niveaux et les échelles et ainsi d'appréhender autant les phénomènes macrosociologiques que microsociologiques.

Ce qui se joue en définitive dans notre démonstration, c'est la capacité des relations transnationales, en s'agrégeant, à restructurer les appartenances et les pratiques des acteurs. De manière informelle, les individus, sans être des criminels et sans avoir toujours de hautes intentions, sont acteurs de la sphère internationale. Ils incarnent au quotidien la revanche des sociétés dans la politique mondiale. Ils sont en mesure de produire du sens et des processus que les États cherchent par la suite à se réapproprier ou dont ils se voient même souvent attribuer la paternité par seul souci de simplification théorique. Dans ce cadre, la discipline des relations internationales ne doit pas avoir pour objectif de prendre les raccourcis des discours dominants mais doit au contraire se fixer pour tâche de rendre compte de toute la complexité des processus sociaux. C'est là sans doute un projet particulièrement ambitieux mais qui est loin d'être irréaliste.

[1] Pierre ALLAN, « La complexité, le hasard et l'individu dans la théorie politique internationale » in Michel GIRARD (dir.), *L'individu dans la politique internationale*, op. cit., p. 57-77.

Bibliographie

Ouvrages généraux :

- Valérie AMIRAUX, Daniel CEFAÏ, « Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales », *Cultures et conflits*, n°47, 2002, p. 15-48.

- Asef BAYAT, *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York : Columbia University Press, 232 p.

- Howard BECKER, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, Paris : Metailié, 1985, 247 p.

- Pierre BOURDIEU, « L'objectivation participante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°150, 2003, p. 43-58.

- Pierre BOURDIEU, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n°1-2, 1990, p. 1-10.

- Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit, 1980, 475 p.

- Pierre BOURDIEU, *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris : Editions de Minuit, 670 p.

- Philippe BRAUD, *Violences politiques*, Paris : Seuil, 2004, 285 p.

- Lewis COSER, *Les fonctions du conflit social*, Paris : PUF, 1982, 183 p.

- François CUSSET, *French Theory*, Paris : La Découverte, 2005, 373 p.

- Prasenjit DUARA, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago : University of Chicago Press, 1995, 275 p.

- Emile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris : Quadrige - Presses Universitaires de France, 1998, 416 p.

- Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford : Stanford University Press, 1991, 256 p.

- Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford University Press, 1990, ix-185 p.

- Anthony GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris : PUF, 1987, 474 p.

- Michael GILSENAN, *Recognizing Islam. An Anthopologist's Introduction*, Londres : Croom Held, 1982, 288 p.

- Erving GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Paris : Editions de Minuit, 1974, 231 p.

- Dick HEBDIGE, *Subculture: The Meaning of Style*, Londres : Routledge, 1979, 195 p.

- Albert HIRSCHMAN, Exit, *Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge: Harvard University Press, 1970, 162 p.

- Jacques LAGROYE (dir.), *La politisation*, Paris : Belin, 2003, 568 p.

- Jacques LAGROYE, *Sociologie politique*, Paris : Presses de Sciences Po / Dalloz, 3ème edition, 1997, 511 p.

- Georges LAVAU, *A quoi sert le parti communiste français* ?, Paris : Fayard, 1981, 443 p.

- Kate NASH, *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics and Power*, Londres : Blackwell, 2000, 320 p.

- Edward SAID, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Londres : Vintage, 2ème édition, 1997, lxx-200 p.

- Edward SAID, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge : Harvard University Press, 1983, 327 p.

- Abdelmalek SAYAD, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999, 437 p.

- Georg SIMMEL, *Conflict: The Web of Group-Affiliations*, Glencoe: Free Press, 1955, 195 p.

- Diane SINGERMAN, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton : Princeton University Press, 1995, xx-335 p.

- Sidney TARROW, Charles TILLY, *Contentious Politics*, Boulder : Paradigm Press, 2007, xiii-245 p.

- Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire ? Suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris : Seuil, 1996, 438 p.

- Eric R. WOLF, *Europe and the People Without History*, Berkeley : University of California Press, 1982, xi-503 p.

- Howard ZINN, *Une histoire populaire des Etats-Unis de 1492 à nos jours*, Paris : Agone, 2003, 720 p.

Relations internationales et transnationales :

- Itty ABRAHAM, Willem VAN SCHENDEL, *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders, and the Other Side of Globalization*, Bloomington : Indiana University Press, 2005, viii-266 p.

- Mathias ALBERT, David JACOBSEN (dir.), *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2001, viii-349 p.

- Graham ALLISON, Philip ZELIKOW, Essence *of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, New York : Longman, 2ème édition, 1999, xv-416 p.

- Arjun APPADURAI, *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis : Minnesota University Press, 1996, xi-229 p.

- Arjun APPADURAI, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries or a Transnational Anthropology" in Richard FOX (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 191-210.

- Arjun APPADURAI, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in Mike FEATHERSTONE (dir.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres : Sage, 1990, p. 295-309.

- Bertrand BADIE, *L'impuissance de la puissance : Essai sur les incertitudes et les espoirs des nouvelles relations internationales*, Paris : Fayard, 2004, 294 p.

- Bertrand BADIE, *La fin des territoires : Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris : Fayard, 1995, 278 p.

- Bertrand BADIE, « Le jeu triangulaire » in Pierre BIRNBAUM (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris : PUF, 1997, p. 447-462.

- Bertrand BADIE, *L'Etat importé : L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris : Fayard, 1992, 334 p.

- Bertrand BADIE, Marie-Claude SMOUTS, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992, 249 p.

- Dario BATTISTELLA, *Théories des relations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po, 2ème édition, 2006, 588 p.

- John BAYLIS, Steve SMITH (dir.), *The Globalization of World Politics*, Oxford : Oxford University Press, 2001, 690 p.

- Craig CALHOUN, Frederick COOPER, Kevin MOORE (dir.), *Lessons of Empire: Imperial Histories and American Power*, New York : New Press, 2006, vi-342 p.

- David CAMPBELL, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1992, ix-269 p.

- Walter CARLSNAES, Thomas RISSE, Beth SIMMONS (dir.), *Handbook of International Relations*, Londres : Sage Publications, xx-571 p.

- Manuel CASTELLS, *La société en réseaux : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 1998, 616 p.

- Frédéric CHARILLON (dir.), *Politique étrangère. Nouveaux regards*, Paris : Presses de Sciences Po, 2002, 438 p.

- James CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Londres : Harvard University Press, 1997, 408 p.

- Ariel COLONOMOS, La *morale dans les relations internationales : Rendre des comptes*, Paris : Odile Jacob, 2005, 356 p.

- Ariel COLONOMOS (dir.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris : L'Harmattan, 1995, 300 p.

- Ernst-Otto CZEMPIEL, James ROSENAU (dir.), *Global Changes and Theoretical Challenges*, Washington : Lexington Books, 1989, 317 p.

- Donatella DELLA PORTA, Massimiliano ANDRETTA, Lorenzo MOSCA (dir.), *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*, Londres : University of Minnesota Press, 2006, xvi-302 p.

- Guillaume DEVIN (dir.), *Les solidarités transnationales*, Paris : L'Harmattan, 2004, 209 p.

- Hastings DONNAN, Thomas WILSON, *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford : Berg, 1999, xiv-182 p.

- Roxanne Lynn DOTY, “States of Exception on the Mexico-U.S. Border: Security, Decisions, and Civilian Border Patrols”, *International Political Sociology*, vol. 1, n°2, 2007, p. 113-137.

- Michel FOUCHER, *Fronts et frontières : Un tour du monde géopolitique*, Paris : Fayard, 1991, 691 p.

- Johan GALTUNG, “A structural Theory of Imperialism”, *Journal of Peace Research*, vol. 8, n°2, 1971, p. 437-481.

- Katy GARDNER, *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford : Clarendon Press, 1995, xv-301 p.

- Michel GIRARD (dir.), *Les individus dans la politique internationale*, Paris : Economica, 1994, 301 p.

- Judith GOLDSTEIN, Robert KEOHANE (dir.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca: Cornell University Press, 1999, 308 p.

- John A. GUIDRY, Micheal D. KENNEDY, Mayer N. ZALD (Ed.), *Globalizations and Social Movements : Culture, Power and the Transnational Public Sphere*, Michigan : University of Michigan Press, 2000, 418 p.

- Peter HAAS, *Knowledge, Power and International Policy Coordination*, Columbia : University of South Carolina Press, 1997, viii-390 p.

- Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Empire*, Paris : Exils, 2000, 560 p.

- David HELD, Anthony MCGREW, David GOLDBLATT et al., *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*, Stanford : Stanford University Press, 1999, xxiii-515 p.

- Robert JERVIS, *The Logic of Images in International Relations*, Princeton : Princeton University Press, 1970, xi-281 p.

- Michael KEARNEY, “Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, n°1, 1991, p. 52-74.

- Margaret KECK, Kathryn SIKKINK, *Activists Beyond Borders : Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca : Cornell University Press, 1998, xii-227 p.

- Paul KENNEDY, Victor ROUDOMETOF (dir.), *Communities Across Borders: New Immigrants and Transnational Cultures*, Londres : Routledge, 2002, xiv – 207 p.

- Robert KEOHANE, Joseph NYE, *Power and Interdependence*, New York : Longman, 3ème édition, 2001, 334 p.

- Robert KEOHANE, Joseph NYE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge : Harvard University Press, 1972, xxix – 438 p.

- Stephen KRASNER, “Sharing Sovereignty. New Institutions for Collapsed or Failing States”, *International Security*, vol. 29, n°2, 2004, p. 85-120.

- Josepha LAROCHE (dir.), *La loyauté dans les relations internationales*, Paris : L’Harmattan, 2001, 378 p.

- John MACMILLAN, Andrew LINKLATER (dir.), *Boundaries in Question. New Directions in International Relations*, Londres : Pinter, 1995, 271 p.

- Mahmood MAMDANI, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York : Pantheon Books, 2004, xii-304 p.

- Alessandro MONSUTTI, *Guerres et migrations : Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie, 2004, 364 p.

- Joseph NEVINS, *Operation Gatekeeper: The Rise of the Illegal Alien and the Remaking of the US-Mexico Boundary*, New York : Routledge, 2002, xi-286 p.

- Joseph NYE, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York : Public Affairs, 2005, xvi-191 p.

- Joseph NYE, « Soft Power and Leadership », *Compass*, vol. 1, n°2, 2004, p. 28-31.

- Joseph NYE, *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York : Basic Books, 1990, xvi-307 p.

- Marc-Antoine PEROUSE DE MONTCLOS, *Diaspora et terrorisme*, Paris : Presses de Sciences Po, 2002, 264 p.

- Richard PRICE, "Reversing the Gun Sights: Transnational Civil Society Targets Land Mines", *International Organization*, vol. 52, n°3, 1998, p. 613-644.

- Ludger PRIES (dir.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot : Ashgate, 1999, 219 p.

- Francesco RAGAZZI, "'Diaspora' as a State Category: Transnational Governmental Strategies. The Case of Croatia and Croats Abroad", *Communication Compas Seminar Series*, Oxford University, 1er juin 2006, 30 p.

- Frédéric RAMEL, *Les fondateurs oubliés : Durkheim, Simmel, Weber, Mauss et les relations internationales*, Paris : PUF, 2006, 117 p.

- Thomas RISSE, "International Norms and Domestic Change: Arguing and Communicative Behavior in the Human Rights Area", *Politics & Society*, n°4, 1999, p. 529-559.

- Thomas RISSE, Stephen ROPP, Kathryn SIKKINK (dir.), *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, xii-318 p.

- Thomas RISSE-KAPPEN (dir.), *Bringing Transnational Relations Back in*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, xvi-323 p.

- James ROSENAU, *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*, Princeton : Princeton University Press, 2003, xvi-439 p.

- James ROSENAU, *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997, xvii-470 p.

- James ROSENAU, *Turbulence in World Politics: Theory of Change and Continuity*, Princeton : Princeton University Press, 1990, xviii-480 p.

- John RUGGIE, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", *International Organization*, vol. 47, n°1, 1993, p. 139-174.

- Saskia SASSEN, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Authority Assemblages*, Princeton : Princeton University Press, 2006, xiv-493 p.

- Saskia SASSEN, *Globalization and its discontents*, New York : New Press, 1998, xxxvi-253 p.

- Saskia SASSEN, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton : Princeton University Press, 1991, xvi-397 p.

- Michael SHAPIRO, Hayward ALKER (dir.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996, xiii-493 p.

- Jackie SMITH, Ron PAGNUCCO, Charles CHATFIELD (dir.), *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity Beyond the State*, Syracuse : Syracuse University Press, 1997, xxiii-312 p.

- Michael SMITH, Luis Eduardo GUARNIZO (dir.), *Transnationalism from Below*, Londres : Transaction Press, 1998, 316 p.

- Susan STRANGE, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, xvii-218 p.

- Steven VERTOVEC, Robin COHEN (dir.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Cheltenham : Elgar Reference, 1999, 663 p.

- Rob WALKER, *Inside / Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, xii – 233 p.

- Alexander WENDT, *Social Theory of International Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, 449 p.

Sociologie religieuse :

- Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Lanham : Rowman and Littlefield, 2000, 448 p.

- Jean-Pierre BASTIAN (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris : Karthala, 2001, 322 p.

- James BECKFORD, Thomas LUCKMANN (dir.), *The Changing Face of Religion*, Londres : Sage, 1989, 178p.

- Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n°23,1967, p. 117-127.

- Peter BEYER, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, vol. 52, n°4, 2005, p. 417-429.

- Amélie BLOM, "'I Am New in Islam': Militant Re-Islamisation among the Pakistani Youth", communication non publiée présentée à la conference *Muslim Mobilization and Claims-Making in Secular Europe and Beyond: An Inter-disciplinary Challenge?*, European University Institute, Florence, 25-26 mai 2007, 29 p.

- Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n°12, 1971, p. 295-334.

- Pierre BOURDIEU, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, n°12, 1971, p. 3-21.

- Steve BRUCE, « Les limites 'du marché religieux' », *Social Compass*, vol. 53, n°1, 2006, p. 33-48.

- Maria Hsia CHANG, *Falun Gong: The End of Days*, New Haven : Yale University Press, 2004, x-188 p.

- Erwan DIANTEILL, « Pierre Bourdieu et la religion : synthèse critique d'une synthèse critique », *Archive de Sciences Sociales des Religions*, 2002, n°118, p. 5-19.

- Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, 1973, ix-470 p.

- Malcom B. HAMILTON, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Londres : Routledge, 1995, 238 p.

- Susan Friend HARDING, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton : Princeton University Press, 2000, xvi-336 p.

- Danièle HERVIEU-LEGER, « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'operationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, vol. 52, n°3, 2005, p. 295-308.

- Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en mouvement : Le pèlerin et le converti*, Paris : Flammarion, 1999, 289 p.

- Danièle HERVIEU-LEGER, "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity : An Analytical Essay on the Trajectories of Identification", *International Sociology*, 1998, vol. 13, n° 2, p. 213-228.

- Danièle HERVIEU-LEGER, Jean-Paul WILLAIME, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris : PUF, 2001, 289 p.

- Christophe JAFFRELOT, « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue : l'identité comme produit de synthèse », *Revue française de science politique*, 1992, vol. 42, n°4, p. 594-617.

- Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton : Princeton University Press, 2005, xvi-233 p.

- Martin MARTY, Scott APPLEBY (dir.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago : University of Chicago Press, 1994, ix – 852 p.

- Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, 545 p.

<u>Relations transnationales religieuses :</u>

- Mariam ABOU ZAHAB, Olivier ROY, *Réseaux islamiques : La connexion afghano-pakistanaise*, Paris : CERI / Autrement, 2002, 87 p.

- Valérie AMIRAUX, *Acteurs de l'Islam entre l'Allemagne et la Turquie : parcours militants et expériences religieuses*, Paris : L'Harmattan, 2001, 329 p.

- Valérie AMIRAUX, « Transnational en puissance, transnational en acte : le rôle de l'espace migratoire dans la mobilisation islamique », *Annales de l'autre islam*, n°6, 1999, p. 97-13.

- Valérie AMIRAUX, « Les limites du transnational comme espace de mobilisation », *Cultures et Conflits*, n°33-34, 1999, p. 25-50.

- Jean-Pierre BASTIAN, François CHAMPION, Kathy ROUSSELET (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, 2001, 282 p.

- Sophie BAVA, « The Mouride Dahira between Marseille and Touba », *ISIM Newsletter*, n°8 2001, p. 7.

- Jérôme BELLION-JOURDAN, « Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine » in Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER (dir.), *Le nouvel islam balkanique*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2001, p. 429-472.

- Jonathan BENTHALL, Jérôme BELLION-JOURDAN, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, Londres : IB Tauris, 2003, xii-196 p.

- Romain BERTRAND, « 'Plus près d'Allah' L'itinéraire social et idéologique d'Imam Samudra, terroriste et militant islamiste » in Annie COLLOVALD, Brigitte GAÏTI, *La démocratie aux extrêmes : sur la radicalisation politique*, Paris : La dispute, 2006, p. 201-222.

- Peter BEYER, *Religion and Globalization*, Londres : Sage Publications, 1994, 250 p.

- François BURGAT, John L. ESPOSITO (dir.), *Modernizing Islam : Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Londres : Hurst, 2003, 278 p.

- Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux : Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, Paris : Presses de Sciences Po, 2000, 315 p.

- Andre CORTEN, Ruth MARSHALL-FRATANI (dir.), *From Babel to Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington : Indiana University Press, 2001, xxi-311 p.

- Miriam COOKE, Bruce LAWRENCE (dir.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, Londres : University of Carolina Press, 2005, xiii-325 p.

- Katerina DALACOURA, "Islamist Movements as Non-state Actors and their Relevance to International Relations" in Daphné JOSSELIN, William WALLACE (dir.), *Non State Actors in World Politics*, New York : Palgrave, 2001, p. 235-248.

- Gilles DORRONSORO, *La révolution afghane : des communistes au Tâlebân*, Paris : Karthala, 2000, 350 p.

- Dale EICKELMAN, James PISCATORI (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Los Angeles : University of California Press, 1990, xii-281 p.

- Andrée FEILLARD, Rémy MADINIER, *La fin de l'innocence : l'islam indonésien face à la tentation radicale (1967 à nos jours)*, Paris : IRASEC, 2006, 275 p.

- Laurent FOUCHARD, André MARY, René OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : IFRA / Karthala, 2005, 537 p.

- Jesus GARCIA-RUIZ, « Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale*, n°22, 2004, p. 81-94.

- Andreas HASENCLEVER, Volker RITTBERGER, “Does Religion make a Difference ? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict”, *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 29, n°3, 2000, p. 641-674.

- Engseng HO, “Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, n°2, 2004, p. 210-246.

- INTERNATIONAL CRISIS GROUP, “Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism mostly Don’t Mix”, *ICG Asia Report*, n° 83, Septembre 2004, 59 p.

- Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics. Reimmagining the Umma*, Londres : Routledge, 2001, 235 p.

- Ruth MARSHALL-FRATANI, “Mediating the Global and the Local in Nigerian Pentecostalism”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n°3, 1998, p. 278-315.

- Muhammad Khalid MASUD (dir.), *Travellers in faith : Studies of the Tablighi Jama‘at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill, 2000, lx-268 p.

- Cédric MAYRARGUE, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l’Ouest », *Critique internationale*, n°22, 2004, p. 95-104.

- Boris-Mathieu PETRIC, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, Paris : PUF, 2002, 298 p.

- Andrew PORTER, « The Missionary Enterprise in the Nineteenth Century: An Overview » in *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*, Colloque du Middle East Institute, Août 2000, disponible sur http://www.ciaonet.org/conf/mei01/poa01.html (accédé le 17 août 2006).

- Ahmed RASHID, *Taliban : Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven : Yale University Press, 2000, xi-274 p.

- Olivier ROY, *L’islam mondialisé*, Paris : Seuil, 2002, 215 p.

- Susanne HOEBER RUDOLPH, James PISCATORI (dir.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder : Westview Press, 1997, viii-280 p.

- Amal SAAD-GHORAYEB, *Hizbu’llah: Politics and Religion*, Londres : Pluto Press, 2002, x-254 p.

- Yoginder SIKAND, “The Tablighi Jama’at and Politics”, ISIM Newsletter, n°13, 2003, p. 42-43.

- Yoginder SIKAND, *The Origins and Development of the Tablighi-Jama‘at (1920-2000) : A Cross-Country Comparative Study*, New Delhi : Orient Longman, 2002, 310 p.

- Muḥammad SIROZI, “The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia : Ja‘far Umar Thalib of Laskar Jihad (Jihad Fighters) and His Educational Background”, *The Muslim World*, vol. 95, n°1, 2005, p. 81-120.

- Comi TOULADOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Églises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) » in François CONSTANTIN, Christian COULON (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris : Karthala, 1997, p. 27-49.

- Richard WARMS, “Merchants, Muslims, and Wahhabiyya: the Elaboration of Muslim Identity in Sikasso, Mali”, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 26, n°3, 1992, p. 485-507.

- Quintan WIKTOROWICZ, “The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad”, *Middle East Policy*, vol. 8, n°4, 2001, p. 18-38.

Histoire, sociétés, politiques et relations internationales de la péninsule Arabique :

- Paul AARTS, Gerd NONNEMAN (dir.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*, Londres : Hurst & Company, 2005, xvi-462 p.

- Sâlim ‘ABD RABBUH, Munda‘î DAYÂN, *Jabhat al-iṣlâḥ al-yâfi‘iyya* [Le Front de réforme yâfi‘i], SLE, 1992, 241 p.

- Nabeel ABRAHAM, “Detroit’s Yemeni Workers”, MERIP Reports, n°57, 1977, p. 3-9+13.

- Najwa ADRA, *Qabyala: The Tribal Concept in the Central Highlands, the Yemen Arab Republic*, Ph.D. dissertation, Temple University, 1982, 302 p.

- Ismâ‘îl Bin ‘Alî AL-AKWA‘, *Les hijra et les forteresses du savoir au Yémen*, Sanaa : CFEY, 1996, 69 p.

- Mohsin ALAINI, *50 Years in Shifting Sands*, Beyrouth : Dar an-Nahar, 2004, 384 p.

- John Duke ANTHONY, “Saudi Arabian-Yemeni Relations: Implications for U.S. Policy”, *Middle East Policy*, vol. 7, n°3, 2000, p. 78-96.

- Nazih AYUBI, *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, Londres : IB Tauris, 1995, 514 p.

- Bertrand BADIE, *Les deux États : Pouvoir et société en Occident et en terre d’Islam*, Paris : Seuil, 1997, 331 p.

- Saeed M. BADEEB, *The Saudi-Egyptian Conflict over North Yemen, 1962-1970*, Boulder : Westview Press, 1986, 148 p.

- ‘Abd Allâh Sa‘îd BÂ ḤÂJJ, *Al-Yamaniyûn fî al-Sa‘ûdiyya khilâl rubu‘ qarn (1965 – 1990)* [Les Yéménites en Arabie Saoudite pendant un quart de siècle (1965-1990)], Sharjah : Dâr al thaqâfa al-‘arabiyya, 2002, 53 p.

- Abdulaziz BASHIR, Stephen WRIGHT, “Saudi Arabia: Foreign Policy After the Gulf War”, *Middle East Policy*, vol. 1, n°1, 1992, p.107-116.

- Claire BEAUGRAND, « Émergence de la nationalité dans le Golfe : vers la monopolisation étatique du contrôle des mouvements de biens et de personnes », *Chroniques yéménites*, à paraître.

- Claire BEAUGRAND, *Easy Riches and the Rise of the State: The Impact of the Oil Revenues on the State Capacity Building in Yemen*, MSc dissertation, London School of Economics, 2002, 38 p.

- Mounia BENNANI-CHRAIBI, Olivier FILLIEULE (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris : Presses de Sciences Po, 2003, 419 p.

- Berch BERBEROGLU (dir.), *Power and Stability in the Middle East*, Londres : Zed Books, 1989, xvii-206 p.

- Riccardo BOCCO, Daniel MEIER, « Penser la frontière au Moyen-Orient », *A contrario*, vol. 3, n°2, 2005, p. 3-10.

- Laurent BONNEFOY, Renaud DETALLE, ""The Security Paradox and Development in Unified Yemen (1990-2005)" in *Preventing Wars' Outbreak and Recurrence: Comparative Experiences in Linking Security and Development*, Boulder : Lynne Rienner (à paraître).

- Paul BONNENFANT (dir.), *La Péninsule arabique aujourd'hui* (2 tomes), Paris, Editions du CNRS, 1982, 379 p., 724 p.

- Ludmila DU BOUCHET, "The State, Political Islam and Violence: The Reconfiguration of Yemeni Politics since 9/11" in Amélie BLOM, Laetitia BUCAILLE, Luis MARTINEZ (dir.), *The Enigma of Islamist Violence*, Londres : Hurst, 2007, p. 137-164.

- Ludmila DU BOUCHET, « La politique étrangère américaine au Yémen », *Chroniques Yéménites*, n°11, 2004, p. 101-121.

- Linda BOXBERGER, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration and the Indian Ocean (1880s-1930s)*, Albany : State University of New York Press, 2002, 292 p.

- Abdalla BUJRA, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford : Clarendon Press, 1971, xvi-201 p.

- François BURGAT, Baudouin DUPRET (dir.), *Le shaykh et le procureur : Systèmes coutumiers et pratiques juridiques au Yémen et en Égypte*, Le Caire : CEDEJ, 2005, 335 p.

- François BURGAT, Marie CAMBERLIN, « Révolution mode d'emploi : Zubayri et les erreurs des libres », *Chroniques yéménites*, n°9, 2002, p. 107-116.

- François BURGAT, « Les élections présidentielles de 1999 au Yémen : du « pluralisme armé » au retour à la norme arabe », *Maghreb Machrek*, n°174, 2000, p. 67-75.

- Robert BURROWES, *The Yemen Arab Republic : The Politics of Development. 1962-1986*, Boulder : Croom Held, 1987, 256 p.

- Marie CAMBERLIN, Ségolène SAMOUILLER, « Chronologie du Yémen contemporain (1904-1970) », *Chroniques yéménites*, n°9, 2003, p. 77-105.

- Sylvaine CAMELIN, « Du Hadramaout aux Comores… et retour », *Journal des africanistes*, vol. 72, n°2, 2003, p. 123-137.

- Sheila CARAPICO, « No Quick Fix : Foreign Aid and State Performance in Yemen » in Nancy BIRDSALL, Milan VAISHNAV, Robert AYRES (dir.), *Short of the Goal : US Policy and Poorly Performing States*, Washington : Center for Global Development, 2006, p. 182-208.

- Sheila CARAPICO, *Civil Society in Yemen. The Political Activism in Modern Arabia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, xv-256 p.

- Steven CATON, *Yemen Chronicle: An Anthropology of War and Mediation*, New York : Hill and Wang, 2005, 343 p.

- Jean-Paul CHAGNOLLAUD, Sid-Ahmed SOUIAH, *Les Frontières au Moyen-Orient*, Paris : L'Harmattan, 2004, 225 p.

- Frédéric CHARILLON, « La diplomatie saoudienne à l'épreuve de la turbulence », *Études*, n°2, 2004, p. 153-165.

- Kiren Aziz CHAUDHRY, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East*, Londres : Cornell University Press, 1997, xiii-330 p.

- Joseph CHELHOD (dir.), *L'Arabie du Sud : Histoire et civilisation. Tome 3 : Culture et institutions du Yémen*, Paris : Maisonneuve & Larose, 1984, 432 p.

- Norman CIGAR, « State and Society in South Yemen », *Problems of Communism*, vol. 34, n°3, 1985, p. 41-58.

- Nora Ann COLTON, "Homeward Bound: Yemeni Return Migration", *International Migration Review*, vol. 27, n°4, 1993, p. 870-882.

- Anthony CORDESMAN, *Saudi Arabia Enters the Twenty-First Century : The Political, Foreign Policy, Economic, and Energy Dimensions*, Londres : Praeger, 2003, 588 p.

- Susanne DAHLGREN, "'The chaste woman takes her chastity wherever she goes'. Discourses on Gender, Marriage and Work in Pre- and Post-Unification Aden", *Chroniques Yéménites*, n°6-7, 2000, p. 77-86.

- Olivier DA LAGE, « L'émergence d'une identité « khalijienne » (1971 – 2004) » in Rémy LEVEAU, Frédéric CHARILLON (dir.), *Monarchies du Golfe : Les micro-Etats de la péninsule arabique*, Paris : La documentation française, 2005, p. 27-41.

- Fatiha DAZI-HÉNI, *Monarchies et sociétés d'Arabie : Le temps des confrontations*, Paris : Presses de Sciences Po, 2006, 363 p.

- Fatiha DAZI-HÉNI, « Hospitalité et politique. La dîwâniyya au Koweit », *Maghreb Machrek*, n° 144, 1994, p. 109-125.

- Renaud DETALLE (dir.), *Tensions in Arabia : The Saudi-Yemeni Fault Line*, Baden Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2000, 181 p.

- Renaud DETALLE, « Les partis politiques au Yémen : paysage après la bataille », *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée*, n°81-82, 1996, p. 331-348.

- Leigh DOUGLAS, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth : American University of Beirut, 1987, xix-287 p.

- Paul DRESCH, James PISCATORI (dir.), *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, New York : IB Tauris, 2005, vii-311 p.

- Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, 285 p.

- Paul DRESCH, *Tribes, governments and History in Yemen*; Oxford : Clarendon Paperbacks, 1993, 440 p.

- Philippe DROZ-VINCENT, « Du 11 septembre 2001 à la guerre en Irak : les 'nouvelles frontières' du Moyen-Orient », A contrario, vol. 3, n°2, 2005, p. 110-129.

- Askar AL-ENAZY, *The Long Road from Taif to Jeddah: Resolution of a Saudi-Yemeni Boundary Dispute*, Abou Dhabi : Emirates Center for Strategic Studies, 2005, xvii-276 p.

- Askar AL-ENAZY, "The International Boundary Treaty (Treaty of Jeddah) concluded between the Kingdom of Saudi Arabia and the Yemeni Republic on June 12, 2000", *The American Journal of International Law*, vol. 96, n°1, 2002, p. 161-173.

- Jean-Michel FOULQUIER, *Arabie Séoudite : la dictature protégée*, Paris : Albin Michel, 1995, 206 p.

- Ulrike FREITAG, William CLARENCE-SMITH (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean (1750s-1960s)*, Leiden : Brill, 1997, x-392 p.

- Jonathan FRIEDLANDER (dir.), *Sojourners and Settlers: The Yemeni Immigrant Experience*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, 188 p.

- Gregory GAUSE, *Saudi-Yemeni Relations. Domestic Structures and Foreign Influence*, New York : Columbia University Press, 1990, xi-233 p.

- Fred HALLIDAY, *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, xii-374 p.

- Fred HALLIDAY, "The Third Inter-Yemeni War and its Consequences", *Asian Affairs*, vol. 26, n°2, 1995, p. 131-140.

- Fred HALLIDAY, *Arabs in Exile: Yemeni Migrants in Urban Britain*, Londres : IB Tauris, 1992, xi-166 p.

- Fred HALLIDAY, *Revolution and Foreign Policy. The Case of South Yemen 1967-1987*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990, 315 p.

- Fred HALLIDAY, "Catastrophe in South Yemen: A Preliminary Assessment", *MERIP Reports*, n°139, 1986, p. 37-39.

- Fred HALLIDAY, "Yemen's Unfinished Revolution: Socialism in the South", *MERIP Reports*, n°81, 1979, p. 3-20.

- Fred HALLIDAY, *Arabia Without Sultans*, Harmondsworth : Penguin Press, 1974, 526 p.

- Engseng HO, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean*, Berkeley : University of California Press, 2006, xxvi-379 p.

- Engseng HO, "Yemenis on Mars: The End of Mahjar (Diaspora)?", *Middle East Report*, n°211, 1999, p. 29-31.

- Zâyad Muḥammad JÂBIR (dir.), *Ẓâhirat al-tha'r fî al-Yaman* [Le phénomène de la vengeance tribale au Yémen], Sanaa : Saba, 2004, 257 p.

- Mark N. KATZ, "Yemeni Unity and Saudi Security", *Middle East Policy*, vol. 1, n°1, 1992, p. 117-135.

- Helen LACKNER, *P.D.R.Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia*, Londres : Ithaca Press, 1985, 219 p.

- Rémy LEVEAU, Franck MERMIER, Udo STEINBACH (dir.), *Le Yémen contemporain*, Paris : Karthala, 1999, 459 p.

- Anh Nga LONGVA, "Keeping Migrant Workers in Check: The Kafala System in the Gulf", *Middle East Report*, n°211, 1999, p. 20-22.

- Marc LUCET, « Les rapatriés de la crise du Golfe au Yémen : Hodeida quatre ans après », *Maghreb Machrek*, n°148, 1995, p. 28-42.

- Giacomo LUCIANI, *The Arab State*, Londres :Routledge, 1990, xxxii-454 p.

- Giacomo LUCIANI, Ghassan SALAME, *The Politics of Arab Integration*, Londres : Croom Helm, 1988, 334 p.

- Ibrâhîm Aḥmad AL-MAQḤAFÎ, *Mu'jam al-buldân wa al-qabâ'il al-yamaniyya* [Dictionnaire des lieux et tribus yéménites], 2 tomes, Sanaa : Dâr al-kalima, 2002, 1943 p.

- Vincent MARTIGNON, « Les *lûkanda* de Sanaa, structures urbaines d'intégration sociale pour les travailleurs migrants ? », *Chroniques Yéménites*, n°11, 2004, p. 87-100.

- Muhammad Khalid MASUD, Brinkley MESSICK (dir.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge : Harvard University Press, 1996, x-431 p.

- Pascal MÉNORET, « Chronologie de l'Arabie Saoudite 2004 », *Chroniques Yéménites*, n°12, 2005, p. 215-240.

- Pascal MÉNORET, *L'énigme saoudienne : Les Saoudiens et le monde 1744-2003*, Paris : La Découverte, 2003, 260 p.

- Franck MERMIER, *Le cheikh de la nuit. Sanaa : organisations des souks et société citadine*, Arles : Actes Sud, 1999, 253 p.

- Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of California Press, 1993, xii-341 p.

- Flagg MILLER, "Metaphors of Commerce: Trans-Valuing Tribalism in Yemeni Audiocassette Poetry", *International Journal of Middle East Studies*, n°34, 2002, p. 29-57.

- Flagg MILLER, *Inscribing the Muse: Political Poetry and the Discourse of Circulation in the Yemeni Cassette Industry*, Doctoral dissertation, University of Michigan, 2001, 423 p.

- Flagg MILLER, "Yafi' Has Only One Name: Shared Histories and Cultural Linkages Between Yafi' and Hadramawt" in, Mikhaïl N. SOUVOROV, Mikhaïl A. RODIONOV (dir.), *Cultural Anthropology of Southern Arabia : Hadramawt Revisited*, Saint-Petersbourg: Museum of Anthropology and Ethnography Peter the Great, 1999, p. 63-77.

- Martha MUNDY, *Domestic Government : Kinship, Community and Polity in North Yemen*, Londres : IB Tauris, 1995, 317 p.

- Naṣr Ṭaha MUṢṬAFA, *Humûm âkhir al-qarn : al-Yaman wa al-taḥawwulât al-siyâsiyya al-kubrâ* [Les ennuis de fin de siècle : le Yémen et les grands changements politiques], Beyrouth : Riyâḍ al-Rayyis, 2004, 262 p.

- Vitaly V. NAUMKIN, *Red Wolves of Yemen: The Struggle for Independence*, Cambridge : Oleander Press, 2004, xxi-393 p.

- Gwenn OKRUHLIK, Patrick CONGE, "National Autonomy, Labor Migration and Political Crisis: Yemen and Saudi Arabia", *Middle East Journal*, vol. 51, n°4, 1997, p. 554-565.

- Awad AL-OTAIBI, Pascal MÉNORET, "Rebels without a cause? The *tafhit* groups in Saudi Arabia", à paraître.

- Roger OWEN, *State, Power and Politics in the Making in the Modern Middle East*, Londres : Routledge, 1992, xviii-302 p.

- Elizabeth PICARD (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris : Armand Colin, 2006, 334 p.

- Charles PICHEGRU, « Les murs de Riyad : Islam et modernité urbaine en Arabie Saoudite », *Chroniques Yéménites*, n°9, 2002, p. 161-168.

- Vincent PLANEL, *Le « Za'im » et les frères du quartier. Une ethnographie du vide*, Mémoire de maitrise, Université Paris X – Nanterre, 2004, 126 p.

- Muḥammad AL-RUMAYḤÎ, Fâris AL-SAQQÂF (dir.), *Mustqabal al-'ilâqât al-yamaniyya al-khalîjiyya*, Le Caire: Maṭâbi'at anwâr al-Yâsîn, 2002, 270 p.

- Madawi AL-RASHEED (dir.), *Transnational connections and the Arabian Gulf*, Londres : Routledge, 2005, xii-189 p.

- Madawi AL-RASHEED, Robert VITALIS (dir.), *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, New York : Palgrave, 2004, 272 p.

- Madawi AL-RASHEED, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, xvii-255 p.

- Madawi AL-RASHEED, "The Shi'a of Saudi Arabia : A Minority in Search of Cultural Authenticity", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25, n°1, 1998, p. 121-138.

- Riyâḍ Najîb AL-RAYYIS, *Riyâḥ al-sumûm: al-Sa'ûdiyya wa duwal al-Jazîra ba'd ḥarb al-Khalîj 1991-1994* [Vents empoisonnés : L'Arabie Saoudite et les Etats de la Péninsule après la guerre du Golfe 1991-1994], Londres : Riyâḍ al-Rayyis, 2002 (5ème éd.), 496 p.

- Lee Ann ROSS, "An Informal Banking System: the Remittance Agents in Yemen", Working note n°12, *Center for International Studies*, Cornell University, 1981, 16 p.

- Abu Bakr AL-SAQQAF, "Problèmes de l'unité yéménite", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°67, 1993, p. 95-107.

- Mohamed AL-SAQQAF, « Le contentieux territorial entre le Yémen et l'Arabie Saoudite : Vers une solution ? », *Maghreb Machrek*, n°149, 1995, p. 56-71.

- Faisal Bin Shamlan AL-SAUD, *Iran, Saudi Arabia and the Gulf. Power Politics in Transition (1968-1971)*, Londres : IB Tauris, 2003, xiii-183 p.

- Robert SERJEANT, "Yâfi', Zaydîs, Al bû Bakr b. Sâlim and others: Tribes and Sayyids", in Robert SERJEANT, *Arabian Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 83-105.

- Robert SERJEANT, Ronald LEWCOCK, *Ṣan'â' an Arabian Islamic City*, Londres : World of Islam Festival trust, 1983, 566 p.

- Charles P. SCHMITZ, *State and Market in South Yemen*, PhD Dissertation, University of California, 1997, 186 p.

- Richard SCHOFIELD, "The Last Missing Fence in the Desert: The Saudi-Yemeni Boundary" in George JOFFE, Malcom HACHEMI, Eric WATKINS (dir.), *Yemen Today: Crisis and Solution*, Londres : Caravel Press, 1997, p. 213-268.

- 'Abd al-Malik AL-SHAYBÂNÎ, *Al-Yaman fî al-Kitâb wa al-Sunna* [Le Yémen dans le Livre et la Tradition], Sanaa : Maktabat Khâlid Ibn al-Walîd, 2003, 170 p.

- Roman STADNICKI, « Des portes de Sanaa (Yémen) aux nouvelles entrées de la ville : re-formation d'espaces de sociabilités », *Espaces et Sociétés*, n°126, 2006, p. 119-138.

- Thomas STEVENSON, “Migration, Family and Household in Highland Yemen: The Impact of Socio-Economic and Political Change and Cultural Ideals on Domestic Organization”, *Journal of Cooperative Family Studies*, vol. 28, n°2, 1997, p. 14-53.

- Thomas STEVENSON, “Yemeni Workers Come Home. Reabsorbing One Million Migrants”, *Middle East Resort*, March-April 1993, p. 15-20.

- Robert STOOKEY, *Yemen : The Politics of the Yemen Arab Republic*, Boulder : Westview Press, 1978, xvi-322 p.

- Nicole STRACKE, “Counter Terrorism and Weapon Smuggling: Success and Failure of Yemeni-Saudi Collaboration”, *Security and Terrorism: Soft Security in the Gulf*, n°4, 2006, p. 8-14.

- Jamal AL-SUWAIDI (dir.), *The Yemeni War of 1994. Causes and Consequences*, Londres : Saqi Books, 1995, 124 p.

- ‘Abd al-Wahhâb AL-‘UQÂB, *Taṭawwur al-‘ilâqât al-yamaniyya al-sa‘ûdiyya 1948-1970* [Évolution des relations yéméno-saoudiennes 1948-1970], Aden : Iṣdârât jâmi’at ‘Adan, 1998, 361 p.

- Eric VALLET, *Pouvoir, commerce et marchands dans le Yémen rasûlide (626-858/1229-1454)*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 2006, 585 p.

- Nicholas VAN HEAR, “The Socio-economic Impact of the Involuntary Mass Return to Yemen in 1990”, *Journal of Refugee Studies*, vol. 7, n°1, 1994, p.18-38.

- Daniel VARISCO, « The Elixer of Life or the Devil’s Cud : The Debate over Qat (Catha edulis) in Yemeni Culture » in Ross COOMBER, Nigel SOUTH (dir.), *Drug Use and Cultural Context Beyond 'The West'*, Londres : Free Association Books, 2004, p. 101-118.

- Alexei VASSILIEV, *The History of Saudi Arabia*, Londres : Saqi Books, 1998, 576 p.

- Robert VITALIS, *America’s Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*, Stanford : Stanford University Press, 2007, xxvii-353 p.

- Gabriele VOM BRUCK, *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*, New York : Palgrave, 2005, xix-348 p.

- *Al-Yaman wa al-Khalîj* [Le Yémen et le Golfe], Sanaa : Al-markaz al-yamanî lil-dirâsât al-istrâtîjiyya, 2003, 212 p.

- *Al-Yaman wa al-‘âlam* [Le Yémen et le monde], Le Caire : Maktabat Madbûlî, 2001, 491 p.

- Mai YAMANI, *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity*, Londres : IB Tauris, 2004, xiii – 226 p.

- Mai YAMANI, *Changed Identities. The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia*, Londres : Royal Institute of International affairs, 2000, 170 p.

- Mohamed ZABARAH, “Yemeni-Saudi Relations Gone Awry” in Joseph A. KECHICHIAN (dir.), *Iran, Iraq, and the Gulf States*, New York : Palgrave, 2001, p. 263-280.

- Aḥmad ZAYN, *Taṣḥîḥ waḍ‘* [Rectification de situation], Sanaa: Wizârat al-thaqâfa, 2004, 124 p.

Islam et islamisme dans la péninsule Arabique :

- ‘Umar ‘ABD AL-SALÂM, *Mukhâlafat al-wahhâbiyya lil-Qur’ân wa al-Sunna* [La contradiction du wahhabisme avec le Coran et la Sunna], Beyrouth : Dâr al-Hidâya, 1995, 92 p.

- Amîn ABÛ ZAYD *Al-wahhâbiyya wa khaṭaruhâ ‘alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî* [Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique], Beyrouth : Mu'assasa al-baṣâ'ir, 1991, 71 p.

- Rifa‘a Sayyid AḤMAD, *Rasâ’il Juhaymân al-‘Utaybî* [Les lettres de Juhaymân al-‘Utaybî], Le Caire : Maktabat Madbûlî, 2004, 438 p.

- Ismâ‘îl bin ‘Alî AL-AKWA‘, *Al-zaydiyya : nashâṭuhâ wa mu‘taqidâtuhâ* [Le zaydisme : ses activités et ses convictions], SLE, 2000, 126 p.

- Abû ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Raqîb AL-‘ALÂBÎ, *Al-îḍâḥ fî al-farq bayn da‘wat ahl al-Sunna wa da‘wat ḥizb al-Iṣlâḥ* [Clarification sur la différence entre la prédication des ahl al-Sunna et la prédication du parti al-Iṣlâḥ], Bayḥân : Markaz al-Sunna, 2004, 4 p.

- Hamid ALGAR, *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta: Islamic Publications International, 2002, 96 p.

- ‘Abd al-Raḥmân Bin Muḥammad ÂL ‘UMAYSÂN, *Al-ḥujaj al-salafiyya li-daḥḍ shabah Abî al-Ḥasan al-ḥizbiyya* [Les arguments salafis pour réfuter ce qui rapproche Abû al-Ḥasan de l’attachement aux partis], SLDE, 8 p.

- Muḥsin AL-AMÎN, *Kashf al-irtyâb fî atbâ‘ Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhâb* [Éclaircissements des soupçons sur les partisans de Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhâb] SLE, 1991, 429 p.

- Samir AMGHAR, Patrick HAENNI, « Au sortir du mythe impossible de l’outlandish man … l’universel positif de l’islam post-salafiste » in Jocelyne DAKHLIA (dir.), *Créations artistiques contemporaines en pays d’Islam : des arts en tension*, Paris, Kimé éditions, 2006, p. 1-17.

- Samir AMGHAR, “Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ?”, *Maghreb Machrek*, n°183, 2005, p. 13-32.

- ‘Abd Allâh AL-‘AQÎL, *Min a‘lâm al-ḥaraka wa al-da‘wa al-islâmiyya al-mu‘âṣira* [Penseurs des mouvements et de la prédication islamique contemporains], Koweït : Maktabat al-manâr al-islâmiyya, 2001, 716 p.

- Muṣṭafâ ‘Abd al-Raḥmân AL-‘AṬṬÂS, *Al-salafiyya al-mu‘âṣira : Uṣûluhâ wa asâlîbuhâ* [Le salafisme contemporain : ses origines et ses méthodes], Singapour : Karjây al-maḥdûda, 1992, 46 p.

- Antoine BASBOUS, *L’Arabie Saoudite en question : du wahhabisme à Bin Laden, aux origines de la tourmente*, Paris : Perrin, 2002, 185 p.

- Amîn Sa‘îd BÂ WAZÎR, *Ḥalqât al-qur’ân al-karîm wa majâlis al-‘ilm fî masâjid ‘Adan* [Les cercles coraniques et les assemblées scientifiques dans les mosquées d’Aden], Sanaa : Markaz al-‘Ubâdî, 2005, 206 p.

- Asef BAYAT, « What is Post-Islamism ? », *ISIM Review*, n°16, 2005, p. 5.

- Robert BIANCHI, *Guests of God : Pilgrimage and Politics in the Islamic World*, Oxford : Oxford University Press, 2004, xvii – 358 p.

- ‘Abd al-‘Azîz BIN BÂZ, *‘Awâmil iṣlâḥ al-mujtama‘* [Facteurs de réforme de la société], Riyad : Dâr al-waṭan, 1998, 32 p.

- Laurent BONNEFOY, Faycal IBN CHEIKH, « Le Rassemblement yéménite pour la Réforme (al-Islâh) face à la crise du 11 septembre et la guerre en Afghanistan », *Chroniques Yéménites*, n°9, 2002, p. 169-176.

- David BUCHMAN, « The Underground Friends of God and their Adversaries: A Case Study and Survey of Sufism in Contemporary Yemen”, *Yemen Update*, n°39, 1997, p. 21-24.

- ‘Abd al-‘Azîz AL-BURA‘Î, *Takâtuf al-mutasâqiṭîn* [L’alliance des perdants], SLE, 2004, 12 p.

- François BURGAT, « Le Yémen après le 11 septembre 2001 : entre construction de l’Etat et rétrécissement du champ politique », *Critique internationale*, n°32, 2006, p. 11-21.

- François BURGAT, *L’islamisme à l’heure d’al-Qaida*, Paris : La Découverte, 2005, 215 p.

- François BURGAT, *L’islamisme en face*, Paris : La Découverte, 3ème édition, 2002, 303 p.

- François BURGAT, Mohamed SBITLI, “Les salafis au Yémen ou … la modernisation malgré tout », *Chroniques Yéménites*, n°10, 2003, p. 123-152.

- François BURGAT, Mohamed SBITLI, « Les ‘Libres’ yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans : Premiers repères pour l’analyse » in Maher CHERIF, Salam KAWAKIBI (dir.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas : IFPO, 2003, p. 46-67.

- Jason BURKE, *Al-Qaeda: Casting a Shadow of Terror*, Londres : IB Tauris, 2003, 292 p.

- Robert BURROWES, “Yemen: Political Economy and the Effort Against Terrorism” in Robert ROTBERG (dir.), *Battling Terrorism in the Horn of Africa*, Cambridge : World Peace Foundation, 2005, p. 141-172.

- Olivier CARRÉ, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical (1906 – 1966)*, Paris : Editions du Cerf, 2004, 381 p.

- Olivier CARRÉ, Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans : Égypte et Syrie. 1928-1982*, Paris : Gallimard, 236 p.

- Norman CIGAR, “Islam and the State in South Yemen: The Uneasy Co-Existence”, *Middle Eastern Studies*, vol. 26, n°2, 1990, p. 185-203.

- David COMMINS, *The Wahhabi Mission in Saudi Arabia*, Londres : IB Tauris, 2006, xii-276 p.

- Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, COOK, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, 720 p.

- Aḥmad Muḥammad AL-DAGHSHÎ, *Al-taqrîb bayn al-sunna wa al-shî'a: riwâya ukhrâ. Al-khilâf al-salafî al-salafî fî al-Yaman* [Le rapprochement entre sunnisme et chiisme : une autre histoire. La controverse entre salafis au Yémen], Sanaa: Markaz 'Ubadî, 2004, 104 p.

- Aḥmad Muḥammad AL-DAGHSHÎ, *Ahl al-Sunna wa al-jamâ'a: ishkâl fî al-fahm am fî al-mafhûm ?* [Les *ahl al-Sunna wa al-jamâ'a* : problème de compréhension ou de concept ?], Sanaa: Markaz al-'Ubâdî, 2003, 105 p.

- Guillaume DASQUIÉ, *Al-Qaida vaincra*, Paris : Privé, 2005, 309 p.

- Natana J. DELONG-BAS, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford : Oxford University Press, 2004, ix-370 p.

- Renaud DETALLE, « Les islamistes yéménites et l'Etat : vers l'émancipation ? » in Basma KODMANI-DARWISH, May CHARTOUNI-DUBARRY (dir.), *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, Paris : Ifri / Armand Colin, 1997, p. 271-298.

- Igor DOBAEV, "Radical Wahhabism as an extremist religious-political ideology", *Central Asia and the Caucasus*, vol. 16, n°4, 2002, p. 128-138.

- Samy DORLIAN, « Zaydisme et modernisation : émergence d'un nouvel universel politique ? », *Chroniques yéménites*, n°13, 2006, p. 93-109.

- 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.

- Eleanor Abdella DOUMATO, « Manning the Barricades: Islam According to Saudi Arabia's School Texts », *Middle East Journal*, vol. 57, n°2, 2003, p. 230-247.

- Paul DRESCH, Bernard HAYKEL, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen", *International Journal of Middle East Studies*, n°27, 1995, p. 405-431.

- Mamoun FANDY, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Londres : Macmillan Press, 1999, 272 p.

- Sa'd AL-FAQÎH, « I'tirâḍât al-salafiyîn 'alâ al-dîmûqrâtiyya [Les objections des salafis à l'égard de la démocratie] » in 'Alî AL-KUWÂRÎ (dir.), *Azmat al-dîmûqrâtiyya fî al-buldân al-'arabiyya*, Beyrouth : Dâr al-Sâqî, 2004, p. 67-93.

- Aḥmad FARÎD, *Al-salafiyya : qawâ'id wa uṣûl* [Le salafisme : règles et fondements], Le Caire : Dâr al-'Aqîda, 2003, 48 p.

- Ṣâliḥ Bin Fawzân AL-FAWZÂN, *Al-jihâd : anwâ'uhu wa aḥkâmuhu* [Le jihâd : ses formes et ses modalités], Riyad : Dâr al-Imâm Aḥmad, 2005, 48 p.

- Abdel-Rahman GHANDOUR, *Jihad humanitaire : Enquête sur les ONG islamiques*, Paris : Flammarion, 2002, 346 p.

- Dore GOLD, *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports New Global Terrorism*, Washington : Regnery, 2003, 309 p.

- Jean-Marc GROSGURIN, « La contestation islamiste au Yémen » in Gilles KEPEL (dir.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris : Presses de la FNSP, 1994, p. 235-250.

- Jean-Marc GROSGURIN, *Pouvoir et contestation islamiste au Yémen : deux processus de légitimation*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, 1991, 149 p.

- Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Bâ Jammâl AL-ḤAḌRAMÎ, *Bayân al-‘afin fî akhlâq ra’îs jam‘iyya al-taqwâ al-ḥizbiyya Abî al-Ḥasan* [Déclaration sur ce qu’il y a de pourri dans les moeurs d’Abû al-Ḥasan, président de l’association partisane al-Taqwâ], Tarîm : Masjid al-Sunna, 2003, 23 p.

- ‘Abd al-Raḥmân Ṭayyib AL-ḤAḌRAMÎ, *Al-rajul alladhî uḥabahu al-ḥaram wa al-haram : baṭal al-jumhuriyya al-shaykh ‘Abd Allâh Bin Ḥusayn al-Aḥmar* [L’homme qui est aimé du sanctuaire et de la pyramide : le héros de la République le shaykh ‘Abd Allâh Bin Ḥusayn al-Aḥmar], Sanaa : Dâr al-Shawkânî, 2ème édition, 1998, 294 p.

- Patrick HAENNI, *L’islam de marché. L’autre révolution conservatrice*, Paris : Seuil, 2005, 111 p.

- Patrick HAENNI, *L’ordre des caïds : Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris : Karthala / CEDEJ, 2005, 322 p.

- Patrick HAENNI, Tjitske HOLTROP, « Mondaines spiritualités, Amr Khâlid, shaykh branché de la jeunesse dorée cairote », *Politique Africaine*, n°87, 2002, p. 45-68.

- ‘Abd al-Mun‘im AL-ḤAFANÎ, *Mawsû‘a al-firaq wa al-jamâ‘ât wa al-madhâhib al-islâmiyya* [Encyclopédie des sectes, des groupes et des écoles musulmans], Le Caire : Dâr al-irshâd, 1993, 439 p.

- Yaḥyâ al-ḤAJÛRÎ, *Mushâhadâtî fî Briṭânyâ* [Mon témoignage sur la Grande-Bretagne], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2005, 19 p.

- ‘Abd al-Fattâḥ AL-ḤAKÎMÎ, *Al-islâmiyûn wa al-siyâsa : al-ikhwân al-muslimûn namûdhajan* [Les islamistes et la politique : l’exemple des Frères musulmans], Sanaa : Al-muntadâ al-jâmi‘î, 2003, 133 p.

- Philip HALLDEN, « Salafi in Virtual and Physical reality », *ISIM Newsletter*, n°13, 2003, p. 38.

- Fred HALLIDAY, *Nation and Religion in the Middle East*, Londres : Saqi Books, 2000, 251 p.

- Fred HALLIDAY, *Islam and the Myth of Confrontation*, Londres : IB Tauris, 1996, 255 p.

- ‘Abd Allâh Bin Muḥammad ḤAMÎD AL-DÎN, *Al-zaydiyya* [Le zaydisme], Sanaa : Markaz al-râ’id, 2004, 161 p.

- Abdellah HAMMOUDI, *Une saison à La Mecque : Récit de pèlerinage*, Paris : Seuil, 2005, 317 p.

- Ḥikmat AL-ḤARÎRÎ, « Ẓâhirat al-Ḥûthî fî al-Yaman [Le phénomène al-Ḥûthî au Yémen] », *al-Sunna*, n°138, 2004, p. 85-98.

- Muṣṭafâ AL-ḤARÎRÎ, « Al-Yaman ilâ ayn ? [Où va le Yémen ?] », *al-Sunna*, n°39, 1994, p. 38-42.

- Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, 267 p.

- Bernard HAYKEL, “Reforming Islam by Dissolving the Madhâhib: Shawkânî and his Zaydî Detractors in Yemen”, in Bernard WEISS (Ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden : Brill, 2002, p. 337-364.

- Bernard HAYKEL, “The Salafis in Yemen at a Crossroads: an obituary of Shaykh Muqbil al-Wadi`i of Dammaj”, *Jemen Report*, n°2, 2002, p. 28-31.

- Bernard HAYKEL, “Recent Publishing Activity by the Zaydis in Yemen: A Select Bibliography”, *Chroniques Yéménites*, n°9, 2002, p. 225-230.

- Bernard HAYKEL, “Al-Shawkânî and the Jurisprudential Unity of Yemen”,*Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée*, n°67, 1993, p. 53-65.

- Thomas HEGGHAMMER, Stephane LACROIX, “Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-‘Utaybi Revisited”, *The International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n°1, 2007, p. 97-116.

- Ḥusayn Bin Muḥammad AL-HIDÂR, *Al-taḥdhîr min khaṭar al-takfîr* [La mise en garde contre le danger de l’excommunication], SLE, 2003, 217 p.

- Sulṭân AL-‘ÎD, *Al-Irhâb bayn al-tadmîr wa al-tabrîr* [Le terrorisme entre destruction et la justification], Riyad : Dâr al-Imâm Aḥmad, 2005, 32 p.

- Muḥammad Bin ‘Abd Allâh AL-IMÂM, *Tanwîr al-abṣâr bimâ fî al-rimâyya min al-manâfi‘ wa al-aḍrâr* [Éclairage du jugement sur les armes à feu, leurs avantages et leurs inconvénients], Ma’bar : Markaz dâr al-ḥadîth, 2004, 128 p.

- Muḥammad Bin ‘Abd Allâh AL-IMÂM, *Tanwîr al-ẓulumât bi-kashf mafâsid wa shubuhât al-intikhâbât* [Éclairage des ténèbres à travers la révélation des ravages et des incertitudes des élections], SLE, 1996, 252 p.

- *Al-islâmiyyûn fî al-Yaman* [Les islamistes au Yémen], Aden : Al-markaz al-‘âmm lil-dirâsât wa al-buḥûth wa al-iṣdâr, 2002, 384 p.

- Brian JACKSON, “Groups, Networks, or Movements: A Command-and-Control-Driven Approach to Classifying Terrorist Organizations and Its Application to Al Qaeda”, *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 29, n°3, 2006, p. 241-262.

- Gregory JOHNSEN, “The Resiliency of Yemen’s Aden-Abyan Islamic Army”, *Terrorism Monitor*, vol. 4, n°14, 2006, p. 4-5.

- Gregory JOHNSEN, “Profile of Sheikh Abd al-Majid al-Zindani”, *Terrorism Monitor*, vol. 4, n°7, 2006, p. 3-5.

- Uwaidah M. AL-JUHANY, *Najd Before the Salafi Reform Movement*, Londres : Ithaca, 2002, x-213 p.

- Gilles KEPEL, Jean-Pierre MILELLI (dir.), *Al-Qaida dans le texte*, Paris : PUF, 2005, 440 p.

- Gilles KEPEL, *Fitna : Guerre au coeur de l’islam*, Paris : Gallimard, 2004, 381 p.

- Gilles KEPEL, *Jihad : expansion et déclin de l’islamisme*, Paris : Gallimard, 2000, 452 p.

- Gilles KEPEL, *Le Prophète et le Pharaon : Les mouvements islamistes dans l’Égypte contemporaine*, Paris : La Découverte, 1984, 248 p.

- Sâmî Nâṣir AL-KHÂLIDÎ, *Al-aḥzâb al-islâmiyya fî al-Kuwayt : al-shî‘a, al-ikhwân, al-salaf* [Les partis islamiques au Koweït : les chiites, les Frères, les salafis], Koweït : Dâr al-niba, 1999, 253 p.

- Moussa KHEDIMELLAH, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh : la dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ? », *Socio-anthropologie*, n°10, 2003, p. 5-18.

- Amira KOTB, *La Tarîqa Ba'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational*, Mémoire de DEA, IEP d'Aix-en-Provence, 2004, 131 p.

- Alexander KNYSH, « A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil », *Saudi-American Forum Essay*, n°24, 2003, 9 p.

- Alexander KNYSH, « The Tariqa on a Landcruiser: The Resurgence of Sufism in Yemen », *Middle East Journal*, vol. 55, n°3, 2001, p. 399-414.

- Alexander KNYSH, « The Sâda in History : A critical essay on Hadramî historiography", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 9, Part 2, July 1999, p. 215-222.

- Alexander KNYSH, "The Cult of Saints and Islamic Reformism in Early Twentieth Century Hadramawt", *New Arabian Studies*, n°4, 1997, p. 139-167.

- Alexander KNYSH, "The Cult of Saints in Hadramawt. An Overview", *New Arabian Studies*, n°1, 1993, p. 137-152.

- Stéphane LACROIX, « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain : de la régénération critique du wahhabisme à l'invention d'un apolitisme militant », à paraître, 18 p.

- Stéphane LACROIX, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's new "Islamo-Liberal" Reformists", *Middle East Journal*, vol. 58, n°3, 2004, p. 345-365.

- Henri LAOUST, *Pluralismes dans l'islam*, Paris : G. Geuthner, 1983, 512 p.

- Bruce LAWRENCE, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, New York : Verso, 2005, 292 p.

- Sharaf LUQMÂN, *Al-irhâb fî muwâjahat al-irhâb* [Le terrorisme face au terrorisme], SLDE, 129 p.

- Abû al-Ḥasan Muṣṭafâ al-Sulaymânî AL-MA'RIBÎ, *Al-Tafjîrât wa al-ightiyâlât : al-asbâb, al-âthâr, al-'ilâj* [Les attentats et les assassinats : raisons, effets et solutions], Riyad : Dâr al-faḍîla, 2004, 295 p.

- Abû al-Ḥasan Muṣṭafâ al-Sulaymânî AL-MA'RIBÎ, *Al-fatâwâ al-shar'iyya fî aḥdâth Ṣa'da* [Les avis juridiques sur les événements de Ṣa'da], Ma'rib : Dâr al-ḥadîth, 2004, 27 p.

- Abû al-Ḥasan Muṣṭafâ al-Sulaymânî AL-MA'RIBÎ, *Al-tankîl limâ fî khiṭâb al-shaykh Rabî' al-Madkhalî min al-abâṭil* [Réfutation de ce qui est vain dans le discours du cheikh Rabî' al-Madkhalî], Ma'rib : Dâr al-ḥadîth, 2003, 31 p.

- Abû Bakr al-'Adanî Bin 'Alî AL-MASHHÛR, *Al-khurûj min al-dâ'ira al-ḥamrâ* [La sortie du cercle rouge], Aden : Ribât al-tarbiyya al-islâmiyya, 2002, 159 p.

- Rabî' Bin Hâdî AL-MADKHALÎ (dir.), *Naṣîḥat al-shaykh Rabî' al-Madkhalî li ahl al-Yaman* [Conseil du cheikh Rabî' al-Madkhalî aux gens du Yémen], Tarîm : Jâmi' al-Sunna, 2004, 40 p.

- Rabî‘ Bin Hâdî AL-MADKHALÎ, *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-âthâr, 2002, 48 p.

- Rabî‘ Bin Hâdî AL-MADKHALÎ, *Aḍwâ’ islâmiyya ‘alâ ‘aqîdât Sayyid Quṭb wa fikrihi* [Lumières islamiques sur la doctrine de Sayyid Quṭb et sa pensée], SLDE, 250 p.

- Zayd Bin Muḥammad AL-MADKHALÎ, *Al-Irhâb wa âthâruhu al-sayyi’ ‘alâ al-afrâd wa al-umam* [Le terrorisme et son impact négatif sur les individus et les nations], Le Caire : Dâr al-minhâj, 2003, 128 p.

- « Mawqifunâ min aḥdâth ‘Adan al-akhîra [Notre position sur les derniers événements d’Aden]», *al-Sunna*, n°42, 1994, p. 9-15

- *Al-mawsû‘a al-muyasara fî al-adyân wa al-madhâhib al-mu‘âṣira* [L’encyclopédie abrégée des religions et sectes contemporaines], Riyad : al-Nadwa al-‘âlamiyya lil-shabâb al-islâmî, 1999, 575 p.

- Pascal MÉNORET, « Le cheikh, l’électeur et le SMS : Logiques électorales et mobilisation islamique en Arabie Saoudite », *Transcontinentales*, n°1, 2005, p. 19-33.

- Pascal MÉNORET, « De la rage à l’enthousiasme : parcours d’un jeune électeur saoudien », *Chroniques Yéménites*, n°12, 2005, p. 121-139.

- Pascal MÉNORET, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, n°36, 2004, p. 54-60.

- Franck MERMIER, « L’islam politique au Yémen ou la « Tradition » contre les traditions ? », *Maghreb Machrek*, n° 155, 1997, p. 6-19.

- Yahya MICHOT, *Mardin : Hégire, fuite du pêché et « demeure de l’Islam*, Paris : al-Bouraq, 2005, 176 p.

- Paul MONET, *Réislamisation et conflit religieux à Aden. La structuration locale du champ islamique après l’échec de la sécession de 1994*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, 1995, 67 p.

- Aḥmad Ḥasan AL-MU‘ALLIM, *Al-qubûriyya fî al-Yaman : nashâṭuhâ, âthâruhâ, mawqif al-‘ulamâ’ ‘anhâ* [Le culte des saints au Yémen : ses pratiques, ses effets et les positions des oulémas le concernant], SLDE, 448 p.

- Laurent MURAWIEC, *Princes of Darkness: The Saudi Assault on the West*, New York : Rowman, 2005, 250 p.

- Mansûr AL-NUQAYDAN, « Géographie des islamistes en Arabie Saoudite et affaire du takfîr : commenté par Alain Gresh », *Maghreb Machrek*, n°179, 2004, p. 117-131.

- William OCHSENWALD, “Saudi Arabia and the Islamic Revival”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, n° 3, 1981, p. 271-286.

- Vincenzo OLIVETI, *Terror’s source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, Birmingham : Amadeus Books, 2002, 113 p.

- Mohamed OULD-MOHAMEDOU, *Contre-croisade : Origines et conséquences du 11 septembre*, Paris : L’Harmattan, 2004, 184 p.

- Fahd AL-QAḤṬÂNÎ, *Majzarat Makka : Qiṣṣat al-madhbaḥa al-sa'ûdiyya lil-ḥujjâj* [La boucherie de la Mecque : récit du massacre saoudien des pèlerins], Londres : al-Ṣafâ, 1988, 488 p.

- *Al-qawl al-sunnî fî naṣâḥat 'ulamâ' al-Yaman li-Ṣâliḥ al-Bakrî* [Conseils sunnites des oulémas yéménites à Ṣâliḥ al-Bakrî], Say'ûn : Maktabat al-Imâm al-Wâdi'î, 2005, 6 p.

- Tariq RAMADAN, *Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme*, Paris : Bayard, 1998, 479 p.

- Jonathan RANDAL, *Oussama : La fabrication d'un terroriste*, Paris : Albin Michel, 2004, 415 p.

- Madawi AL-RASHEED, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, xxii-308 p.

- Madawi AL-RASHEED, "God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s", *Middle East Journal*, vol. 50, n°3, 1996, p. 359-371.

- Ḥasan Bin Qâsim AL-RAYMÎ, *Irshâd al-barriyya* [La conduite des hommes pieux], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2000, 235 p.

- Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, Paris : PUF, 2004, ix-262 p.

- Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Paris : Seuil, 1992, 251 p

- 'Abd al-Karîm Qâsim SA'ÎD, *Al-ikhwân al-muslimûn wa al ḥaraka al-usûliyya fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et le mouvement fondamentaliste au Yémen], Sanaa : Maktabat Murâd, 1998, 158 p.

- Umm Salama AL-SALAFIYYA (dir.), *Al-riḥla al-akhîra li-imâm al-Jazîra* [Le dernier voyage de l'*imâm* de la Péninsule], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2003, 350 p.

- Ghassan SALAME, "Islam and Politics in Saudi Arabia", *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, n°3, 1987, p. 306-326.

- Muḥammad Bin 'Abd Allâh AL-SALÛMÎ, *Al-qiṭâ' al-khayrî wa da'âwâ al-irhâb* [Les associations de charité et les accusations de terrorisme], Riyad : al-Bayyân, 2004, 614 p.

- Ḥasan Nâṣir SARÂR, *Al-Shawkânî wa Sayyid Quṭb wa al-ab'âd al-ḥaḍâryya* [Al-Shawkânî et Sayyid Quṭb : les dimensions civilisationnelles], Sanaa : Wizârat al-thaqâfa, 2004, 583 p.

- Fâris AL-SAQQÂF, *Ilghâ' al-Ma'âhid al-'ilmiyya wa tawḥîd al-ta'alîm* [La disparition des Instituts scientifiques et l'unification de l'enseignement], Sanaa: Markaz dirâsât al-mustaqbal, 2004, 49 p.

- Fâris AL-SAQQÂF, *Mustaqbal al-'ilaqât bayn al-jamâ'ât al-islâmiyya wa al-sulṭa fî al-Yaman* [Le futur des relations entre les organisations islamistes et le pouvoir au Yémen], Sanaa: Markaz dirâsât al-mustaqbal, 2002, 42 p.

- Ḥasan Bin 'Alî AL-SAQQÂF, *Al-salafiyya al-wahhâbiyya : afkâruhâ al-asâsiyya wa judhûruhâ al-târîkhiyya* [Le salafisme wahhabite : ses idées essentielles et ses racines historiques], Amman: Dâr al-Imâm al-Nawâwî, 2002, 157 p.

- 'Abd Allâh Hâshim AL-SAYÂNÎ, *Al-ikhwân al-muslimûn wa al-salafiyûn fî al-Yaman* [Les Frères musulmans et les salafis au Yémen], Sanaa: Markaz al-râ'id, 2002, 144 p.

- Jillian SCHWEDLER, “Democratic Institutions and the Practice of Power in Yemen : The Changing Role of the Islah Party”, *Yemen the Challenge of Social, Economic and Democratic Development*, Centre for Arabic Studies, University of Exeter, 1998, p. 1-25.

- Shaul SHAI, *The Red Sea Terror Triangle: Sudan, Somalia and Yemen, and Islamic Terror*, New Brunswick : Transaction, 2005, xi-223 p.

- « Al-shaykh Ibn Bâz wa sîrat ḥayâtihi [Le cheikh Bin Bâz et sa biographie]», *al-Fayṣal*, n°273,1999, p. 2-8

- Muḥammad AL-ṢA‘ÎDÎ, *Ṣa‘da limâdhâ ?* [Sa‘da pourquoi ?], Beyrouth : Dâr al-baṣâ’ir, SDE, 19 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [Le meurtre du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2006, 42 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Mushâhadâtî fî al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Sa‘udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d’Arabie Saoudite], Sanaa : Dâr al-âthâr, 2005, 32 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Tuḥfat al-mujîb ‘alâ as’ilat al-hâḍ ir wa al-gharîb* [Les réponses précieuses aux questions de celui qui est proche et de l’étranger], Sanaa: Dâr al-âthâr, 2005, 504 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Ijâbat al-sâ’il ‘alâ ahamm al-masâ’il* [Réponse à ceux qui posent les questions les plus importantes], Sanaa : Maktabat al-athariyya, 2004, 591 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Al-makhraj min al-fitna* [La sortie de la dissension], Sanaa : Maktabat al-athariyya, 3ème édition, 2002, 214 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î (dir.), *Tarjamat Abî ‘Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi’î* [Biographie d’Abî ‘Abd al-Raḥmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdi’î], Sanaa: Maktabat al-athariyya, 1999, 224 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Al-dîbâj fî marâthât shaykh al-islâm samâḥat al-shaykh ‘Abd al-‘Azîz Bin Bâz* [La soie de l’oraison funèbre du *shaykh al-islâm*, son excellence le cheikh ‘Abd al-‘Azîz bin Bâz], Sanaa : Maktabat al-idrîsî al-salafiyya, 1999, 100 p.

- Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû‘iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l’hérésie communiste impie], SLDE, 339 p.

- Nu‘mân AL-WATAR, *Tafṣîl al-muhannad al-yamânî fî bayân kadhbât wa jahâlât wa dahanât ‘Abd Allâh al-Iryânî* [Découpage par l’épée yéménite de la déclaration pleine de mensonges, d’ignorances et de flatteries de ‘Abd Allâh al-Iriyânî], Sanaa : Maktabat al-idrîsî al-salafiyya, 2005, 23 p.

- Eric WATKINS, “Islamism and Tribalism in Yemen” in Abdel Salam SIDAHMED, Anoushiravan EHTESHAMI, *Islamic Fundamentalism*, Boulder: Westview Press, 1996, p. 215-225.

- Shelagh WEIR, “A Clash of fundamentalisms. Wahhabism in Yemen”, *Middle East Report*, n°204, 1997, p. 22-26.

- Quintan WIKTOROWICZ, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 29, n°3, 2006, p. 207-239.

- Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington : Indiana University Press, 2004, xii-316 p.

- Quintan WIKTROWICZ, *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany: State University of New York, 2001, 205 p.

- Sa'îd al-Mashûshî AL-YÂFI'Î, *Anbâ' al-fuḍalâ'* [Nouvelles des nobles gens], Sanaa : Maktabat al-athariyya, 2002, 28 p.

- Ṣâliḥ Bin Muḥammad AL-YÂFI'Î, *Al-mawâqif al-râhina fî al-Yaman min taṭbîq kitâb Allâh wa Sunnat rasûlihi* [La situation contemporaine au Yémen en ce qui concerne l'application du livre de Dieu et de la Tradition de son Prophète], Riyad : Maktabat al-Muayyad, 1993, 163 p.

- Nâṣir Aḥmad YAḤYÂ, *Al-taṭarruf wa al takfîr fî al-Yaman* [L'extrémisme et l'excommunication au Yémen], Sanaa: Dâr al kutub al-waṭaniyya, 2003, 190 p.

- Ayman AL-YASSINI, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder : Westview Press, 1985, xii-171 p.

- Muḥammad Surûr ZAYN AL-'ABIDÎN, « Al-miḥna al-yamaniyya : asbâbuhâ wa natâ'ijuhâ [L'épreuve yéménite : ses causes et ses effets] », *al-Sunna*, n°40, 1994, p. 2-22.

- Muḥammad Surûr ZAYN AL-'ABIDÎN, « Al-islâm al-rasmî [L'islam officiel] », *al-Sunna*, n°21, 1992, p. 2-7.

- Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996, 381 p.

- Al-Tayib ZEIN AL-ABDIN, « The Yemeni Constitution and its Religious Orientation », *Arabian Studies*, n°3, 1976, p. 115-125.

<u>Liste des enregistrements sonores (prêches, conférences, entretiens, recueils) employés :</u>

Muḥammad Nâṣir al-Dîn AL-ALBÂNÎ (Albano-syrien)

- *Al-ajwaba al-albâniyya ‘alâ as’ilat Abû al-Ḥasan al-da‘wiyya* [Les réponses al-albâniennes aux questions d’Abû al-Ḥasan sur la prédication]

- *Al-ḥizbiyya* [L’attachement aux partis]

- *Niqâsh ḥawl al-surûriyya wa al-Ikhwân* [Discussion sur la *surûriyya* et les Frères]

Muḥammad AL-ANISÎ (Yéménite)

- *Al-ḥarb ‘alâ al-Ma‘âhid* [La guerre contre les Instituts]

- *Risâla ilâ al-mas’ulîn* [Lettre aux dirigeants]

- *Tâmur ilâ al-ta‘lîm fî al-Yaman* [Complot contre l’enseignement au Yémen]

- *Al-waḥda* [L’unité]

- *Yâ qabâ’il al-Yaman iḥdharû al-qarâmiṭa* [Ô tribus du Yémen, faites attention à la qarâmiṭa]

‘Abd al-‘Azîz AL-BURA‘Î (Yéménite)

- *Asbâb ṣalâḥ al-mujtama‘* [Les facteurs de réforme de la société]

- *Nubdha ‘an marâkiz ahl al-Sunna fî al-Yaman* [Notice sur les centres ahl al-Sunna au Yémen]

- *Taḥdhîr min al-fitan* [Mise en garde contre les dissensions]

Collectif d’oulémas saoudiens (‘Abd al-‘Azîz BIN BÂZ, Muḥammad AL-‘UTHAYMÎN, Abû Bakr AL-JAZÂ’IRÎ, Ṣaliḥ AL-FAWZÂN etc.)

- *Aqwâl al-‘ulamâ ‘alâ al-ḥizbiyya* [Paroles des oulémas sur l’attachement aux partis]

- *Jâma‘at al-Tablîgh wa al-Ikhwân* [Les groupes Tablîgh et les Frères]

Ṣâliḥ AL-FAWZÂN (Saoudien)

- *Al-irhâb* [Le terrorisme]

‘Abd Allâh AL-GHÂMIDÎ (Saoudien)

- *Jarîmat al-irhâb wa awhâj al-irhâbiyyn* [Le crime du terrorisme et l’embrasement des terroristes]

Yaḥya AL-ḤAJÛRÎ (Yéménite)

- *Aqwâl ‘ulamâ’ al-Sunna fî Abî al-Ḥasan al-Miṣrî* [Les paroles des oulémas sunnites sur Abû al-Ḥasan l’Égyptien]

- *As’ilat Mafraq Ḥubaysh* [Questions de Mafraq Ḥubaysh]

- *I‘lân al-nakîr ‘alâ du‘â al-tafjîr* [Annonce de désapprobation des prédicateurs d’attentat]

- *Al-ṣuwarâm al-ḥadâd li-qaṭa‘a ḍalâlât ‘Amrû Khâlid* [Les sabres du forgeron pour trancher les erreurs de ‘Amrû Khâlid]

- *Wuḍûḥ al-buṭlân fî tazkiyât shuyûkh al-Ikhwân al-muslimîn lil-ishtirâkî Fayṣal Bin Shamlân* [Eclaircissement de la futilité des recommandations des cheikhs des Frères musulmans au socialiste Fayṣal Bin Shamlân]

- *Al-yawm, yawm al-mubtadi‘a* [C’est aujourd’hui le temps des innovateurs]

Muḥammad AL-IMÂM (Yéménite)

- *‘Awâqib al-ẓulm* [Les conséquences de l’oppression]

- *Al-dîmuqrâṭiyya* [La démocratie]

- *Faḍâ’il ahl al-Yaman* [Les vertus des gens du Yémen]

- *Ḥay ‘alâ al-jihâd… lâkin* [En avant vers le jihâd…mais]

- *Khaṭar al-taḥazzub* [Le danger de l’esprit de parti]

Rabî‘ AL-MADKHALÎ (Saoudien)

- *Al-radd ‘alâ shubuhat salafiyyatnâ aqwa min salafiyyat al-Albânî* [Réponse à l’incertitude que notre salafisme est plus fort que le salafisme d’al-Albânî]

Fâḍil AL-MÂLIKÎ (Iraquien)

- *Naẓarat al-islâm fî al-salafiyya* [Opinion de l’islam sur le salafisme]

‘Aqîl AL-MAQṬARÎ (Yéménite)

- *Al-‘amal al-jamâ‘î* [Le travail associatif]

- *Wa raḥal ‘âlim al-Yaman* [Et le savant du Yémen s’en est allé]

Abû al-Ḥasan AL-MA’RIBÎ (Égypto-yéménite)

- *Al-imâm al-Shawkânî wa minhajuhu fî al-takfîr* [L’*imâm* al-Shawkânî et sa méthode en ce qui concerne le *takfîr*]

- *Mawqifnâ min aḥdâth Ma'rib* [Notre position sur les événements de Ma'rib]

- *Murshid al-ḥayrân* [Le guide des confus]

- *Ni'mat al-islâm wa al-Sunna* [La grâce de l'islam et de la Tradition]

- *Al-wasaṭiyya minhajan wa sulûkan* [La wasaṭiyya : méthode et attitude]

Faḍl MURÂD (Yéménite)

- *Al-radd 'alâ al-shubuhât* [Réponses aux incertitudes]

'Â'iḍ AL-QARNÎ (Saoudien)

- *Firr min al-ḥizbiyya firârak min al-asad* [Fuyez l'attachement aux partis comme vous fuyez le lion]

- *Ḥatâ lâ taghraq al-safîna* [Afin que le bateau ne coule pas]

Muḥammad AL-ṢAWMALÎ (Yéménite)

- *Al-ẓulm* [L'oppression]

Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI'Î (Yéménite)

- *Aḥdâth 'Adan al-akhîra* [Les derniers événements d'Aden]

- *As'ilat ba'ḍ al-mughtaribîn fî Amrikâ* [Questions de quelques expatriés en Amérique]

- *As'ilat al-mar'a al-jazâ'iriyya* [Questions des femmes algériennes]

- *As'ilat al-salafiyîn bi-al-Imârât* [Questions des salafis aux Émirats]

- *As'ilat al-salafiyîn al-brîṭâniyîn* [Questions des salafis britanniques]

- *As'ilat shabâb Indûnîsyâ* [Questions de la jeunesse d'Indonésie]

- *As'ilat al-shabâb al-salafî fî ḥay al-Dâ'irî* [Questions de la jeunesse salafie du quartier al-Dâ'irî].

- *As'ila 'an ḥayâ al-shaykh Muqbil al-Wâdi'î wa sîratuhu* [Questions sur la vie de cheikh Muqbil al-Wâdi'î et sur sa biographie]

- *Hâdhihi al-surûriyya faihdharuhâ !* [Ceci est la surûriyya alors faites-y attention !].

- *Ḥawl kalima wahhâbî* [À propos du terme wahhabite]

- *Ḥukm al-intimâ' ilâ al-aḥzâb* [Jugement sur l'adhésion aux partis]

- *Ḥukm al-qanawât al-faḍâ'iyya* [Jugement sur les chaînes satellitaires]

- *Ḥurmat al-intikhâbât* [L'illicité des élections]

- *Iḥdharû fitnat al-Sa'ûdiyya* [Attention à la dissension de l'Arabie Saoudite]

- *Al-ijâba ‘alâ as’ilat Yâfi‘* [Les réponses aux questions du Yâfi‘]

- *I‘lân al-nakîr ‘alâ Jamâ‘at al-takfîr* [Notification d’atrocité de la Jamâ‘a al-takfîr]

- *Al-ilḥâd al-Khumaynî fî Arḍ al-ḥaramayn* [Le blasphème khomeynien sur la Terre des deux sanctuaires]

- *Itiṣâl shaykh Muqbil min al-Sa‘ûdiyya* [Appel téléphonique de cheikh Muqbil depuis l’Arabie Saoudite]

- *Jalsa ma‘a al-ṣaḥafî al-almânî* [Rencontre avec le journaliste allemand]

- *Al-jawâb al-nâfi‘ ‘an as’ila ahl Yâfi‘* [Les réponses profitables aux gens du Yâfi‘]

- *Jawâhir al-sunniya fî al-as’ila al-faransiyya* [Les bijoux sunnites dans les questions françaises]

- *Khuṭbat ramaḍân 1407* [Prêche de ramadan 1407]

- *Liqâ’ ṣaḥifat al-Bayân al-imâratiyya* [Interview avec le journal al-Bayyân des Émirats].

- *Al-madhhab al-zaydî* [L’école zaydite]

- *Mâ hîa da‘wat ahl al-Sunna ?* [Qu’est ce que la prédication des ahl al-Sunna ?]

- *Maqtal al-shaykh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî* [Le meurtre du cheikh Jamîl al-Raḥmân al-Afghânî]

- *Mushâhadâtî fî al-mamlaka al-‘Arabiyya al-Sa‘udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d’Arabie Saoudite].

- *Naṣîḥatî lil-sha‘abayn al-yamanî al-sa‘ûdî* [Mon conseil aux peuples yéménite et saoudien]

- *Naṣiḥatî lil-shabâb al-sa‘ûdî* [Mon conseil à la jeunesse saoudienne]

- *Al-radd ‘alâ al-mukhâlafîn* [La réponse aux transgresseurs]

- *Riḥlat Yâfi‘* [Voyage au Yâfi‘].

- *Shaykh Muqbil ibn Haadee Answering Questions in Birmingham 1997*

- *Al-shihâb al-ḥâriq li ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Khâliq* [La météore brûlante destinée à ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Khâliq].

- *Taḥrîm al-istimnâ’ wa al-radd ‘alâ al-Shawkânî* [L’interdiction de la masturbation et la réponse à al-Shawkânî].

- *Tanâquḍât al-Zindânî* [Les contradictions d’al-Zindânî]

- *Al-Zindânî wa majlis al-shaykhât bi al-Yaman* [Al-Zindânî et l’assemblée des femmes du Yémen].

Nu‘mân AL-WATAR (Yéménite)

- *Akhṭâ’ al-Ḥajûrî* [Les erreurs d’al-Ḥajûrî]

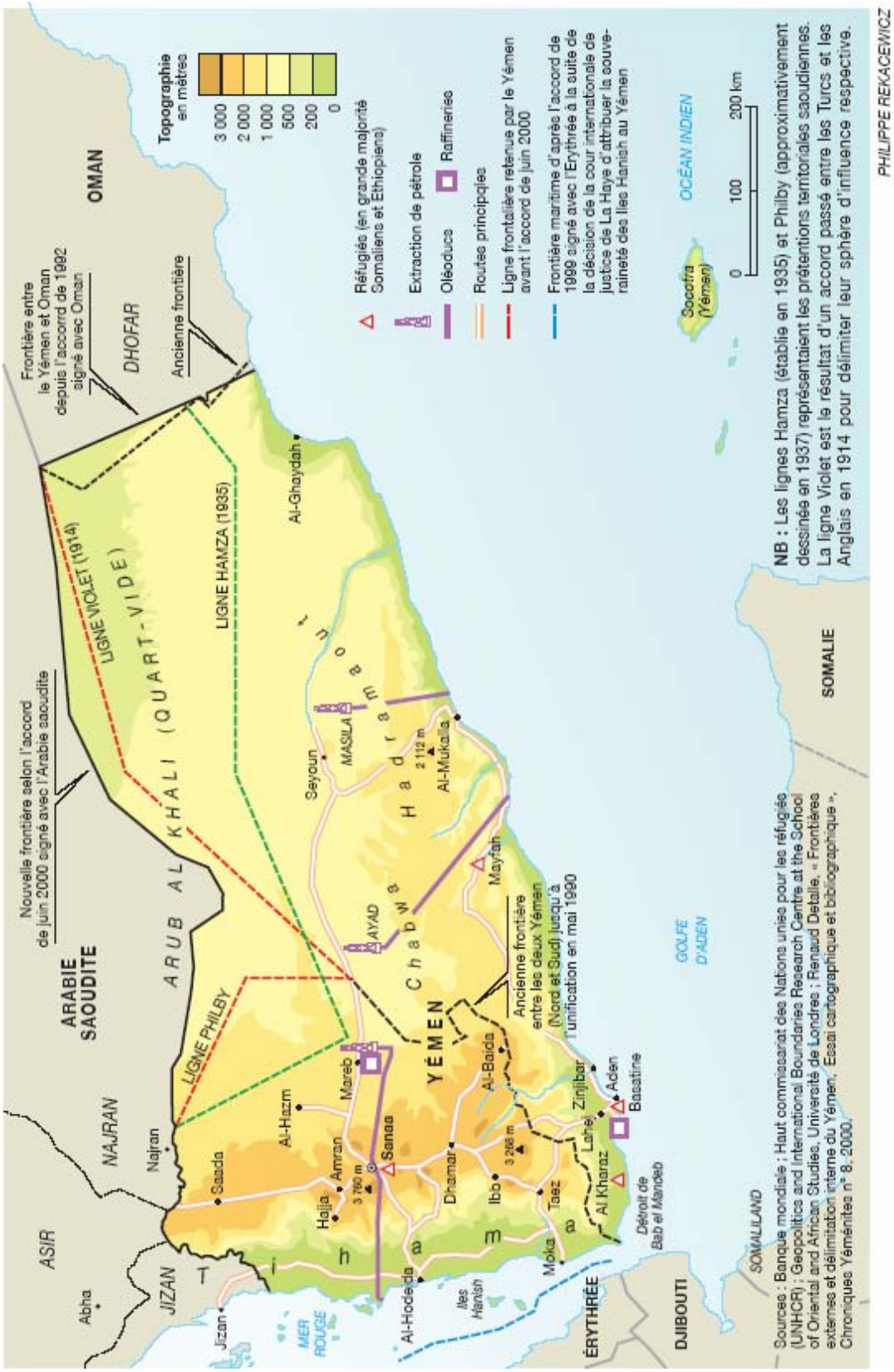
- *Al-Ḥajûrî : qunbula wa muṣîba* [Al-Ḥajûrî : bombe et désastre]

‘Abd al-Majîd AL-ZINDÂNÎ (Yéménite)

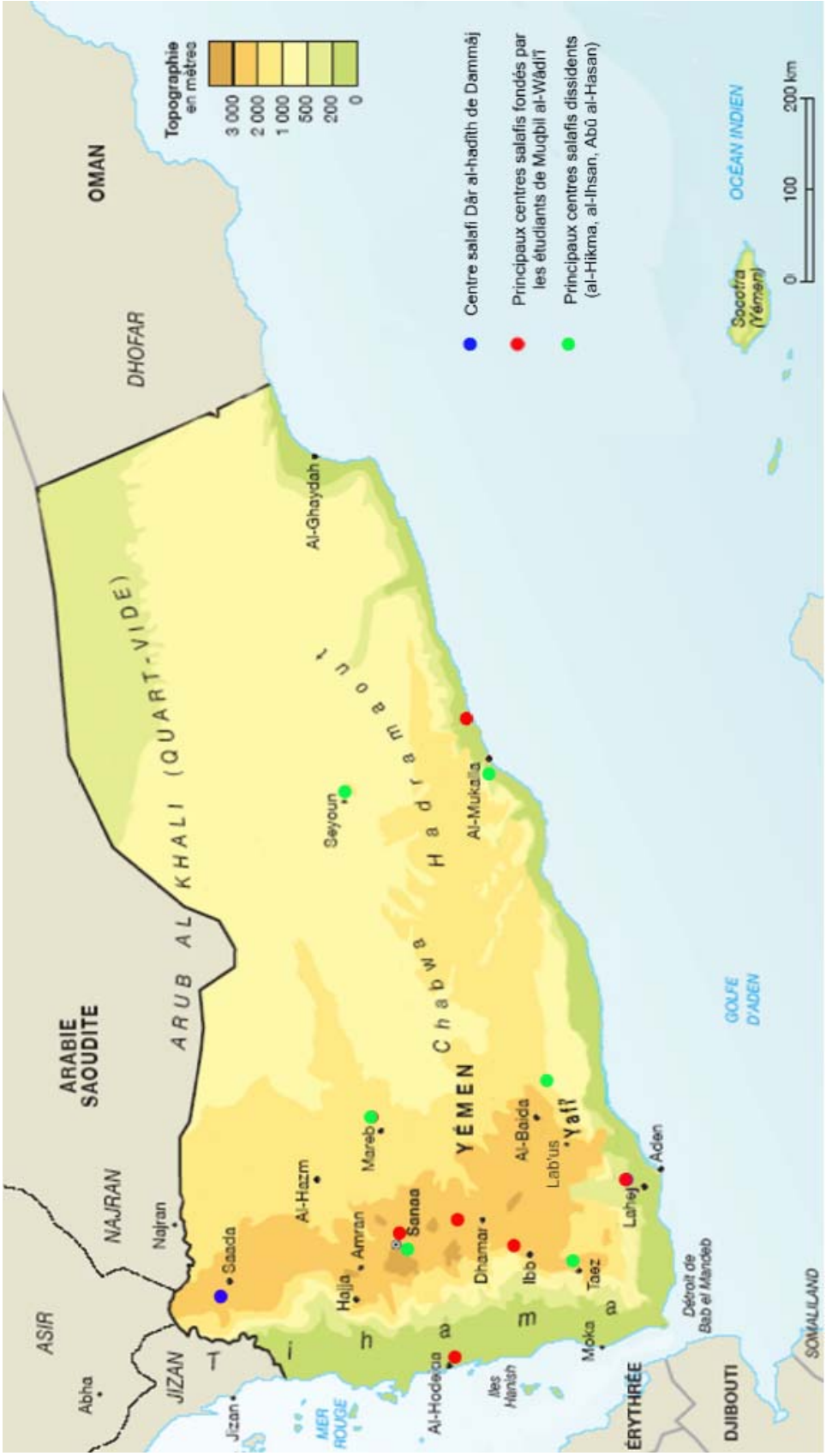
- *Al-ḥizbiyya* [L’attachement aux partis]
- *Islâm sha‘ab al-Yaman* [L’islam du peuple du Yémen]
- *Al-islâm wa al-jumhuriyya* [L’islam et la république]

Annexes

Annexe 1 : Carte du Yémen. (Source : atelier de cartographie du *Monde diplomatique*).



Annexe 2 : Carte des principaux centres salafis yéménites (Source : Laurent Bonnefoy)



Annexe 3 : Chronologie des relations bilatérales entre le Yémen et l'Arabie Saoudite.

Octobre 1926 : Traité de La Mecque placant le royaume idrisside au sud-ouest de la péninsule Arabique sous la protection du royaume saoudien. Début des rivalités territoriales entre ce dernier et l'imamat zaydite.

Mai 1933 : Accrochages dans la région de Najrân entre l'armée de l'*imâm* Yaḥya, souverain du Yémen, et celle du royaume saoudien.

Février 1934 : Contre-attaque saoudienne dans la Tihama jusqu'aux portes de Hodeïda. Défaite des Yéménites.

Mai 1934 : Signature du traité de Ṭâ'if entre l'*imâm* Yaḥya et le roi 'Abd al-'Azîz Âl Sa'ûd. Une partie de la fontière commune est tracée et la souveraineté saoudienne sur les provinces de Najrân, Jizân et du 'Asîr est reconnue pour 20 années lunaires.

Mars 1953 : Renouvellement pour 20 années lunaires du traité de Ṭâ'if entre l'*imâm* Aḥmad et le roi 'Abd al-'Azîz qui décède en novembre de la même année.

1955 : Décret royal autorisant les Yéménites à travailler en Arabie Saoudite sans permis et à circuler sans visa.

Septembre 1962 : Révolution au Yémen, chute de l'imamat et proclamation de la République arabe du Yémen (R.A.Y.) soutenue par l'Égypte nassérienne. Les anciens dirigeants yéménites (dont l'*imâm* Muḥammad al-Badr) se réfugient en Arabie Saoudite. Le gouvernement saoudien finance et arme la réaction royaliste. Début de la guerre civile. Neuf pilotes de l'armée de l'air saoudienne font défection en faveur des nassériens du Yémen.

Juin 1963 : Bombardements aériens égyptiens sur la ville saoudienne de Jizân.

Août 1965 : Rencontre à Djedda entre Jamâl 'Abd al-Nâṣir et le roi Fayṣal en vue du règlement du conflit au Yémen. Échec des négociations.

Mai 1966 : Annonce par le gouvernement de la R.A.Y. de sa volonté de récupérer les « provinces perdues » de Najrân, Jizân et du 'Asîr.

Avril 1967 : Visite au Yémen de l'ex-roi Sa'ûd, réfugié au Caire suite à son abdication forcée. Il affirme son soutien à la République contre la monarchie saoudienne qu'il dirigeait jusqu'en 1964.

Août 1967 : Rencontre entre Jamâl 'Abd al-Nâṣir et le roi Fayṣal. Un accord prévoit le retrait des troupes égyptiennes présentes au Yémen du Nord depuis 1962 et la mise en place d'un gouvernement d'union comprenant des républicains et des royalistes. Retrait égyptien effectif en octobre mais poursuite des combats sur le terrain.

Novembre 1967 : Indépendance du Yémen du Sud : les Britanniques quittent Aden après 128 ans de colonisation. Le pouvoir prend une orientation marxiste et devient en 1970 la République populaire et démocratique du Yémen (R.P.D.Y.).

Janvier 1969 : Annonce par le gouvernement saoudien de la fin de son aide financière au camp royaliste au Yémen du Nord. Cette aide reprend toutefois en octobre de la même année.

Novembre 1969 : Affrontements armés au poste frontière d'al-Wadi'â entre l'Arabie Saoudite et le Yémen du Sud.

Janvier 1970 : Bombardements aériens de la R.A.Y. sur des positions saoudiennes.

Mars 1970 : En marge d'une réunion de la Conférence islamique à Djedda, rencontre entre royalistes et républicains afin de mettre un terme définitif à la guerre civile au Yémen du Nord.

Juillet 1970 : Reconnaissance officielle de la R.A.Y. par l'Arabie Saoudite. Accord de coopération et début du financement saoudien du budget yéménite. Apport initialement fixé à 20 millions de US$.

Octobre 1970 : Début de l'éxil saoudien de nombreux opposants au pouvoir marxiste de la R.P.D.Y. nouvellement proclamée.

Juin 1971 : Visite de 'Abd al-Raḥmân al-Iriyânî, président de la R.A.Y., en Arabie Saoudite.

Septembre-octobre 1972 : Première guerre entre la R.A.Y. et la R.P.D.Y.

Mars 1973 : Malgré la contestation yéménite, renouvellement pour 20 années lunaires du traité de Ṭâ'if.

Août 1975 : Annonce par le roi Khâlid d'un don exceptionnel de 810 000 000 de Riyals saoudiens (environ 200 millions de US$) au gouvernement de la R.A.Y.

Mars 1976 : Établissement des relations diplomatiques entre la R.P.D.Y. et l'Arabie Saoudite.

Février 1979 : Deuxième guerre entre la R.A.Y. et la R.P.D.Y.

Janvier 1980 : Baisse significative de l'aide saoudienne au gouvernement de la R.A.Y. suite à la signature par celui-ci d'un traité de coopération militaire avec l'U.R.S.S. et du fait des projets d'unification avec la R.P.D.Y.

Juin 1980 : Visite de 'Alî Nâṣir Muḥammad, président de la R.P.D.Y., en Arabie Saoudite.

Juin 1982 : Visite en R.P.D.Y. du Prince Nâyif, ministre de l'Intérieur saoudien.

Décembre 1982 : Tremblement de terre en R.A.Y. (région de Dhamâr), importante aide humanitaire saoudienne.

Décembre 1983 : Accrochages armés à la frontière entre l'Arabie Saoudite et la R.P.D.Y. suite à la découverte sur le territoire yéménite de gisements de pétrole.

Janvier 1986 : Purge dans le commandement de la R.P.D.Y. 'Alî Nâṣir Muḥammad qui a ordonné l'exécution de ses concurrents dans le Parti socialiste yéménite, échoue et se réfugie un temps en Arabie Saoudite.

Juillet 1986 : Visite en Arabie Saoudite d'Abû Bakr al-'Aṭṭâs, président de la R.P.D.Y.

Octobre 1986 : Visite en Arabie Saoudite de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ, président de la R.A.Y.

Mai 1990 : Unification de la R.P.DY. et de la R.A.Y. Proclamation de la République yéménite.

Août 1990 : Début de la crise du Golfe suite à l'invasion du Koweït par l'armée iraquienne. Membre du Conseil de sécurité, le gouvernement yéménite s'abstient lors du vote des résolutions condamnant l'Iraq et mettant en place un embargo.

Septembre 1990 : Décret annoncant la fin du statut spécial des travailleurs immigrés yéménites en Arabie Saoudite. Dans un délai de trois mois, ceux-ci devront régulariser leur

situation : trouver un garant administratif (*kafîl*) et obtenir un visa. Par ailleurs, ils ne pourront plus être propriétaire d'une entreprise. 800 000 Yéménites retournent au Yémen. Le pays connaît alors d'importantes difficultés économiques et sociales.

Avril 1992 : Tensions frontalières liées notamment à l'exploitation par le Yémen de champs pétroliers sur des territoires revendiqués par l'Arabie Saoudite.

Mai-juillet 1994 : Guerre au Yémen. Sécession de la République démocratique du Yémen, dirigée par d'anciens responsables socialistes de la R.P.D.Y. Soutien de l'Arabie Saoudite aux « forces sudistes » qui sont défaites le 7 juillet.

Décembre 1994 : Tensions frontalières saoudo-yéménites. Médiation du gouvernement syrien. Le gouvernement yéménite affirme son refus de renouveler une troisième fois le traité de Ṭâ'if.

Février 1995 : Signature par le Yémen et l'Arabie Saoudite d'un mémorandum d'accord posant les bases du règlement définitif du conflit frontalier.

Juin 1997 : Visite en Arabie Saoudite de 'Alî 'Abd Allâh Ṣâliḥ. Demande d'adhésion du Yémen au Conseil de coopération du Golfe (C.C.G.). Refus ferme de l'Arabie Saoudite et du Koweït.

Juillet 1997 : Signature par le Yémen et l'Arabie Saoudite d'un accord de surveillance de la frontière commune. Accrochages armés aux postes frontières.

Juillet 1997 : Tensions diplomatiques. La chaîne MBC, à capitaux saoudiens, diffuse une interview de 'Alî Sâlim al-Bîḍ, ancien leader des « sécessionnistes » alors que celui-ci est jugé par contumace au Yémen pour haute-trahison.

Novembre 1997 : Tensions diplomatiques. 'Abd al-Karîm al-Iriyânî, Premier ministre yéménite, accuse le gouvernement saoudien d'être à l'origine de tentatives de destabilisation au Yémen.

Mai 1998 : Annonce par le gouvernement saoudien de la reprise officielle de la délivrance de visas aux travailleurs yéménites.

Juillet 1998 : Accrochages armés le long de la frontière maritime entre le Yémen et l'Arabie Saoudite.

Janvier 2000 : Accrochages armés à la frontière. Dix soldats yéménites sont tués.

Juin 2000 : Signature du traité de Djedda fixant définitivement la frontière entre le Yémen et l'Arabie Saoudite. Outre la reconnaissance de la souveraineté saoudienne sur les provinces de Najrân, Jizân et du 'Asîr, le traité prévoit la rétrocession au Yémen d'importants territoires dans l'est du pays.

Mai 2001 : Célébration à Sanaa du 11ème anniversaire de l'unification yéménite en présence du Prince héritier saoudien 'Abd Allâh.

Août 2002 : Extradition de prisonniers du Yémen vers l'Arabie Saoudite. Début de la coopération sécuritaire régulière entre les deux gouvernements dans le cadre de la « lutte globale contre le terrorisme ».

Octobre 2002 : Signature d'un accord permettant au Yémen de participer à certaines institutions dépendantes du C.C.G. : tournois sportifs et organisations sanitaires.

Janvier 2004 : Tensions diplomatiques liées à des questions de sécurité. Le gouvernement saoudien menace de construire une barrière de sécurité le long de la frontière avec le Yémen afin de faire cesser les infiltrations et trafics d'armes.

Mai 2004 : Annonce par l'Arabie Saoudite de l'extradition vers le Yémen de 14 individus suspectés d'activités terroristes.

Juillet 2004 : Rétrocession officielle par le gouvernement saoudien de 35 000 km² de territoire dans la Hadramaout.

Mars 2005 : Premières manœuvres militaires conjointes entre le Yémen et l'Arabie Saoudite.

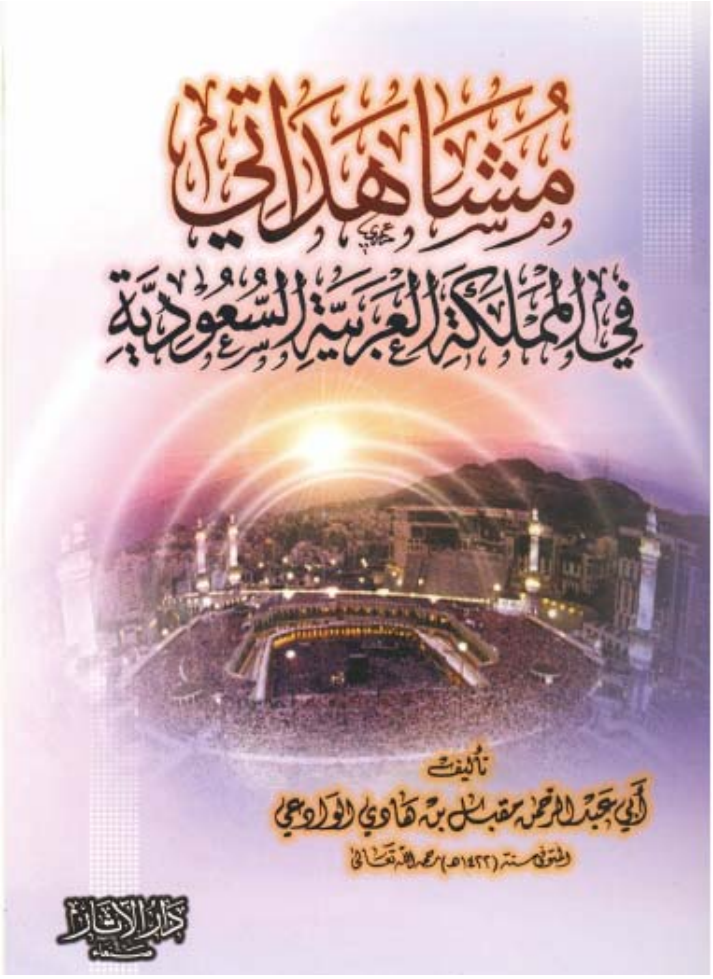
Juin 2006 : Visite du prince Sulṭân, Prince héritier d'Arabie Saoudite à Mukalla. Discussions sur l'éventuelle adhésion du Yémen au C.C.G. à l'horizon 2016. Accroissement notable des investissements privés saoudiens au Yémen.

Novembre 2006 : Réunion à Londres des donateurs internationaux. Le gouvernement yémenite parvient à lever 4,7 milliards de US$ de promesses de dons et de prêts afin de lutter contre la pauvreté. L'Arabie Saoudite est le principal donateur.

Cérémonie de signature du Traité de Djedda entre Abd al-Qâdir Bâ Jammâl, ministre yéménite des Affaires étrangères et son homologue saoudien, Prince Sa'ûd al-Fayṣal le 12 juin 2000. (Source : *al-Usbû'*, 9 juin 2005)

Annexe 4 : Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI‘Î, *Mushâhadâtî fî al-Mamlaka al-‘Arabiyya al-Sa‘udiyya* [Mon témoignage sur le Royaume d’Arabie Saoudite].

(Traduction de l’arabe par Laurent Bonnefoy)



Conférence enregistrée à Djedda le 7 juin 2001 (15 Rabî‘ al-awal 1422) alors que Muqbil al-Wâdi‘î, gravement malade, se fait soigner en Arabie Saoudite. Allongé sur son lit, la voix fatiguée et les propos parfois confus, Muqbil loue alors le gouvernement saoudien, sa capacité à appliquer la loi islamique, à respecter les oulémas et à accueillir avec générosité les pèlerins venus du monde entier. Les traitements médicaux qu’il a subis en Allemagne et aux Etats-Unis ont échoué. Il décéde quelques semaines plus tard et est enterré à La Mecque dans le cimetière al-‘Adl au côté des grands cheikhs saoudiens ‘Abd al-‘Azîz Bin Bâz et Muḥammad al-‘Uthaymîn, morts quelque temps plus tôt.

Ce témognage est initialement diffusé sous forme de cassette audio (dans une version un peu différente et avec un passage introductif plus précis) puis publié en 2005 dans un petit ouvrage préfacé par Yaḥyâ al-Ḥajûrî, son successeur à la tête du centre Dâr al-ḥadîth de Dammâj. Ce texte est le dernier du fondateur du courant salafi yéménite. En plus de sa dimension symbolique évidente, il possède une portée politique importante dans la mesure où il constitue une remise en cause explicite des positions critiques de son auteur à l’égard du gouvernement saoudien.

Nous en livrons ici une version intégrale, uniquement débarassée des formules religieuses incantatoires qui souvent alourdissent le propos de Muqbil al-Wâdi‘î, déjà répétitif et sans doute largement improvisé.

***

« […] J’ai longtemps été réticent à évoquer le sujet que nous allons aborder ici [ie : les relations avec l’Arabie Saoudite]. Mais ma détermination s’est récemment accrue [malgré ma maladie] car je craignais de mourir avant d’avoir eu l’occasion de clarifier ma position à ce sujet.

Par le passé, plus d’une fois on m’a suggéré de demander au Prince Aḥmad, vice-ministre de l’Intérieur [de l’Arabie Saoudite], la permission de pouvoir effectuer le *ḥajj* et la *‘umra* [et donc de demander un visa pour l’Arabie Saoudite]. Je leur répondais que ce n’était pas nécessaire. Je me disais alors que je n’allais pas m’abaisser à une telle chose[1] et que, finalement, grâce à Dieu, j’étais heureux dans mon pays parmi mes étudiants.

Dieu a ensuite voulu que je tombe malade. Je me suis fait soigné à l’hôpital al-Thawra de Sanaa et les médecins ont décidé qu’il fallait que je reçoive un traitement hors du Yémen. L’un d’entre eux a alors déclaré : « Je vous conseille de vous rendre en Arabie Saoudite car ce pays est avancé en matière médicale. ».

Je suis donc parti pour l’Arabie Saoudite. Malgré mes déclarations critiques dans certaines cassettes et toutes nos différences, je me suis dit qu’il était préférable pour moi d’aller dans ce pays plutôt que chez les ennemis de l’islam [ie : en Europe ou aux Etats-Unis].

On demanda alors pour moi l’autorisation [de me rendre en Arabie Saoudite]. Cheikh Muḥammad Bin Ṣâliḥ al-‘Uthaymîn (que Dieu le garde) intercéda avec succès et je pu me rendre dans ce pays pour y recevoir un traitement médical. Grâce à Dieu, l’ambassade d’Arabie Saoudite régla toutes mes affaires.

Après cela, nous sommes arrivés à Riyad, nous avons été reçus par des responsables du ministère de l’Intérieur qui avaient réservé pour nous des chambres d’hôtel. Nous n’attendions pas tant de générosité, que Dieu les récompense (*jazâhum Allâh khayran*). Ils m’ont alors rapidement transporté vers l’hôpital. J’ai alors vu que leur générosité était vraiment immense. Nos frères se rassemblaient autour de nous, nous discutions de sujets religieux, sans évoquer d’autres thèmes [ie : le sujet épineux des relations entre Muqbil al-Wâdi‘î et le gouvernement saoudien].

Grâce à Dieu, je ne suis pas de ceux qui rendent un mal pour un bien ou une offense pour une générosité. Des frères venaient et posaient des questions au sujet de *ḥadîth*. Je leur en posais à mon tour. Nous sommes ensuite entrés à l’hôpital où nous sommes restés environ dix jours. Ils m’ont alors dit : « Abû ‘Abd al-Raḥmân[2], il te faut te rendre à l’étranger. » J’ai alors répondu, « Pour mon bien, si Dieu le veut ! ». Nous nous sommes donc rendus à Djedda,

---

[1] Muqbil al-Wâdi‘î mentionne ici implicitement son expulsion d’Arabie Saoudite 22 ans auparavant. Par fierté sans doute, il se refusait à retourner dans un pays qui, selon lui, l’avait humilié, l’accusant à tort d’être un des mentors de Juhaymân al-‘Utaybî.

[2] Bien que n’ayant eu aucun fils qui lui ait survecu, Muqbil al-Wâdi‘î est surnommé Abû [le père de] ‘Abd al-Raḥmân. Il est d’usage dans la société yéménite de prendre ainsi des surnoms, faisant parfois explicitement référence à l’histoire islamique.

nous étions reçus à l'hôtel al-Ḥamrâ'. Que Dieu récompense le Prince Nâyif, ministre de l'Intérieur, car nous étions accueillis avec bonté.

J'ai ensuite demandé à avoir un entretien avec ce dernier. Notre rencontre était très intéressante, j'étais face à un homme intelligent. Si d'aventure vous aviez à discuter avec lui de sujet religieux, vous découvririez alors sans doute qu'il possède un bon niveau de connaissance en la matière. Le Prince Nâyif m'a alors dit : « Quel que soit le pays dans lequel tu souhaites te rendre, nous nous occuperons de toi là-bas. » Comme j'étais incompétent en la matière, je lui ai demandé de choisir pour moi. Il a alors décidé que je partirai vers les Etats-Unis car ce pays offre le meilleur traitement au monde pour les maladies du foie[1].

Alors qu'au Yémen, malgré les quatre gardes postés à ma porte, de jour comme de nuit, je ne me sentais jamais en sécurité, La Mecque m'émerveillait [du fait de la quiétude rassurante qui y régnait]. Certaines fois, alors que nous logions à l'hôtel Dâr al-azhâr et que je ne trouvais pas le sommeil, je sortais seul au milieu de la nuit et me rendais dans le sanctuaire (*al-ḥaram*). Je ressentais une grâce et un calme incomparables. Je sortais seul, je faisais mes circonvolutions autour de la Ka'ba, je priais, je restais le temps que je pouvais et je rentrais à l'hôtel.

Ce sentiment de sécurité, je ne l'avais rencontré dans aucun autre pays. Il résulte du respect (*al-istiqâma*) du Livre de Dieu et de la Tradition du Prophète par les responsables politiques et par beaucoup des habitants de ce pays.

Croyez notre Dieu quand Il a dit à propos des gens du Livre : « S'ils avaient appliqué la Tora et l'Évangile et ce qui est descendu sur eux de la part du Seigneur, ils auraient certainement joui de ce qui est au-dessus d'eux et de ce qui est sous leurs pieds. » (sourate *al-mâ'ida*, verset 66)

Et Il dit : « Si les habitants des cités avaient cru et avaient été pieux, Nous leur aurions certainement accordé des bénédictions du ciel et de la terre. » (sourate *al-a'râf*, verset 96)

À propos de Quraysh [ie : la tribu du Prophète], notre Dieu a dit : « Et ils dirent : « Si nous suivons avec toi la bonne voie, on nous arrachera de notre terre ». » (sourate *al-qaṣaṣ*, verset 57)

Et Il dit : « Ne les avons-Nous pas établis dans une enceinte sacrée, sûre, vers laquelle des produits de toute sorte sont apportés comme attribution de notre part ? » (sourate *al-qaṣaṣ*, verset 57)

Et Il dit : « Ne voient-ils pas que vraiment Nous avons fait un sanctuaire sûr [La Mecque], alors que tout autour d'eux on enlève les gens ? » (sourate *al-'ankabût*, verset 67)

Notre Seigneur a également dit dans son Livre : « Et s'ils se maintenaient dans la bonne direction, Nous les aurions abreuvés, certes d'une eau abondante. » (sourate *al-jinn*, verset 16)

Notre Seigneur a vu juste quand il a dit dans son Livre saint : « Dieu a promis à ceux qui ont cru et fait les bonnes œuvres qu'Il leur donnerait la succession sur terre comme Il l'a

[1] Afin de ne pas éveiller la critique, Muqbil al-Wâdi'î insiste ici sur le fait que ce n'est pas lui qui a décidé de se rendre aux Etats-Unis, pays ennemi, mais que c'est bien le Prince Nâyif Bin 'Abd al-'Azîz.

donnée à ceux qui les ont précédés. Il donnerait force et suprématie à leur religion qu'Il a agréée pour eux. Il leur changerait leur ancienne peur en sécurité. Ils M'adorent et ne M'associent rien et celui qui mécroit par la suite, ce sont ceux-là les pervers. » (sourate *al-nûr*, verset 55)

Et Il dit dans son Livre saint : « À cause du pacte des Quraysh, de leur pacte concernant les voyages d'hiver et d'été. Qu'ils adorent donc le Seigneur de cette maison (la Ka'ba), qui les a nourris contre la faim et rassurés de la crainte. » (sourate *Quraysh*, verset 1 à 4).

Ainsi, la sécurité est une bonté (*ni'ma*) divine, un don de Dieu. Sa présence est le fruit de la mise en œuvre du Livre de Dieu et de la Tradition de son Prophète. Quand ce pays les a mis en œuvre, Dieu l'a renforcé [ie : l'engagement du pouvoir saoudien en faveur de la loi islamique lui a assuré à son pays la stabilité et la prospérité].

Nous demandons à Dieu qu'Il donne aux dirigeants de ce pays des conseillers pieux (*al-baṭâna al-ṣâliḥa*) et qu'Il les protège des groupes malfaisants qui enjolivent le faux, qu'Il veille à leur permettre de s'associer à des assemblées justes et vertueuses, quand bien même ils devraient entendre des paroles critiques qui leurs seraient adressées. Ne dit-on pas : Ton ami est celui qui est sincère avec toi, pas celui qui approuve tout ce que tu dis. Celui-ci est ton ennemi.

Il nous faut remercier notre Seigneur tout comme les habitants de ce pays doivent remercier Dieu. Certes il y a toujours parmi eux des gens qui cherchent la débauche et ont un comportement permissif, mais nous devons remercier les dirigeants qui résistent [face à ces tentations]. J'ai vu dans le journal que certains avaient demandé au Prince Nâyif qu'il autorise les femmes à se déclarer candidates aux élections. Il leur a alors répondu : « Voulez-vous donc que ce soit l'homme qui reste à la maison et la femme qui sorte ? Non ! N'y pensez même pas ! » D'autres lui ont demandé d'organiser des élections. Il a alors déclaré : « Nous avons vu que leurs effets n'étaient pas positifs dans les pays voisins de l'Arabie Saoudite. Ceux qui en profitent le plus sont les riches. » En ceci, il a entièrement raison ! Nous savons en plus que cette pratique nous est venue des ennemis de l'islam. L'organisation des droits de l'homme [saoudienne], par exemple, a reçu le soutien de nombreuses personnes quand bien même elle prône des idées fausses. Elle affirme par exemple que les châtiments corporels sont barbares, ce qui revient finalement à dire que le Livre et la Tradition doivent s'effacer devant les systèmes et les lois créés par les ennemis de l'islam. Le gouvernement saoudien a accepté la création de cette association à condition qu'elle se conforme à l'islam, au Livre et à la Tradition. C'est-à-dire qu'elle ne conteste pas l'application des châtiments corporels. Dieu a dit : « C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie. » (sourate *al-baqara*, verset 179).

En effet, les meurtres dans ce pays sont rares. Il en va de même pour les vols. Tu laisses sans problème ta voiture près de la mosquée ou à la porte de ta maison. Elle ne se fera pas dérober, rien ne lui arrivera, contrairement à ce qui lui arriverait dans d'autres pays. Tu sors et elle a disparu. Il arrive même que la voiture se fasse voler alors même que son propriétaire est dedans ! C'est là la raison qui justifie la mise en place des châtiments corporels. Comme nous venons de le dire, Dieu affirme : « C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie. » (sourate *al-baqara*, verset 179). Par conséquent, si le voleur sait que sa main sera coupée il ne commettra pas son crime. De même, si le fornicateur-vierge sait qu'il sera fouetté et que le responsable d'adultère sait qu'il sera lapidé, ces transgressions vont diminuer. Évidemment, elles ne vont pas disparaître mais elles seront plus rares.

De même, cette sécurité est également liée à la constitution du Comité de promotion du Bien et du pourchas du Mal (*Haya' al-amr bil-Ma'rûf wa al-nahî 'an al-Munkar*)[1]. Nous avons vu dans un journal que le roi Fahd a offert à ce comité 300 voitures et qu'il leur a dit : « Vous êtes le comité de contrôle, vous êtes responsables devant Dieu [de la morale publique]. » Que Dieu les récompense pour le bien qu'ils font pour leur pays, pour eux-même et pour leur État. Ainsi, il est du devoir de chacun dans l'ensemble du monde musulman, de coopérer avec le gouvernement saoudien, même si c'est seulement par une bonne parole. Ses ennemis sont nombreux, tant à l'intérieur du pays qu'à l'extérieur. À l'intérieur, il y a des décadents et des débauchés, mais Dieu a fait en sorte que cet État soit fort et qu'il puisse résister.

Par conséquent, il est du devoir de chaque musulman de coopérer avec ce gouvernement. Les punitions et châtiments corporels sont une bonté divine pour la société. Ils [les ennemis de l'islam] nous critiquent lorsque nous châtions une personne mais eux-même anéantissent leur propre peuple.

Ces châtiments sont bons tant pour l'individu que pour la société. Comme il est dit dans les recueils de *ḥadîth* de Bukharî et de Muslim, ces châtiments sont un moyen pour le pêcheur d'expier son crime. Pour la société, ils permettent de protéger les biens, le sang et la dignité. […] Vraiment, ces châtiments sont au bénéfice de tous ! Dès lors qu'ils ont été abandonnés dans bien des pays musulmans, les habitants n'ont plus été en mesure d'arrêter les crimes, d'empêcher la consommation d'alcool et de drogues. La raison de cette incapacité est bien l'abandon des châtiments corporels.

[Parmi les raisons qui font que chaque musulman doit coopérer avec les élites et le gouvernement saoudien,] nous trouvons également le fait qu'ils participent à la construction de mosquées dans les pays musulmans ou ailleurs. Je leur conseille toutefois de veiller à ce que les mosquées qu'ils construisent soient confiées aux *ahl al-Sunna*. S'ils les livrent aux soufis, ceux-ci les insulteront et inviteront dans leur prêche à insulter l'Arabie Saoudite. S'ils les confient à des adeptes du système des partis (*ḥizbî*), ils utiliseront la mosquée afin de satisfaire leurs intérêts partisans. Je conseille donc au gouvernement saoudien de confier les mosquées aux *ahl al-Sunna*, c'est-à-dire à ceux qui aiment ce pays et qui respectent ses dirigeants.

Je veux maintenant aborder la question de mes écrits passés, de ce que j'ai pu répéter plus d'une fois dans des livres ou des cassettes [à propos du gouvernement saoudien] et qui a fait l'objet de bien des questions. J'ai chargé le frère qui publie mes livres de nettoyer mes écrits de tout ce que j'ai pu dire par le passé au sujet de l'Arabie Saoudite[2]. Car Dieu dit dans

---

[1] Institution saoudienne veillant au respect de la moralité dans les espaces publics. Ses représentants sont communément nommés *muṭawwa'*.

[2] Dans la version imprimée de cette conférence, l'éditeur Dâr al-âthâr, ajoute une note précisant que le « revirement » de Muqbil al-Wâdi'î à propos du gouvernement saoudien n'est pas une nouveauté. Selon lui, avant même de tomber malade et de se rendre en Arabie Saoudite, le leader salafi yéménite avait déjà exprimé sa volonté d'expurger ses écrits de toute mention négative sur ce pays.

son Livre : « Y a-t-il d'autres récompenses pour le bien que le bien ? » (sourate *al-raḥmân*, verset 60).

Ils [les Saoudiens] nous ont en effet traités avec bonté et avec une grande générosité. Nous ne sommes pas de ceux qui prennent un bien pour un mal. C'est là une vertu de Dieu. Je dis tout ceci alors que personne ne m'a payé ni ne m'a obligé. Au contraire, c'est ce que je constate en mon âme et conscience qui m'y oblige. Il reste pourtant que je continue à penser que j'ai été expulsé du Royaume injustement. Combien de fois ai-je débattu avec des gens qui déclaraient le gouvernement saoudien impie ? Je leur disais alors qu'il ne l'était pas. Plus encore, les leçons que je prodiguais [alors que j'étais en Arabie Saoudite dans les années 1970] n'abordaient jamais ces questions [ie : l'impiété supposée des dirigeants saoudiens]. Il faut donc être patient et accepter de pardonner comme le gouvernement nous a pardonné, que Dieu le récompense.

[L'une des raisons pour lesquelles il convient de louer les dirigeants saoudiens est également] l'importance qu'ils accordent à la question des pèlerins et à l'agrandissement (*tawassa'a*) des deux sanctuaires [ie : Médine et La Mecque]. Le Prophète a dit : « Celui qui bâtit une mosquée en l'honneur de Dieu, Dieu lui en construira une au paradis ». L'importance qu'ils accordent aux pèlerins s'incarne dans la mise en place de points de contrôle à l'entrée du sanctuaire afin de préserver la sécurité de tous. Depuis qu'il y a eu un incendie, ils ont donné des tentes inflammables. Que Dieu les récompense pour leur bien. Réellement ils sont attentionnés. Lorsque nous étions à Minâ, un avion surveillait même les pèlerins.

Je dis que si vous lisez les livres des anciens historiens, vous apprendrez que Abâ Ṭâhir al-Qarmaṭî[1] a tué dans le sanctuaire, dans La Mecque et dans ses environs, un total d'environ 30 000 personnes. Vous découvrirez aussi que certaines années les pèlerins égyptiens étaient interdits de séjour alors que d'autres années c'était les Iraquiens ou encore les Yéménites qui ne pouvaient effectuer leur pèlerinage. Dès lors que le régime saoudien a été fondé, grâce à Dieu, ils ont permis à leurs ennemis comme à leurs amis [de se rendre sur les lieux saints]. Ils ont considérés que tous étaient les invités de Dieu, mais aussi leurs propres invités. Que Dieu les en récompense.

Pour cette raison, nous devons les remercier car aucun autre gouvernement ne serait capable [de gérer ainsi le pèlerinage]. Heureusement, ils sont là ! Les soldats sont partout, de même que les dirigeants et des personnes qui portent ou pas des habits officiels pour surveiller les gens. C'est là une grâce de Dieu offerte aux dirigeants [saoudiens]. […]

Comme nous l'avons dit plus haut, il est du devoir de chaque musulman de coopérer avec ce gouvernement. Dieu ne dit-il pas dans son Livre saint : « Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression » (sourate *al-mâ'ida*, verset 2). Le Prophète a également déclaré : « Le croyant est comme un édifice pour les autres croyants, chacun renforce l'autre. » Il a dit : « Les croyants sont liés en amour, en compassion et en affection, comme un corps, si une partie souffre, l'ensemble est touché par la fièvre et l'insomnie. »

---

[1] Conquérant ismaélien du 4ème siècle de l'hégire.

Un autre point [qui justifie notre respect pour les dirigeants saoudiens] est l'honneur qu'ils accordent aux oulémas comme leur avait conseillé leur père 'Abd al-'Azîz [ie : Âl Sa'ûd, fondateur du troisième État saoudien]. Ils mettent en valeur les oulémas et les respectent réellement. Il y a toutefois des oulémas mauvais qui critiquent le gouvernement saoudien et parfois en viennent à le déclarer impie. Il est alors nécessaire d'opérer une distinction parmi les gens de science (*ahl al-'ilm*). Ceux qui pratiquent leur doctrine, c'est-à-dire la doctrine du *tawḥîd*[1], doivent être respectés. Contrairement à ceux qui adoptent une doctrine marquée par les innovations (*bid'a*) ou par l'adhésion à un parti (*ḥizbiyya*). Mes frères, les adeptes de la *ḥizbiyya* incarnent un mal (*sharr*). Ils se préparent à s'emparer du pouvoir étatique. Il est donc nécessaire de les en empêcher, de ne pas les aider à accomplir leur forfait, sauf dans le cas où, les connaissant personnellement, on sait qu'un jour ils se repentiront.

Le respect du gouvernement saoudien pour les oulémas est une de ses vertus. C'est une grâce pour l'État et pour son ancêtre. Que Dieu le récompense car il nous a reçus avec tant de générosité, a mis à disposition tout ce qui était nécessaire à mon traitement médical. Je demande à Dieu qu'Il le bénisse, qu'Il protège l'État et qu'Il le renforce et l'améliore également. Nous demandons à Dieu qu'Il lui accorde des conseilleurs pieux (*al-baṭâna al-ṣâliḥa*). Dieu a dit : « Ô les croyants, ne prenez pas de confidents en dehors de vous-mêmes : ils ne failliront pas à vous bouleverser. Ils souhaiteraient que vous soyez en difficulté. La haine certes s'est manifestée dans leurs bouches, mais ce que leurs poitrines cachent est encore plus énorme. » (sourate *Âl 'Imrân*, verset 118)

Nous demandons à Dieu d'accorder aux dirigeants saoudiens des conseillers pieux et de leur épargner la compagnie de personnes malfaisantes. Le Prophète a dit : « L'image de l'homme de bonne compagnie et de celle de l'homme de mauvaise compagnie est l'image du porteur de musc et celle du forgeron. Le porteur de musc, ou bien te donne un peu de son musc ou bien te le vend, ou bien tu jouis de sa bonne odeur. Tandis que le forgeron, ou bien il te brûle tes vêtements ou bien te nuit avec sa mauvaise odeur. » Nous ne sommes pas ici concernés par le rappel de versets et de *ḥadîth* sur la mauvaise et la bonne compagnie, mais nous voulons conseiller aux dirigeants saoudiens de bien choisir ceux qui les guident, ceux qui veulent du bien pour les pays musulmans. Ceci est capital dans la mesure où ce pays est considéré comme le sanctuaire des musulmans et leur refuge. Grâce à Dieu, les Saoudiens ont accueilli de nombreux voyageurs venus de différents pays.

Je répète que si je dis tout ça, c'est parce que j'ai simplement compris qu'il était nécessaire que je dise la vérité. Rien, aucune rétribution matérielle, ni personne ne m'y a obligé. Je ne suis également pas de ceux qui jugent simplement sur les paroles, je prends en compte les actes. Et là, je dois dire que j'ai vu des actions louables et glorieuses. Que Dieu les récompense. C'est là ce qui est le plus important.

[…] Souvent on m'a demandé : « Tu es donc revenu sur les critiques que tu avais formulées au sujet des gouvernements ? » La vérité est que je suis en effet revenu sur ce que j'ai dit à propos du gouvernement saoudien, que Dieu le récompense. Concernant les autres gouvernements, ce que j'ai pu déclarer reste entièrement valable.

---

[1] Référence implicite aux écrits de Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb et notamment son livre *Kitâb al-tawḥîd* [Livre de l'unicité divine].

[Débute alors une courte séance de questions avec l'assistance]

Question 1 : « Certains prétendent que vous avez rédigé la préface d'un livre d'al-Maqdisî[1] dans lequel il déclare l'État [saoudien] impie (*kâfir*). Est-ce vrai ? »

Réponse : C'est un mensonge ! J'étais à Médine, après avoir été emprisonné dans cette ville puis à Riyad [à la fin des années 1970], j'en suis sorti et je n'ai pas accusé l'État saoudien d'impiété. Comment aurais-je pu le faire alors même que le Prophète a dit : « Quand deux personnes s'accusent d'impiété, l'une d'entre elles est forcément impie [ie : celui qui accuse à tort un autre est lui-même *kâfir*]. » Il ne nous est donc pas permis de déclarer l'Arabie Saoudite impie car c'est un État musulman et Dieu en est témoin.

Question 2 : « Quel est votre avis concernant Abû Muḥammad al-Maqdisî ? Doit-il être considéré comme un savant (*min ahl al-'ilm*) ? »

Réponse : C'est effectivement un homme qui a écrit des ouvrages dans lequel on trouve de nombreuses erreurs. Une fois il m'a envoyé un livre dont le titre étais je crois *I'dâd al-qâda al-fawâris bitarak al-madâris* [La préparation des preux chevaliers pour quitter les écoles[2]], mais ce n'était pas *Al-kawâshif al-jaliyya* car à l'époque il ne disait pas qu'il en était l'auteur. Il m'a donc donné ce livre pour que je l'examine. Comme je n'avais pas beaucoup de temps, je l'ai donné au frère 'Abd al-'Azîz al-Bura'î, qui est un esprit critique clairvoyant. Il a alors mis en évidence les erreurs que contenait l'ouvrage et nous avons envoyé nos corrections à l'auteur. Celui-ci a critiqué les commentaires fait par 'Abd al-'Azîz al-Bura'î. J'ai alors dit à ce dernier : « Al-Maqdisî est un ignorant obstiné, laisse le ! Il n'est pas nécessaire de nous occuper de lui. »

Malgré tout, certaines personnes, voyant qu'il [ie : al-Maqdisî] est une personne motivée, ont pensé qu'il était un savant. Ils sont nombreux ceux que l'on considère comme savants alors qu'ils n'en sont pas !

Nous avons également oublié de mentionner une autre chose importante. Dans certains journaux, il a été dit que le prince Salmân [ie : gouverneur de la région de Riyad] avait ordonné la flagellation de quatre britanniques et qu'il avait alors déclaré : « Nous mettrons en œuvre la loi de Dieu même si cela doit mécontenter certaines personnes. » C'est là le signe de son courage alors même que de nombreux gouvernements ont aujourd'hui peur de la radio de Londres. Ils disent : « C'est une radio internationale ! » Ils ont peur du journal al-Ḥayâ et ils disent : « C'est un journal international ! » Quand à ceux [comme le gouvernement saoudien] qui mettent en œuvre la loi de Dieu, je demande à Dieu de les protéger, eux et leur pays.

Un autre de nos oublis concerne les hôpitaux. J'y ai vu des choses qui m'ont rendu heureux. Grâce à Dieu, dans les hôpitaux [saoudiens], il y a une mosquée à chaque étage.

---

[1] Abû Muḥammad al-Maqdisî, grande figure palestino-jordanienne du courant jihadiste, il est notamment l'auteur du livre *Al-kawâshif al-jaliyya fî kufr al-dawla al-sa'ûdiyya* [Les scandales manifestes de l'impiété de l'État saoudien].

[2] Le titre réel du livre d'al-Maqdisî est *I'dâd al-qâda al-fawâris bi hajr fasâd al-madâris* [La préparation des preux chevaliers pour s'exiler de la corruption des écoles].

Parfois même il y a deux mosquées, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes ! Nous les remercions vraiment pour cette attention.

Nous les remercions également de construire des établissements hospitaliers dans les pays étrangers. Dans notre pays le Yémen par exemple, les Saoudiens ont construits un grand hôpital à Ṣa'da qui s'appelle Hôpital al-Salâm. Ensuite, ils ont également construit un autre hôpital dans la ville de Ḥajja, mais j'ai oublié son nom. Les soins y sont gratuits, tout comme les radiographies et les opérations. Nous les remercions pour ça. Que Dieu les récompense pour le bien qu'ils accomplissent[1]. Sur ces paroles, nous terminons cette conférence. […]

Si on venait à me demander : « Pourquoi n'avez-vous pas attendu d'être de retour dans votre pays pour dire ces paroles ? » Ma réponse serait : « Car nous n'étions pas certains de pouvoir rentrer. » Dieu est le seul maître. Par ailleurs, les dirigeants du Royaume nous ont précédés dans le pardon et aussi dans la vertu. Ils m'ont également précédé par le biais de leur générosité. […]

J'ai également oublié de mentionner quelque chose qui semble pourtant prioritaire, dans la mesure où c'est un événement antérieur à ce que je vous ai raconté. Il concerne ce que Muḥammad Bin 'Abd Allâh Bin Ṣâliḥ, le frère du président [du Yémen] a fait pour nous. C'est lui qui nous a reçus à l'hôpital al-Thawra s'est occupé de tout le nécessaire et a encouragé les médecins. Que Dieu le récompense. Qu'il soit remercié pour ça, que Dieu le garde [ie : Muḥammad Bin 'Abd Allâh Ṣâliḥ est décédé un mois auparavant]. Nous n'oublierons jamais le bien qu'il a fait. Le Prophète a dit : « Celui qui ne remercie pas les gens, ne remercie pas Dieu ». […] Son décès est une perte pour l'ensemble de la société yéménite. Quand nous avons appris sa mort, mes frères et moi étions tristes. Nous connaissions réellement la bonté de Muḥammad 'Abd Allâh, l'aide qu'il apportait aux orphelins de Dâr al-Shawkânî, qu'il en soit remercié. Il a également fait du bien pour lui [ie : afin de gagner sa place au paradis], c'était un homme honnête, qui n'était pas matérialiste et qui n'entrait pas dans les mensonges et les impostures de la politique. Il était franc et disait ce qu'il pensait sur le moment. C'est là tout ce que je souhaitais ajouter. […] »

[1] La référence à l'hôpital al-Salâm de Ṣa'da n'est ici pas anodine et constitue elle aussi un revirement. En effet, dans plusieurs de ses enregistrements et écrits, Muqbil al-Wâdi'î avait critiqué la gestion de cet établissement par les Saoudiens en les accusant notamment de laisser les infirmières philippines se promener tête nue dans la ville, causant alors du désordre et incitant à la débauche (*fujûr*).

Annexe 5 : Interview de Muqbil al-Wâdi‘î avec le magazine anglophone *Yemen Times*. Publiée le 24 juillet 2000.

Sheikh Moqbil Al-Wadi'i to Yemen Times

"When they come to us, these students are looking for what is more precious than one can imagine. They are seeking the truth."

The recent accidental death of Hosea Walker more than two weeks ago, has raised a lot of questions pertaining to the Salafi movement which has largely been silent in its operations, and almost non-evident in the political arena. The public demand in Yemen and abroad to know about the movement drove *Yemen Times* to make an interview with one of the personalities that was mostly anonymous and behind the scene. He is the key figure and founder of the most radical Islamic movement ever to be active in Yemen. He is Moqbil Al-Wadi'i, founder of the Salafi Wahhabi movement, and the most influential Islamic figure in the teaching of Islamic literature in Yemen.

His full name is Moqbil Bin Hadi Al-Wadi'i, of Wadi'a tribe in Sa'dah. His preliminary school years were spent in a traditional Islamic institute called "*Maktab"* in Sa'dah. Then he continued his studies at the Hadi mosque where he spent three whole years with a Shiite group. After he traveled to Saudi Arabia escaping the confrontation between the Republican and Royal systems. Then he founded the 'Haram' Islamic institution where I completed my secondary classes. In his higher academic career, he studied in the Islamic University in Madine, where he was enrolled in the faculty of Religious principles. Sheikh Al-Wadi'i has specialized of himself in principles of Islamic Sunnet. He has written more than 40 books embodying in the Sunni beliefs and has his own library in this very same field. Then he matured to become one of the well known scholars of the Sunnis, founded the Salafi movement in Yemen and invited people who would like to know about Islam from all over the world. Today, his institutions provide accommodation, care, and knowledge about Islam to thousands of students who usually spend from 4 to 7 years in his institutes until they acquire the full knowledge to spread the message of Islam everywhere on earth. Some students go to his headquarters at Dammaj (7 kms east of Saadah) to spend their vacation and know more about Islam. Today, the Wadi'i institute is considered to be among the largest in the whole country.

Here we publish excerpts from the long interview made by Hassan Al-Zayidi of *Yemen Times* with Sheikh Al-Wadi'i.

Q: **Recently, there have been some claims saying that your movement is a radical movement related to Islamic Jihad movements. What is your response?**

A: Every group or movement is responsible for their centers and activities. It is true that we are common in our goals with some movements as the ones you mentioned, as we all intend to serve Allah and spread Islam on the globe. However, I heard that Dr. Abdulkareem Al-Iryani received a call, probably from London saying " *Your country has radical Islamic groups in Saadah."* Then he said, "*all what we have is a Sheikh teaching the concepts of Islam and Quran peacefully in Saadah and no terrorist or radical groups."* We are quite far from

being terrorists. We call to the Quran and the Sunnet, and to abandon violence and intolerance. We ourselves have condemned the Islamic groups that use terrorism and violence to reach their goals, even in non-Islamic countries because it frightens citizens and innocent people, and gets them away from Islam and its original concepts of peace and harmony. It is legitimate for Sunnis to fight their enemies and enemies of Islam when they feel threatened by them in terms of military and other attacks. However, we are the ones who fight terrorism and condemn such activities used in the name of Islam. But usually, the ones who don't know about us and about Holy Quran say what is unfair and untrue about us. There have been more than 100,000 students studying in our institutions in Dammaj- Saadah, and they all know how peaceful the Sunni movement is because it calls to the return to the Holy Quran and to Prophet Mohammed (SAS). Any how, I believe the ones who don't know about us will not harm us as we are confident of what we are doing, and everyone knows who we are, even politicians.

Q: **We heard that you have students from many countries in the world, especially from western countries. Could you give us some statistics about them?**

A: As for students coming from out of Yemen, I believe it adds to our credibility and gives us great encouragement to go on and spread Islam in the appropriate way. We have students from the UK, the USA, Germany, France, and many other countries, seeking to know more about Islam. They have only come with their own will to realize the goal of knowing their religion which they either converted to, or had little knowledge about. We feed them with humble food, less luxurious than they had before. We accommodate them in simpler rooms with a sociable environment which is less of luxury than what they used to live in. These students don't want to be comforted in luxury. They used to live in luxury in their original countries, and they escaped their luxury to know more about this valuable religion, Islam. I thank them for their patience and great efforts they have exerted, may god be by their side. They escaped their luxurious life to reach for their spiritual side. To know their God, Allah, their religion, Islam, and to have the peace of mind, which is most precious than everything one can think of. It is simply priceless. They have come to know the virtual truth of life. They want to know what their life is for, why they are living. What is beyond life? What is death, a start or an end? They want the peace of mind, and to know that their life is only a test of their endurance, strength, and faith. When coming to us, these students are looking for what is more precious than one can imagine. They are seeking the truth.

Q: **Reports say that you train them for military combat and sometimes send them to Chechnya, Afghanistan, and Kashmir for Jihad. How true is this?**

A: I again stress that this is yet another rumor spread to damage our image. I said it once and I say it again. Our movement is purely to teach the concepts of Quran and Sunnet. We are not in any way involved in Jihad activities anywhere in the world and I challenge anyone who claims the contrary. We do not have the time and the facilities for Jihad. Anyone who stays with us for three days only would see how peaceful and different we are than other movements. I believe that stubborn people are extremely difficult to convince. These rumors come from stubborn people who do not realize what they are talking about. I only call them to come and attend one of our sessions and see what we are doing. We do not care about what they say any more because they have turned to liars.

Q: **I repeat again my question regarding the number of foreign students you have and what their nationalities are.**

A: Frankly speaking, I do not know about the numbers, however the one responsible and concerned with teaching them , Mr. Ahmed Al-Wasabi , knows about it. I personally give three lectures every day. I do care about foreigners who come as I do understand that they are away from their home. Hence, I try to get closer to them making them forget their agony of leaving their country by interacting with them extensively, and teaching the ones who do not know Arabic useful words and phrases. I concentrate on letting them feel as if they are in their own family and that they are all brothers.

Q: **As for the murder of the British student, Hosea Walker. What happened? And do your students normally carry weapons and are taught how to use them?**

A: First of all, we do not have any training camp and do not train students on using weapons, etc. We are only dealing with teaching them about Islam, the Holy Quran and Sunnet. Even though it is not prohibited for us to use and buy weapons, we do not have the financial resources to go beyond feeding these students, how would we ever think of buying weapons and training them. This is ridiculous. However, some students get their own guns and weapons on a personal basis and we do prohibit their usage in the campus, except for certain individuals who are trustworthy and would use the weapons for security measures only. The people who spread the rumors about the accident being not an accident are the same people who want to ruin our image in the eyes of the world. We are a peaceful movement working on spreading the concepts of Islam in a peaceful manner to the students who come from everywhere in the world. We offer what is more precious than guns, rifles, or even tanks. We offer Islamic teaching, Fiqh and knowledge about prophet Mohammed's life and acts so that we can follow his steps. You can ask any of our students whether he prefers knowing about Quran or an expensive fancy weapon, he would definitely select knowledge. Why? Because they have strong faith, which makes them superior in their thinking and acts than normal greedy people. Before prejudging these boys studying at our institute, I want anyone who feels doubt in him to go as a curious person, not a spy or journalist, but as a person who wants to know what is going on. He will be surprised to see how faithful students are holding hands together like brothers, some even better than myself in their faith. They keep on praying in the long nights, they suffer from hunger sometimes, but resist as they have powerful faith that adds to their strength in enduring life's difficulties. They have shifted from a luxurious life in their homelands where they were uncertain what they were living for, to a humble life but with faith, and deep knowledge inside that there is life after death, and heaven and hell. They became closer to God, and to Prophet Mohammed. What else would they ask for? This is what brings peace of mind and virtual happiness. I feel that it is our responsibility, all of us to encourage them and support them in their difficult times.The government knows, as we all do, that our movement is a peaceful one. President Ali Abdullah Saleh himself knows how more than many people even in Dammaj about our institutions and its activities. If we were a terrorist one, we would have been stopped long time back, but we are not.

Q: **Once again, could you tell us what actually happened to the Hosea Walker, the British which was murdered recently?**

A: I was in Sanaa when this happened. I received a phone call from Ahmed Al-wadabi with the unfortunate news about the death of Hosea Walker. I then received Hosea's brother who came to Sanaa and explained all what happened. I understood that they were cleaning or playing with the gun while a person took it and a bullet came out of the gun towards Hosea's chest leading to his death. I pray to Allah to have mercy upon his soul and have him in his heavens. This incident is the first of its kind in Yemen, and guns as I said are prohibited for the use of unqualified students. However, news agencies took advantage of it to ruin the image of our peaceful movement and put pressure on the government to go against us. The death was a result of a pure accident, as there was no hatred among any of the students. Unfortunately, a UAE newspaper along with several Yemeni newspapers produced false reports on the story and on our institutions. This is certainly an act that we feel unjustified as they only produced the story with rumors coming from here and there. Why didn't they ask the Saadah security about the incident? Why didn't they go to Dammaj, where the accident took place and ask the students and witnesses about what happened instead of producing something inaccurate? We are disappointed and angered with the lies and rumors these journalists spread to the world.

Q: **What is your stand towards the West? Do you believe you should launch an Islamic holy war against Western countries?**

A: We do not pay attention to the West. We focus on our own nation, and concentrate on acquiring enough knowledge in our religion to be strong without giving much importance to anything that may distract us. The West has developed in industry and medicine and other sciences not because they left their religion, but because they gave more importance to science, which is actually what Islam calls for. On the other hand, we cannot fight enemies of Islam (West) if we do not have the power and internal strength in religion and physical capabilities. Only when we are truly strong Muslims with all military capabilities can we begin fighting them. Westerners do not have a common belief in their Christian religion. Some believe that Prophet Jesus is of three, others believe that Jesus is the ultimate God, etc. They may know a lot about physics, math, and medicine, however they do not know much about their religion. This is a drawback that was the main reason for millions of Christians to convert to Islam, which is clear and has very specific concepts that are common for all Islamic movements.

Q: **Do you believe you should be fighting and waging war against Christians and people believing in other religions?**

A: If Muslims were ideal Muslims, with true understanding and strength in religion they would have been superior to other non-Muslim nations and would have spread Islam quickly all over the world with the concept of " *become a Muslim, and be safe."* Only when Muslim's are strong enough to defeat their enemies who are crushing them everyday in Chechnya, Palestine, Kashmir, etc. But they are still not strong enough in their religions. We are currently living in peace with other nations, and we do not intend to fight any religion. We only concentrate on knowing our own religion's concepts and principles.

Q: **What is your viewpoint in regard to the latest Jewish visits to Yemen?**

A: Prophet Mohammed said, " *Take the Jews out of the Arab Peninsula"* and "*Two religions can never come together in the Arab peninsula."* These two sayings are quite clear and we should do with them. I condemn these visits, and believe that a Jew and Muslim should never live in the same country, and can never do so.

Q: **How do you evaluate the future of the Salafi movement in Yemen?**

A: The past of the Salafi movement has been full of successes. Hence, I believe, with the grace of Allah, that it will continue to prosper. In the last 10 years, the growth of the movement has been rapid as it exceeded the Yemeni boundaries, and its reputation increased in Europe and elsewhere. However, we face difficulties and some harassment by some officials in the government who attempt to take away mosques from the control of Sunnis by force. Our movement asks all Muslims to go back to the way of life of our blessed Prophet Mohammed (SAS). The stories and tales of his life have always been of great inspiration for all Muslims everywhere. Hence, it is normal to think of his life it as the ideal way of living that should be adapted to the furthest extent as possible. Our movement calls to the holy Quran and Sunnet. I do not want anyone to follow me as don't see myself fit to be an idol. I also do not call to playact the prophet. We call to use the prophet as an example, as a person whom we should learn from in his life, in his acts, and in his submission to Allah.

Q: **How do you see democracy, plural political and party-oriented system, and freedom of press and expression, etc.?**

A: We look at these tools as no more than a seductive approach imposed on Muslims by the USA to weaken them. Allah in may of his verses in the Holy Quran explains that the Islamic nation should keep its solidarity along the rope of Allah. I do not believe that such a system is better than the one taught in Islam. Today, we can see how political parties are favoring their own interest over the interest of the nation. We are ready to cooperate and work together with all Yemeni sectors for the sake of the country. However, we are willing to do that under the theme of Islam and not under the propaganda of democracy, etc. In Islam there is nothing such as appreciating the viewpoint of a person if it is against Islamic regulations, in the sense for example that if a person thinks that drinking should be allowed, this should never be adapted as a means to setting new rules and guidelines away from Islam. This is actually the first step in weakening the Islamic nation, as it is almost like a horrible nightmare that should be stopped before it turns to a reality. Our system should be Islam, and it has all the rules and regulation to organize our lives in the best way possible.

Q: **What is the relationship between you and the authority, and do you suffer from any pressure on a personal or general basis?**

A: The authority is not in any way negatively affected by our movement. We always warn against violence and slaughter of innocent people. We also warn them from disobeying their rulers because this will cause chaos and disrupt life. I do not say this in favor of the state, but rather because our religion asks us to obey our rulers as long as they do not go out of the context of Islam. Apart from that, we are a peaceful group which brothers no one and interferes neither in the state's nor in other groups' business. Whenever we feel pressure, we hold ourselves strong and stay patient until the difficult times are over. We do sometimes face pressure from individuals from the government who have authority and crack down on our

mosques with dozens of soldiers. But we never respond. We stay patient and continue our mission. If we are taken out of our mosques, we will still continue our sessions even in the street under the sunlight. This in itself is an evident of strong faith and we will definitely be rewarded by Allah for it.

Q: **Do your students coming from other countries face any harassment or disturbance?**

A: The only students who suffer from pressure and are always chased by authorities are the Libyan students whom I pray for often. Even though I offer these students all the support I can, when the police securities come into my mosque or house, I still will not face them with violence. I will never raise my rifle to them. All I will do is be patient and pray to Allah for the difficult times we go through. Other than the Libyan students, all the rest foreign students from the UK, the USA, Indonesia, and other countries are welcome and exercise their rights normally. They are given resident permits and live peacefully in Yemen.

Q: **How close have you come to a conflict with the state, and are there any students of yours in the state's prisons?**

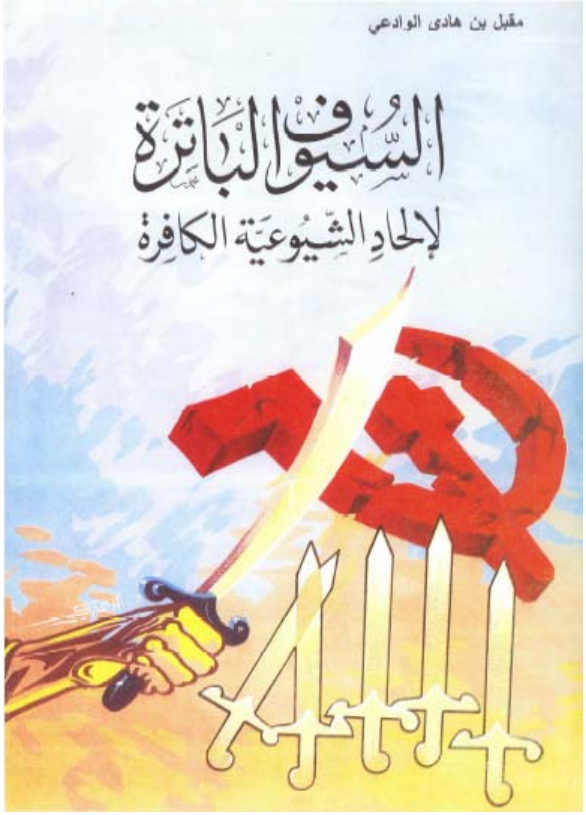
A: We have neither positive nor negative relations with the state. We live peacefully and exercise our duties without interference with the government whatsoever. However, the statue sometimes asks us to submit our Libyan students, which I consider my sons to them. We resist to the extent we can by saying this is injustice and should be stopped. We fear that if we submit the Libyans they will suffer in their custody. As for us, as Yemenis, we will be patient and submit ourselves for any reason, but we feel it is too harsh and injustice to send foreigners as they may be treated in an rude manner.

Q: **Do you face any harassment from other tribal or religious movements?**

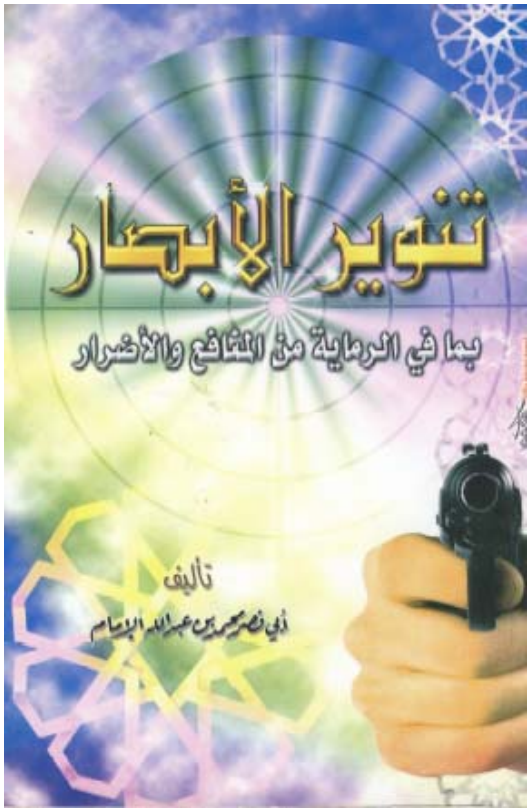
A: We do face harassment from some religious and political movements, but we never care and give attention. We keep our patience, and continue to believe in what we are doing. We consider these groups Muslims and do not accuse them of infidelity. However, we hope that they would treat us the same way. Every Muslims is sacred. His honor, life, and belongings are all sacred. Hence, we never attempt to cause any Muslim any harm, whatever his religious, political, or ethnic backgrounds are. We have the sufficient will and strength to endure these distractions with patience and faith, and we know that we will be the virtual winners of Allah's blessings and mercy.

Annexe 6 : Vue du centre Dâr al-ḥadîth à Dammâj (source : www.dawa-salafiyya.de)

Annexe 7 : Couverture de l'ouvrage de Muqbil Bin Hâdî AL-WÂDI'Î, *Al-suyûf al-bâtira li-ilḥâd al-shuyû'iyya al-kâfira* [Les sabres tranchants pour l'hérésie communiste impie]



Annexe 8 : Couverture de l'ouvrage de Muḥammad Bin 'Abd Allâh AL-IMÂM, *Tanwîr al-abṣâr bimâ fî al-rimâyya min al-manâfi' wa al-aḍrâr* [Éclairage du jugement sur les armes à feu, leurs avantages et leurs inconvénients]



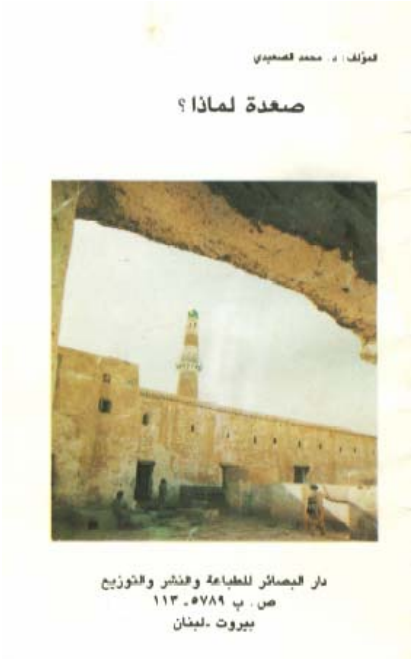
Annexe 9 : Enseigne de la librairie Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb de Tarîm (2002, photo de l'auteur).

Enregistrements salafis : Muḥammad Bin 'Abd al-Wahhâb.
Coran, études scientifiques, séries, conférences, prêches et sermons.

Annexe 10 : Couverture du magazine *al-Muntadâ* édité par l'association al-Ḥikma. Numéro 92-93 d'avril 2005 traitant particulièrement des « erreurs » et des « complots » chiites dans le contexte des affrontements entre l'armée yéménite et les groupes zaydites « partisans d'al-Ḥûthî ».

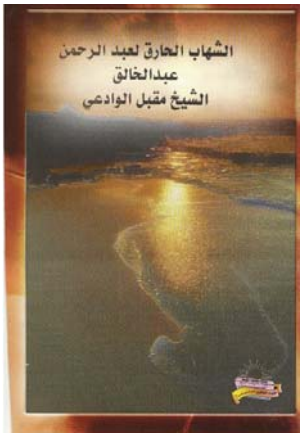
La revue titre : « Afin que vous n'oubliez pas : éclaircissements sur le plan secret pour diffuser la révolution iranienne. » « La deuxième partie de la dissidence (*fitna*) de l'organisation de « la Jeunesse croyante » : le résumé. »

Annexe 11 : Couverture du pamphlet anti-salafi *Ṣa'da limâdhâ ?* [Ṣa'da pourquoi ?] par Muḥammad al-Ṣa'îdî.

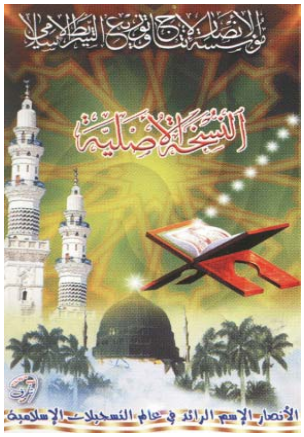


Annexe 12 : Couvertures de cassettes audio de prêches ou de conférences.

12.1



12.2



12.3

12.1 : Cassette de Muqbil al-Wâdi‘î diffusée à Say’ûn par Maktabat al-imâm al-Wâdi‘î.
« L’*imâm* al-Wâdi‘î (que Dieu le garde) a dit : « J’ai vu que celui qui parvient à destabiliser l’innovateur y parvient par deux moyens, premièrement : le *jarḥ wa ta‘dîl* ; deuxièmement en se distinguant et s’éloignant d’eux et en ne participant pas à leurs réunions et conférences. » Biographie d’al-Wâdi‘î.
12.2 : Cassette de Muqbil al-Wâdi‘î diffusée à Ta‘iz par la librairie al-Ḍayâ’ al-sâlikîn.
Al-shihâb al-ḥâriq li ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Khâliq [La météore brûlante destinée à ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Khâliq].
12.3 : Cassette d’Abû al-Ḥasan al-Ma’ribî diffusée à Ibb par la librairie al-Anṣâr.
Mawqifnâ min aḥdâth Ma’rib [Notre position sur les événements de Ma’rib].

Annexe 13 : Détail d’une affiche saoudienne présentant les postures de prière. Le visage flouté du personnage indique le refus de toute représentation humaine. Diffusée à Sanaa par la librairie salafie Dâr al-âthâr.

Annexe 14 : Caricature publiée par le quotidien indépendant *al-Ayyâm* le 9 avril 2005.

Homme barbu : « Notre slogan est la purification et la purification fait partie de la foi ». Derrière lui, sur les pancartes : « Construction de mosquée », « Projet », « Confisqué ».
Le jeune homme : « Premièrement vous devriez purifier votre langue et vos paroles du mensonge, votre moralité des impuretés et votre cœur de la haine. Le *ḥadîth* dit : « Le musulman est celui dont les gens n'ont à redouter ni la langue, ni la main ». Que Dieu garde nos cheikhs éminents et exemplaires al-Bayḥânî, al-Bâ Ḥamâsh, al-'Abâdî et al-Gharbânî qui ont œuvré pour l'islam et non pour l'islam politique ou commercial ! »
La caricature renverse la légitimité religieuse. L'islamiste est accusé d'être vénal et matérialiste. Le mouvement de son chapelet (*misbaḥa*) dessine un dollar. Sa valise symbolise son caractère étranger et exogène. À l'inverse, le jeune homme, sans en avoir les attribus physiques est celui qui possède le savoir religieux et fait référence aux grands théologiens yéménites du sud du 20ème siècle. Ce dessin de presse est une critique directe des projets religieux dispendieux, souvent financés par les gouvernements du Golfe ou par des commerçants émigrés, qui sont mis en place dans les villages yéménites.

Annexe 15 : Faculté d'éducation de Lab'ûs (2002, photo de l'auteur)

Annexe 16 : Faculté d'éducation de Lab'ûs (2005, photo de l'auteur)

Annexe 17: Mosquée al-‘Abâdî de Lab‘ûs (2004, photo de l’auteur)

Annexe 18 : Étudiants de la faculté consommant du qat, Lab‘ûs (2002, photo de l’auteur)