



## "Les paradoxes de la nation yéménite : entre fondements historiques anciens et remises en cause continues".

Version 1 : 14 juin 2008

Laurent Bonnefoy – post-doc ANR/CNRS – IREMAM (Université de Provence)  
[salaam@wanadoo.fr](mailto:salaam@wanadoo.fr) ou [almajlis@yahoo.com](mailto:almajlis@yahoo.com) (adresse de secours)

L'idée de nation yéménite apparaît comme un paradoxe. Au carrefour de plusieurs régions stratégiques (Moyen-Orient, corne de l'Afrique, océan Indien et péninsule Arabique), le Yémen semble être malgré tout périphérique dans chacune d'entre elles<sup>1</sup>. En effet, il demeure exclu du « club de riches » formé par les « pays du Golfe » (Carapico, 2004) et reste fréquemment stigmatisé par ses voisins qui voient en lui une source d'instabilité ; enfin ses gouvernements successifs au cours du 20<sup>ème</sup> siècle ne semblent pas particulièrement avoir cherché à faire de la Mer rouge un pôle d'intégration régionale. De fait, cette république, d'une surface équivalente à la France, située au sud du Royaume d'Arabie Saoudite et à l'ouest du Sultanat d'Oman, peuplée d'environ 24 millions d'habitants<sup>2</sup>, n'a été que très rarement unifiée au cours de sa longue histoire. Pourtant, l'identification d'un peuple yéménite et d'un territoire nommé Yémen est une réalité, certes fluctuante au fil des siècles (Klaric, 2008), mais présente dès avant l'avènement de l'islam au 7<sup>ème</sup> siècle de notre ère. Le texte coranique et la Tradition prophétique (la *Sunna*) multiplient les références au Yémen, louant la sagesse de son peuple ou encore rappelant que ce dernier a embrassé la religion musulmane spontanément comme un seul homme et en un seul jour

---

<sup>1</sup> A ce titre, Ghassan Salamé explique : "Le pays se trouve ainsi à l'intersection de plusieurs réseaux de regroupement mais jamais au centre d'aucun, à la croisée de plusieurs espaces, mais souvent dans leur marge." (Salamé in Leveau, Mermier, Steinbach, 2000, p. 38)

<sup>2</sup> Signe d'une certaine défiance de la population à l'égard de l'Etat, le dernier recensement démographique mené par le gouvernement en 2004 a donné lieu à de nombreuses rumeurs qui ont pu fausser de manière significative le résultat final (qui donnait alors une population de 19,7 millions). Alors qu'elle étaient interrogées par des agents de l'Etat, de nombreuses familles craignaient que le recensement ne serve en fait à instaurer un nouveau système d'imposition, elles ont alors menti sur la composition de leur foyer, refusant de donner le nombre exact de leurs enfants. De ce fait, le nombre de 24 millions constitue une estimation basse tenant compte, depuis le recensement, de la croissance de la population estimée à plus de 3% par an. Plus généralement, cette anecdote incite à se méfier des statistiques délivrées tant par l'Etat yéménite lui-même que par les organisations internationales.

(al-Shaybânî, 2003). Avant cela, dès la période antique, les royaumes de la route de l'encens, notamment ceux de Saba, du Hadramaout et de Himyar, leurs échanges commerciaux, le partage d'un alphabet et de langues (Schiettecatte, 2008), ainsi que d'un panthéon donnent une certaine cohérence à cet espace yéménite, que les Romains désignaient par le nom évocateur d'*Arabia Felix* (Arabie heureuse).

Davantage que d'autres pays de la région, créés artificiellement par le colonisateur (Jordanie, Iraq, Koweït) ou fruits de constructions récentes (Arabie Saoudite, Qatar), l'idée d'une nation yéménite ressemble a priori à une évidence (Dresch et Piscatori (dir.), 2005). Il n'est point de minorité linguistique ou ethnique significative<sup>3</sup>, les Yéménites sont dans leur immense majorité musulmans et revendiquent apparemment une même histoire, tout en partageant bien des mythes et symboles, au premier rang desquels celui de la reine de Saba. Pourtant, cette nation n'a cessée d'être remise en cause au fil des siècles tant par des facteurs internes qu'externes et tant infra-étatiques (régionalisme ou tribalisme) que supra-étatiques (empires, colonisation, nationalisme arabe, socialisme, etc.). Longtemps, l'idée d'un Yémen unifié n'est ainsi restée qu'une aspiration populaire mais largement inaccessible.

Fragmenté administrativement en petits royaumes pendant la période antique puis en sultanats et imamats pendant la période islamique, divisé par la colonisation, puis par la guerre froide, le Yémen ne s'est unifié que le 22 mai 1990 au terme d'un processus politique long et complexe<sup>4</sup>. Cette unification qui semblait aller de soi et corriger l'anomalie induite par la division, continue pourtant à donner lieu à diverses contestations. Les termes concrets de l'unité entre le Nord (RAY) et le Sud (RPDY), avalisant notamment la domination des élites du premier sur le second, restent en effet l'objet de bien des

---

<sup>3</sup> Cette uniformité ne doit toutefois pas faire oublier la présence de quelques centaines de Juifs ainsi que des petites minorités parlant encore les langues sud-arabiques (socotri, mahri) aux marges du territoire.

<sup>4</sup> Les relations tendues entre la République arabe du Yémen (RAY) au nord et la République populaire et démocratique du Yémen (RPDY) au sud donnèrent lieu à deux guerres en 1972 et 1979 ainsi qu'à différentes tentatives, dans les deux camps, de déstabiliser son voisin à travers des mouvements de guérilla.

controverses. De plus, face à un Etat qui reste en construction, qui se montre souvent incapable d'offrir ses services à l'ensemble des citoyens (éducation, santé, sécurité, justice, infrastructures) et auquel le contrôle de nombreuses régions continue à échapper, l'idée nationale peut apparaître comme hypothétique.

C'est cette contestation, et ses fondements, qui nous intéressent ici. Comment comprendre aujourd'hui le paradoxe de la nation yéménite ? Si le Yémen est maintenant unifié depuis près de deux décennies, par quels biais, ce paradoxe a-t-il été contourné ? L'est-il durablement ? Qui sont les « perdants » et les oubliés de cette construction nationale ? Pour ce faire, nous allons d'abord adopter une démarche historique, présentant brièvement les divisions du Yémen au cours du 20<sup>ème</sup> siècle avant d'en analyser sur le plan social, religieux et politique le dépassement partiel. Enfin, nous nous pencherons sur les survivances ou les instrumentalisation des clivages à même de favoriser une contestation de l'unité ainsi qu'un rejet de l'idée de nation yéménite de la part de certaines catégories.

### Les dualismes de la généalogie et de l'histoire

L'histoire du Yémen est marquée par un dualisme ou un morcellement à la fois politique, social et religieux (Mermier in Leveau, Mermier, Steinbach (dir.), 2000). S'il est entendu que l'immense majorité des Yéménites est de confession musulmane, la division entre zaydites chiites<sup>5</sup> et sunnites chaféites a toutefois constitué une première fracture au sein de l'identité yéménite. De fait, même s'il ne recouvre pas la frontière politique entre le Yémen du Nord et le Yémen du Sud (les zaydites sont absents du Sud alors qu'au Nord, les chaféites constituent une importante minorité, voire même la majorité) et ne peut être considéré comme réellement structurant et polarisant dans la

---

<sup>5</sup> Le zaydisme est une branche du chiisme née en 740 en Mésopotamie et Asie Centrale autour de Zayd Bin `Alī al-Husayn, puis institutionnalisée au Yémen par al-Hādī llā al-Haqq Yahyā Bin al-Usayn (mort en 911). Cette secte majoritaire dans certaines des hautes terres yéménites est souvent qualifiée de modérée du fait de la proximité de sa jurisprudence avec le sunnisme (al-Akwa`, 2000).

mesure où les différences doctrinales se sont largement atténuées au fil des siècles (Haykel, 2003), le dualisme des identités religieuses a pu malgré tout accentuer la division en deux Etats et retarder l'émergence d'un sentiment national. A certaines périodes, comme au 17<sup>ème</sup> siècle lorsque les imams zaydites cherchent à conquérir les régions chaféites du Yafi` et de Lahj, le zaydisme des hauts plateaux constitue un véritable repoussoir (Serjeant, 1990). Inversement, au 15<sup>ème</sup> siècle, l'Etat rasûlide dont le cœur se trouve à Taz doit faire face aux attaques répétées des zaydites qui refusent la tutelle exercée par ce pouvoir sunnite (Vallet, 2006).

Bien que la démarcation entre le Nord et le Sud n'ait pas existée de tout temps, et qu'elle soit longtemps restée indéterminée tant symboliquement que juridiquement, elle a pourtant produit deux parcours historiques bien distincts au cours du 20<sup>ème</sup> siècle. Signe de son ancrage, cette division, que de nombreux Yéménites ont, sans doute un peu trop vite, considéré comme uniquement artificielle ou imposée de l'extérieur, n'en continue pas moins à jouer un rôle aujourd'hui.

Le Nord, difficile d'accès, caractérisé par ses hauts plateaux et ses profondes vallées, n'a pas connu la colonisation, tout au plus est-il confronté à une occupation ottomane militaire et administrative au début du 17<sup>ème</sup> siècle, puis entre 1872 et 1918. Malgré cette présence, le régime de l'imamat zaydite maintient son pouvoir et a ainsi pu contrôler de manière continue, tout ou partie, de l'actuel Yémen pendant plus de mille ans, soit jusqu'en 1962, date de la révolution républicaine.

L'imamat, légitimé par la doctrine religieuse chiite du zaydisme, s'appuie alors militairement sur la puissance des tribus et recrute (théoriquement selon un système non héréditaire et en fonction de leur propre mérite) ses différents monarques parmi la catégorie des descendants du Prophète Muhammad : les *sayyid*. Or, contrairement aux hommes de tribus qui se revendiquent de la descendance mythique de Qahtân, l'ancêtre des Arabes du sud, les descendants du Prophète se réfèrent pour leur part à `Adnân, l'ancêtre des Arabes du nord. Selon la légende, les *sayyid*

seraient arrivés tardivement, après l'avènement de l'islam, sur le territoire yéménite afin d'imposer la paix et la sécurité à des tribus qahâtinites en conflit. Ainsi pèse-t-il parfois sur les *sayyid* une forme de suspicion ou une accusation d'exogénéité. Bien qu'ils aient longtemps prétendu au pouvoir (en zone zaydite au Nord, comme dans les sultanats chaféites du Sud où ils sont également présents et ont joué un rôle tant politique que religieux), la généalogie n'en fait pas, aux yeux de certains, d'authentiques Yéménites. Cette dualité des origines, certes essentiellement symbolique, constitue un clivage qui a pu être instrumentalisé à différents moments clefs de l'histoire et continue épisodiquement à l'être.

Lors de la période précédant la révolution de 1962, la structure sociale traditionnelle qui a cours sur les hauts plateaux zaydites se révèle particulièrement rigide et limitative dans la mesure où elle restreint la possibilité pour des pans entiers de la population d'atteindre le savoir et le pouvoir, tant religieux que politiques. Bien que détenteurs des compétences juridiques et administratives, la catégorie des juges (*qadi*) ne peut ainsi accéder au poste suprême de l'imamat. Par conséquent, ce n'est guère surprenant que ce groupe ait fourni de nombreux leaders révolutionnaires du milieu du 20<sup>ème</sup> siècle<sup>6</sup>. Les tribus quant à elle, quelle que soit leur puissance militaire ou leur richesse ne peuvent pas davantage prétendre à l'exercice du pouvoir politique. De fait, les régions de la plaine côtière ou du « Bas-Yémen », placées sous l'autorité de l'imam mais dont l'importante population se revendique de l'école sunnite chaféite, se trouvent elles aussi exclues (Dresch, 2000).

Le combat contre les Ottomans et la réhabilitation complète de l'imamat avec les imams Yahya et Ahmad au début du 20<sup>ème</sup> siècle offrent certes une légitimité nationaliste au régime, mais celui-ci, au lieu de s'ouvrir comme les autres pouvoirs de la région, s'enferme dans une politique

---

<sup>6</sup> Après deux tentatives infructueuses en 1948 et 1955 visant dans un premier temps à établir une monarchie constitutionnelle, les révolutionnaires inspirés notamment par la doctrine de Ahmad Muhammad Nu'man et de Muhammad Mahmûd al-Zubayrî et soutenus militairement par l'Égypte nassérienne, parviennent à renverser la monarchie zaydite le 26 septembre 1962 (Burgat, 2008).

isolationniste et anti-moderniste qui lui aliène bien des soutiens. Un tel système politique se révèle particulièrement clivant : l'élite régnante des *sayyid* est minoritaire dans les Hauts plateaux alors que la doctrine zaydite n'est pas partagée par l'ensemble de la population au Nord et reste absente au Sud. Dans ce contexte, l'alliance entre certaines tribus zaydites, emmenées notamment par Abd Allah bin Husayn al-Ahmar, et les élites modernistes chaféites comme zaydites précipite la chute du régime de l'imamat et donne naissance en 1962 à une république qui se fixe comme objectif le dépassement des clivages sociaux et religieux. Ce n'est qu'au bout d'une guerre civile longue de huit ans que la république parvient à s'imposer sur l'ensemble du territoire.

Au cours du 20<sup>ème</sup> siècle, le Sud connaît une trajectoire tout à fait différente, voire opposée. A partir de 1839, la colonisation britannique d'Aden puis de son hinterland institue juridiquement la division avec le Nord et constitue une forme de déculturation, qui bien que limitée pour l'essentiel aux villes côtières, n'en est pas moins marquante. Aden se modernise, des nouveaux quartiers sont créés, différentes communautés religieuses s'installent (chrétiens, hindous, zoroastriens, etc.), un système administratif se met en place et les modes de vie changent rapidement. Etape sur la route des Indes et de l'Asie, le port d'Aden prend de l'importance et devient au début du 20<sup>ème</sup> siècle le deuxième plus grand port du monde, après celui de New York. Il est à noter que cette ouverture vers l'extérieur, bien différente de celle du Nord, n'est pas seulement le fait de la colonisation mais est également le fruit d'une vieille tradition migratoire et commerciale des habitants des régions du Sud, particulièrement du Hadramaout et du Yâfi` qui établissent des réseaux en Asie du sud-est, en Europe ou aux Etats-Unis. Aden est alors une ville cosmopolite qui attire les commerçants et voyageurs, qui tels Arthur Rimbaud et, plus tard, Paul Nizan, contribuent à en faire un lieu ouvert sur l'extérieur et à l'histoire particulière, qui tranche singulièrement avec la trajectoire des villes et villages des hauts plateaux comme Sanaa.

Après plus de quatre années de lutte et de répression, une guérilla d'inspiration marxiste obtient l'indépendance d'Aden et des provinces de l'Arabie du Sud le 30 novembre 1967. Le départ des Britanniques donne lieu à des luttes internes aux mouvements indépendantistes desquelles la ligne maximaliste portée par le Front de libération nationale sort victorieuse (Halliday, 1974 ; Lackner, 1985). En 1970 est proclamée la République populaire et démocratique du Yémen. Celle-ci, soutenue par l'Union soviétique, engage alors une politique de modernisation à marche forcée, qui constitue une autre forme de déculturation, voire de dé-islamisation. Les élites traditionnelles, tribales ou religieuses (érigées en « ennemi de classe »), sont réprimées ou amenées à s'exiler. Le gouvernement du Yémen du Sud est par ailleurs le seul du monde arabe à apporter son soutien à l'invasion soviétique de l'Afghanistan en 1979 ou encore à nationaliser les biens religieux (*waqf*) en plus des terres agricoles. Une telle politique amène alors plus tard un leader islamiste originaire du Nord à comparer les agissements des socialistes « sur les Frères du Hadramaout et de Bayhân (ie : deux régions de la RPDY) à ce que font les Juifs aux Palestiniens<sup>7</sup> ».

Autant que le régime de l'imamat en son temps et dans les régions du Yémen du Nord, le pouvoir socialiste se révèle particulièrement clivant. L'idéologie qu'il porte est fréquemment perçue comme une doctrine importée qui, comme la colonisation ailleurs, a tenté de saper les fondements de la culture intuitive islamique et des appartenances primaires. Les luttes intestines du parti socialiste yéménite (qui comme en janvier 1986 font plusieurs milliers de morts), le faible soutien dont jouit l'idéologie marxiste sous ses différentes formes parmi la population ainsi que l'épuisement du sponsor soviétique à la fin des années 1980, favorisent un assouplissement de la politique et, in fine, entraîne l'unification des deux Yémen.

Le système transitoire (d'une durée initiale de quatre années) de la République yéménite unifiée crée un système bicéphale et maintient l'existence de deux armées distinctes. Ce « pluralisme armé » tel que le décrit

---

<sup>7</sup> Muqbil al-Wâdi`î, enregistrement de conférence, *Nasihati lil-shabâb al-sa`ûdî* (Mon conseil à la jeunesse saoudienne), sans date.

François Burgat (Burgat, 2000) ne tient toutefois pas longtemps. Il éclate en 1994 lorsque les élites socialistes, alors soutenues par l'Arabie Saoudite et certains riches commerçants de la région du Hadramaout, décident de faire sécession et proclament la naissance de la République démocratique du Yémen. Une guerre s'ensuit et les troupes du Nord, victorieuses, entrent dans Aden le 7 juillet 1994, entraînant de facto, la fin du socialisme au Yémen en tant que force politique capable de contrebalancer le pouvoir<sup>8</sup>. Par les populations du Sud, le Nord est alors perçu de manière ambivalente, autant comme le moyen de mettre fin à la parenthèse socialiste négative car déstructurante, que comme une nouvelle domination, voire même une nouvelle colonisation.

### République et unité : dépasser les clivages

Face à de telles fragmentations tant historiques que religieuses et généalogiques, l'idée républicaine prétend initialement, d'abord au Nord depuis 1962, puis dans les régions du Sud depuis 1990-1994, dépasser certains de ces clivages et construire une nation yéménite pérenne (Dresch, 2000). Elle entend en effet remplacer deux systèmes politiques particulièrement clivants par un gouvernement qui s'appuie sur une pratique du pouvoir, certes pragmatique et non-idéologique, mais qui reste teintée de nationalisme arabe. Dès lors le régime républicain affirme représenter l'ensemble de la population au-delà des clivages. Cela passe d'une part, par le reniement d'un régime politique, l'imamat zaydite, qui se fonde sur la pré-éminence de la catégorie des *sayyid* et qui institue la division religieuse entre zaydites et chaféites, et d'autre part, par la renonciation au projet socialiste qui constitue pour sa part une déculturation et induit l'élimination ou la répression des acteurs traditionnels. Le dépassement républicain ne se fait pas sans violences ni maladresses et demeure, comme nous le verrons plus

---

<sup>8</sup> Symbole de ce déclin autant que du verrouillage croissant du système politique par le parti au pouvoir, le Congrès populaire général, lors des élections législatives de 1993 le Parti socialiste yéménite (PSY) avait obtenu 18% des sièges à l'assemblée, en 1997 il boycottait les élections, et en 2003 obtenait seulement 2% des élus.



loin, bien imparfait dans la mesure où il incarne parfois une nouvelle forme de domination à même de produire des réactions de rejet.

Le compromis fondateur de la république est à la source d'un équilibre du pouvoir particulier dont les éléments essentiels perdurent encore aujourd'hui. Il se fonde notamment sur un accord tacite visant à intégrer les différentes composantes du paysage politique yéménite. Dans les gouvernements, dans les institutions locales ou informelles, les différentes forces politiques ont été largement représentées. Cette intégration des différentes forces apparaît autant comme le fruit d'une stratégie de partage du pouvoir visant à dépasser les clivages, que comme le résultat d'une incapacité de l'Etat à monopoliser les ressources économiques, militaires, religieuses ou même symboliques. L'acteur étatique, fruit d'une révolution nationaliste, se révèle peu à même de construire l'adhésion des citoyens grâce à son efficacité bureaucratique, et doit donc en conséquence composer avec ses alliés conservateurs, islamistes compris, et avec la société traditionnelle, notamment les groupes tribaux (al-Hakîmî, 2003). Dès novembre 1967, 'Abd al-Malik al-Tayyib, l'un des dirigeants des Frères musulmans, est nommé ministre de l'Éducation et de l'Information de la R.A.Y. La création en 1982 au Yémen du Nord du Congrès populaire général (C.P.G. – *al-Mu'tamar al-sha'bî al-'âmm*), parti au pouvoir, exprime, outre des velléités autocratiques évidentes, la volonté du Président 'Alî 'Abd Allâh Sâlih (qui accède à la tête de la RAY en juillet 1978 et dirige la République du Yémen depuis 1990) de s'extraire du multipartisme et de prôner le rassemblement des différentes forces politiques au-delà de leurs idéologies respectives.

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 et de l'Etat centralisateur, a globalement mis un frein à la répression étatique à l'encontre des forces politiques et sociales, particulièrement envers les 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 » (Dresch et Haykel, 1995, p. 410) avec les grandes confédérations tribales des hauts plateaux et du centre du pays. La faiblesse du contrôle de la diffusion des armes légères<sup>9</sup> 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.

Cette participation d'islamistes symbolise la capacité d'intégration du système politique 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 (Burgat, 2005). En effet, contrairement à de nombreux autres pays de la région (Égypte, Syrie, Iraq mais également Yémen du Sud), la modernisation politique a globalement été engagée avec la société et ses représentants et non contre eux. Une société civile traditionnelle rassemblant essentiellement les groupes tribaux, les chefs de village mais également les acteurs religieux a donc été préservée. Bien que plus lentement qu'ailleurs et avec des ressources plus maigres et sans toutefois totalement éliminer la répression et la violence, le pouvoir yéménite s'est bâti sur une forme de consensus à même de contribuer positivement à la construction d'un sentiment national.

Une autre dimension de cette construction est de nature religieuse. Elle vise à fonder une nouvelle identité qui, tout en revendiquant son caractère yéménite, contourne le dualisme religieux. Le Mouvement des Libres (Douglas, 1987), initiateur du processus qui mène à la révolution de 1962 avait tôt compris le besoin de dépasser le schisme entre zaydites et chaféites. Son caractère bicéphale avec à sa tête Muhammad Mahmûd al-Zubayrî le « zaydite » et Ahmad Muhammad Nu`mân le « chaféite » rappelle cette

---

<sup>9</sup> Le chiffre de 60 millions d'armes en circulation au Yémen, 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 rapporté à la population est déjà considérable.

volonté d'aller au-delà des clivages confessionnels. Pour se faire, il s'appuie alors notamment sur un courant réformiste musulman apparu dès le 18<sup>ème</sup> siècle autour des savants Ibn al-Amîr et Muhammad al-Shawkânî. Après l'échec des révolutions de 1948 et de 1955, Zubayrî mesure l'importance de gagner les tribus zaydites à la cause des Libres en supprimant les barrières confessionnelles, sociales et politiques. C'est alors qu'il crée le *Hizb Allâh*: le Parti de Dieu, arguant que personne ne saurait s'opposer à un parti avec un tel nom (Burgat et Camberlin, 2002). Les révolutionnaires du 26 septembre 1962, emmenés par les Officiers Libres, largement inspirés par l'idéologie laïque du nassérisme, sont confrontés tout au long de la guerre civile à la résistance du camp royaliste formés essentiellement de zaydites. Toutefois, le maximalisme des Officiers Libres soutenus par l'Égypte échoue et le camp des révolutionnaires se fissure : en décembre 1964, les figures historiques des Libres dénoncent la corruption du pouvoir militaire. Pour sortir de l'impasse un compromis, incarné par le *qâdî* `Abd al-Rahmân al-Iriyânî, est élaboré et vise à réintégrer les tribus des hauts plateaux. Ce compromis permet de consolider le système républicain et se fonde sur la promesse de l'unité future et la fin du clivage religieux.

Ainsi, depuis le début des années 1970, le pouvoir, pour des raisons d'unité nationale appuie, voire instrumentalise, le processus de convergence des identités religieuses (Bonneyoy, 2008). Certes, les manuels scolaires d'enseignement islamique publiés par le ministère de l'éducation et de l'enseignement ignorent largement les différences qui peuvent exister sur le plan théologique entre chaféisme et zaydisme. Les cours de *fiqh* (droit islamique) et de *hadîth* (Tradition prophétique) privilégient les ouvrages classiques sunnites de Ibn Da'ûd, Ibn Kathîr, Bukhârî et Muslim, ce qui amène alors certains groupes zaydites conservateurs à voir dans ce processus une « wahhabisation » de l'islam yéménite (Abû Zayd, 1991). Le développement des Instituts scientifiques (*ma'âhid `ilmiyya*), forme de système scolaire parallèle largement financé par l'Arabie Saoudite et conçu initialement pour combattre l'offensive idéologique socialiste dans les régions frontalières avec

le Yémen du Sud, accentue la prééminence du sunnisme dans l'enseignement. Ces instituts incarnent avec force le paradigme que Franck Mermier désigne par la formule « la Tradition contre les traditions » (Mermier, 1997) : en s'appuyant sur les sources sunnites, ces instituts favoriseraient un processus mettant particulièrement l'accent sur la tradition prophétique (en arabe, *Sunna*) aux dépens de certaines traditions populaires perçues comme plus authentiquement yéménites et exprimant une certaine diversité culturelle et religieuse. En 2001, alors que se mettait en place, après une longue bataille législative, leur réintégration dans le système scolaire public, les instituts scientifiques accueillent environ 600 000 élèves. Pour les défenseurs des instituts scientifiques, leur fonction était « d'unifier les compréhensions dans la société et d'éloigner celle-ci des failles sectaires et d'écoles de jurisprudence. » (Al-Saqqâf, 2004, p. 4)

Mais le processus de convergence ne saurait toutefois être réduit uniquement à une « sunnisation » du zaydisme. Si les zaydites ont du abandonner certains aspects centraux de leur doctrine, en particulier ceux qui ont trait à l'imamat, les chaféites ont eux même participé au mouvement en évitant globalement la stigmatisation de l'identité zaydite au lendemain de la révolution de 1962. Encore aujourd'hui, à Sanaa, où les diverses identités sont le plus en contact, 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 et non nécessairement en fonction de l'affiliation sectaire<sup>10</sup>. 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 civile 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, Ahmad Muhammad al-Zabâra (mort en 2000) était d'ailleurs gendre de

<sup>10</sup> A travers le pays, les mosquées zaydites sont parfaitement identifiables dans la mesure où leur appel à la prière adjoint une phrase supplémentaire. De même, les zaydites prient les bras placés le long du corps et non croisés devant la poitrine comme les sunnites. Pour beaucoup, ces caractéristiques ne sont toutefois pas discriminantes.

l'imam Ahmad et avait été l'enseignant d'al-Badr (héritier de la dynastie des Hamîd al-Dîn et leader des royalistes pendant la guerre civile).

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 Sâlih permet aux islamistes de participer directement au pouvoir (Burgat, 2000). 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-Islâh, un parti fondé en septembre 1990 qui regroupe des islamistes proches des Frères musulmans, des hommes de tribu et des commerçants. Malgré quelques tensions épisodiques, c'est avec les voix du parti au pouvoir que le cheikh 'Abd Allâh al-Ahmar, leader du parti al-Islâh et de la principale confédération tribale du pays (Hâshid), est réélu de 1993 à sa mort en 2007 à la présidence du Parlement. Au début des années 2000, l'institutionnalisation de l'opposition ainsi que certaines tentatives, parfois fructueuses au niveau local comme national, de rapprochement entre les islamistes d'al-Islâh, les nassériens et les socialistes à travers le groupe al-Liqâ' al-mushtarak (la Rencontre commune) (Browsers, 2007), n'aboutissent pas à l'émergence d'une alternance. Grâce à sa stratégie d'intégration et de compromis mais aussi parfois de verrouillage, le pouvoir a « vampirisé » une large partie de l'opposition qui peine par conséquent à jouer pleinement son rôle et à accepter la rupture, lui préférant parfois le confort de la cooptation. 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 Sâlih. Après bien des discussions, elle trouvera finalement celui-ci en la personne de Faysal Bin Shamlân, un proche des socialistes et ancien ministre du Pétrole (de mai 1994 à juin 1995). Certains des membres de l'opposition, y compris le président du parti al-Islâh 'Abd Allâh al-Ahmar, iront

même jusqu'à demander qu'al-Liqâ' al-Mushtarak demande au Président Sâlih d'être son candidat. D'autres, comme `Abd al-Majîd al-Zindânî, pourtant membre du conseil consultatif d'al-Islâh et accusé par les États-Unis d'être lié à al-Qâ`ida, entretiendront une neutralité bienveillante à l'égard du pouvoir en place (Poirier, 2007).

Dans le contexte créé par le système politique, la nation yéménite s'est également construite sur un certain nombre de symboles. Aussi surprenant que cela puisse paraître, le qat, feuille légèrement narcotique mâchée quotidiennement par une majorité de la population est un marqueur identitaire important (Varisco, 1986). Banni par ses voisins du Golfe<sup>11</sup>, refoulé par le pouvoir socialiste au Sud, le qat, est devenu un élément central de l'identité nationale autant qu'un régulateur social. Dans la période suivant l'unité, sa diffusion dans les régions du sud, notamment au Hadramaout ou à Aden, ou dans certaines provinces du Nord qui ne le cultivait pas, a pu être, pour certains, un « acquis » (parfois bien le seul) de la révolution de 1962 et de l'unité. C'est « grâce » aux routes construites sous la république et grâce aux lois adoptées suivant l'unification, que chaque citoyen yéménite peut aujourd'hui avoir accès à sa ration fraîchement cueillie.

L'identité yéménite a également pu se construire par la négative. Dans ce cadre, la rivalité avec le voisin saoudien a sans nul doute joué un rôle. Le conflit frontalier qui oppose l'Arabie Saoudite avec la RAY et la RPDY, puis avec le Yémen unifié jusqu'en 2000 (Detalle, 2000) ainsi que l'expulsion brutale d'environ 800 000 travailleurs yéménites d'Arabie Saoudite en représailles à la position, jugée pro-iraquienne, de leur gouvernement lors de la guerre du Golfe de 1990-1991, ou encore la politique saoudienne s'opposant à l'intégration du Yémen dans le Conseil de coopération du Golfe ont souvent contribué à forger un sentiment d'appartenance à une même communauté de destin au-delà des dualismes et des fragmentations.

---

<sup>11</sup> En dépit de son interdiction par le gouvernement, les régions méridionales de l'Arabie Saoudite sont quotidiennement approvisionnées en qat yéménite. Celui-ci, illustrant la porosité de la frontière en dépit de la signature de l'accord de juin 2000, passe en contrebande à travers les montagnes et, semble-t-il, avec la bénédiction de certaines autorités douanières.

Les Yéménites se définissent fréquemment en opposition à une Arabie Saoudite, riche, urbaine et dont le gouvernement, allié des Etats-Unis, semble prêt à toutes les compromissions alors même que celui du Yémen continue à entretenir l'illusion de son indépendance (Bonnefoy, 2007).

### Survivances, résistances et réactivations

L'idée d'une nation yéménite qui suivrait un processus univoque de maturation grâce à la république et à l'unité de 1990 reste à nuancer. En effet, le paradoxe qu'elle connaît, entre fondements historiques anciens et remises en cause continues, reste encore d'actualité. La contestation de la nation yéménite apparaît être liée à plusieurs facteurs : la rébellion des « perdants de l'histoire » que sont certains groupes zaydites et les socialistes, le maintien d'un régionalisme mais aussi l'échec du développement économique. Ces éléments expliquent bien la difficulté de certains des citoyens à se reconnaître dans l'idée même de nation yéménite. Celle-ci étant à leurs yeux aujourd'hui accaparée par le Nord, le tribalisme, le « wahhabisme » ou encore la corruption. Dès lors la nation yéménite telle qu'elle s'incarne aujourd'hui dans l'Etat est à même de devenir une référence négative, voire même un repoussoir.

Si globalement le dépassement des clivages a permis d'échapper à la stigmatisation de la plus large partie du spectre politique et religieux, il n'a toutefois pas permis d'éviter totalement la répression ni la violence. La mise à distance des *sayyid* est un mouvement profond qui, amorcé en 1962, a pris différentes formes tantôt symboliques mais parfois aussi brutales. Au milieu des années 1990, dans le Hadramaout et à Aden, la destruction par les salafis (avec l'accord tacite du pouvoir) des tombeaux de saints descendants du Prophète révéérés par les soufis en est un exemple (Ho, 2006)<sup>12</sup>. Depuis juin

---

<sup>12</sup> Pour Engseng Ho, cet épisode de la destruction des tombeaux soufis est une parabole intéressante de la normalisation du Sud et de son intégration forcée dans le système politique du Nord, qui à partir de 1962 avait de son côté remis à distance les *sayyid* en déposant

2004, la guerre de Sa`da qui oppose l'armée yéménite à un groupe zaydite, la Jeunesse croyante (al-shabâb al-mu`min), initialement emmenée par Husayn al-Hûthî, *sayyid* et ancien membre du parlement constitue sans doute le paroxysme de la stigmatisation et de la répression. Dans l'indifférence de la communauté internationale, cette guerre a fait plusieurs milliers de victimes, dont de nombreux civils et, en ouvrant de nouveau les blessures mal cicatrisées de la guerre civile des années 1960, menace l'un des compromis fondateur de la république et de la construction nationale (Dorlian, 2006). La propagande gouvernementale accuse la rébellion d'être soutenue par l'Iran et d'oeuvrer pour la restauration de l'ancien régime de l'imamat zaydite, ce que les partisans d'al-Hûthî nient, dénonçant d'une part l'alliance de leur gouvernement avec les Etats-Unis et d'autre part l'émergence au Yémen d'un islam « wahhabite » anti-chiite et fondamentaliste soutenu par l'Arabie Saoudite. Dans le contexte post-11 septembre, cette guerre exprime par ailleurs la volonté du gouvernement yéménite de montrer à ses partenaires occidentaux son engagement dans la lutte anti-terroriste. Elle apparaît alors comme le résultat de pressions extérieures l'invitant à donner les gages de sa participation à la « Global war on terror ». Pour ce faire, il s'attaque à des « perdants de l'histoire », déjà défaits plus de quarante années auparavant et ne partageant pas grand-chose avec al-Qâ`ida, plutôt qu'à l'équilibre fragile de sa formule politique et à son alliance avec certains islamistes influencés tant par le salafisme que par la doctrine des Frères musulmans ou celle des jihadistes. Elle illustre également le penchant particulier d'une partie du gouvernement qui entend stigmatiser le zaydisme et, de fait, exclure la catégorie des descendants du Prophète de la nation yéménite (Vom Bruck, 2005). Cette dimension revancharde et intransigeante de la république est alors à même de favoriser une réaction de repli qui érige de nouveau le zaydisme en tant qu'identité primordiale et exclusive.

---

l'imamat zaydite. La république se fondait dès lors sur un processus d'éviction originel (Ho, 2006, p. 328).



Dans un tout autre contexte, au lendemain de l'unité, ce sont les élites socialistes de l'ex-Yémen du Sud (déjà défaites par la fin de la guerre froide) qui font face à la répression du pouvoir. Sur le plan institutionnel comme politique, l'unité a été mal préparée, laissant place à une période de transition qui favorise la concurrence entre les dirigeants des deux entités. Au cours de l'année 1993, l'assassinat de nombreux leaders socialistes tend considérablement la situation. Cette période dissimule alors mal la nouvelle domination des élites du Nord. Lors de la guerre de 1994, différentes milices islamistes viennent prêter main forte à l'armée du Nord (al-Suwaidi (dir.), 1995). En dépit de la facile victoire de cette dernière qui, le 7 juillet 1994, entre dans Aden, l'unité reste aux yeux de beaucoup un processus ambivalent à la fois souhaitable et difficilement réalisable.

Souvent à bon droit, les populations des provinces de l'ex-Yémen du Sud s'estiment victimes de discriminations à l'embauche tant dans la fonction publique que dans l'armée, et aiment à rappeler la faiblesse des investissements de l'Etat dans leurs régions, et particulièrement à Aden. Cette ancienne capitale florissante connaît, en effet, depuis les années 1960 un long déclin. Au cours des années 1990, la re-privatisation des terres agricoles (particulièrement dans la plaine fertile d'Abyan) après la nationalisation de la période socialiste profite largement aux élites du Nord ou à leurs alliés politiques, au détriment des paysans locaux<sup>13</sup>. Par ailleurs, l'unité est parfois vécue par certains comme un retour en arrière, dans la mesure où elle a redonné du pouvoir à certaines élites tribales qui avaient disparues, les imposant même dans des régions où elles n'avaient jamais réellement existées. La violence des vendettas ou encore l'imposition du droit tribal sont alors perçus comme autant d'éléments accédant la thèse d'une « tribalisation » du système politique yéménite à travers la domination du Nord et le pouvoir accru des chefs de tribus, au parlement, dans les instances politiques locales, dans l'armée ou encore directement auprès du président. Selon une expression populaire dans les gouvernorats du Sud, le Nord est

<sup>13</sup> Sur ce sujet, voir par exemple l'enquête de l'hebdomadaire al-Shâr'a, « Nahb al-arâdî fi al-janûb (La spoliation des terres au Sud) », 7 juin 2008.

désigné par le terme « d'al-Dahâbisha » dont les habitants sont les « Dahbâshî ». Ces surnoms moqueurs font référence à un célèbre feuilleton comique de la télé yéménite diffusé dans les années 1990 dans lequel le héros, appelé Dahbâsh, 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 habitants du Sud à la brutalité, voire la bêtise supposée, de ceux du Nord. Sur un autre plan, le fait que les principales ressources en hydrocarbures soient situées dans les provinces de l'ex-Yémen du Sud (Shabwa et Hadramaout en particulier) accroît encore davantage le sentiment de dépossession lié à l'unité. Dans ce cadre, les anciennes élites socialistes, tel l'ancien président du Sud, 'Alî Nâsir Muhammad, exilé en Syrie, s'appuient sur ce sentiment populaire pour chercher une nouvelle légitimité et prendre la tête de la contestation, dénonçant alors la corruption du régime de Sanaa et son incapacité à assurer le développement économique du pays. Au cours de l'année 2008, l'ampleur des manifestations et de la répression par l'armée nationale laisse craindre le développement d'un nouveau mouvement plus ouvertement sécessionniste.

La région orientale du Hadramaout a une position singulière dans le canevas complexe de la nation yéménite. Son histoire et sa culture, ainsi que les liens transnationaux que ses habitants ont établis par delà les océans et avec les autres pays de la péninsule Arabique au fil des siècles, alimentent une identité régionale forte que le système républicain ne semble jamais être parvenu à réellement affaiblir (Freitag, Clarence-Smith (dir.), 1997). En 1994, lors de la sécession du Sud, l'engagement de commerçants ou de religieux hadramis (souvent liés à l'Arabie Saoudite) au côté des anciennes élites socialistes illustre moins leur attachement à l'idéologie de ces derniers que certaines tentations autonomistes, voire indépendantistes, de cette région<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Le fait que les principaux leaders de la sécession de 1994 ('Alî Sâlim al-Bidh, 'Abd al-Rahman al-Jiffrî et Haydar Abû Bakr al-'Attâs) appartiennent à la catégorie des descendants du Prophète, venait encore, aux yeux de leurs adversaires, alimenter la rumeur d'une manipulation étrangère, saoudienne en l'espère, et d'une volonté de destruction de la nation yéménite.

Elle démontre également une politique saoudienne qui a longtemps joué la carte de la division du Yémen, en s'appuyant notamment sur les réseaux hadramis mais aussi de Shabwa. Depuis la décennie 2000, l'investissement croissant de l'Etat central dans le développement du Hadramaout illustre la volonté du gouvernement yéménite d'intégrer pleinement cette région, notamment en tirant profit des riches commerçants saoudo-yéménites, telle les familles Buqshân ou Bin Lâdin. C'est ainsi que le quinzième anniversaire de l'unité fut organisé à Mukalla, principale ville hadramie et donna lieu à des travaux de grande envergure et à l'annonce de nouveaux projets économiques, notamment dans le domaine de la pêche ou du tourisme. Cette démarche rend également compte d'un rééquilibrage dans les provinces de l'ex-Yémen du Sud en faveur du Hadramaout et aux dépens d'Aden, ville toujours rendue coupable de la sécession de 1994. L'intégration d'élites hadramies dans l'appareil d'état vise sans doute un identique objectif. C'est ainsi que le poste de premier ministre fut, entre 2001 et 2007, occupé par un Hadrami : `Abd al-Qâdir Bâ Jammâl.

Afin de dépasser les résistances liées aux survivances de sentiments infra-nationaux, l'Etat a engagé, depuis 2000, un processus de décentralisation. Toutefois, celui-ci, faute de moyens financiers et matériels accordés aux instances locales élues, ne convainc guère, ni la population, ni même les bailleurs de fonds internationaux qui ont pourtant appuyé cette initiative. Cet échec, combiné aux problèmes dans les régions de l'ex-Yémen du Sud, amène alors certains, tel le petit parti de la Ligue des fils du Yémen (Râbita abnâ' al-Yaman, dirigé par le Hadrami `Abd al-Rahman al-Jiffrî, rentré au Yémen en 2007 après quatorze années d'exil du fait de son implication dans la sécession de 1994), à proposer la création *de facto* d'un Etat fédéral. Celui-ci associerait sept régions jouissant d'une large autonomie politique et économique et impliquant notamment que les revenus tirés des ressources naturelles seraient alloués prioritairement aux territoires où elles sont exploitées<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Râbita abnâ' al-Yaman, *Ru'yya lil-siyâsât al-dâkhaliyya wa al-khârijiyya* (Opinions sur les politiques intérieures et extérieures), 17 janvier 2008.

En conclusion, il apparaît combien le paradoxe de la nation yéménite est une réalité que les gouvernements successifs comme les différents mouvements politiques tentent de gérer, tantôt par la violence et à travers la stigmatisation des minorités ou des « perdants de l'histoire », tantôt à travers le compromis et le dépassement des dualismes et clivages historiques, religieux, régionaux et sociaux. L'exemple yéménite se révèle instructif dans la mesure où il démontre que la nation, malgré des fondements historiques certains, doit dans le même temps apporter la preuve quotidienne et tangible de sa fonctionnalité. Elle n'est donc pas seulement une abstraction ou une « communauté imaginée » et n'est sans doute pas dépassée. Dès lors qu'elle s'incarne dans un Etat ou un pouvoir qui, réprimant une partie de la population ou se montrant incapable d'assurer la sécurité et le développement à travers des infrastructures ou une administration efficace, l'idée même de nation se trouve contestée. Les citoyens sont alors amenés à rechercher des identités de substitution, qui sans être nécessairement davantage fonctionnelles sont au moins plus rassurantes. Il n'en reste pas moins que les dualismes du Yémen contemporain ne sont sans doute pas spécifiques ; leur portée ne doit donc pas être surévaluée. Pire, la grille de lecture opposant le Nord et le Sud ou les zaydites aux chaféites risque potentiellement d'occulter d'autres problématiques telles la pauvreté, la répression étatique ou la lutte anti-terroriste (du Bouchet, 2007 ; Burgat, 2006) qui se révèlent autrement plus déstructurantes et permettent, davantage que la question nationale, d'éclairer certains des désordres et soubresauts du Yémen contemporain.

#### Bibliographie :

- Amîn Abû Zayd, *Al-wahhâbiyya wa khataruhâ 'alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî* (Le wahhabisme et son danger pour le futur du Yémen politique), Beyrouth : Mu'assasa al-basâ'ir, 1991, 71 p.
- Ismâ'îl bin `Alî Al-Akwa`, *Al-zaydiyya : nashâtuhâ wa mu'taqidâtuhâ* (Le zaydisme : ses activités et ses convictions), SLE, 2000, 126 p.

- Laurent Bonnefoy, « Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°121-122, 2008, p. 201-215.
- Laurent Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie Saoudite: un salafisme importé ?*, thèse de doctorat, IEP de Paris, 2007, 511p.
- Michaelle Browsers, « Origins and architects of Yemen's Joint Meeting Parties », *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 39, n°4, p.565-586.
- François Burgat, « Ahmad Muhammad Nu`man et la construction d'une identité nationale yéménite », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°121-122, 2008, p. 183-198.
- 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, 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.
- 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*, , New York : Palgrave, 2004, p. 11-33
- Renaud Detalle (dir.), *Tensions in Arabia : The Saudi-Yemeni Fault Line*, Baden Baden : Nomos Verlagsgesellschaft, 2000, 181 p.
- Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth : American University of Beirut, 1987, xix-287 p.
- Samy Dorlian, « Zaydisme et modernisation : émergence d'un nouvel universel politique ? », *Chroniques yéménites*, n°13, 2006, p. 93-109

- 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
- 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.
- 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.
- Ulrike Freitag, William Clarence-Smith (dir.), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750-1960s*, Leiden : Brill, 1997, x\_392 p.
- `Abd al-Fattâh al-Hakîmî, *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.
- Fred Halliday, *Arabia Without Sultans*, Harmondsworth : Penguin Press, 1974, 526 p.
- Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkânî*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, 267 p.
- Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean*, Berkeley : University of California Press, 2006, xxvi-379 p.
- Tomislav Klaric, "Le Yémen au XVIIème siècle : territoire et identities", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°121-122, 2008, p. 69-78.
- Helen Lackner, *P.D.R.Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia*, Londres : Ithaca Press, 1985, 219 p.
- Rémy Leveau, Franck Mermier, Udo Steinbech (dir.), *Le Yémen contemporain*, Paris : Karthala, 1999, 459 p.
- Franck Mermier, « L'islam politique au Yémen ou la « Tradition » contre les traditions ? », *Maghreb Machrek*, n° 155, 1997, p. 6-19.

- Marine Poirier, « Les élections présidentielles du 20 septembre 2006 au Yémen : entre ouverture avérée et verrouillage assuré », mémoire de Master 2 Modes d'Action Politique Comparés, IEP d'Aix-en-Provence, 2007, 113p.
- Fâris al-Saqqâf, *Ilghâ' al-Ma`âhid al-'ilmiyya wa tawwîd al-ta`alîm* (La disparition des Instituts scientifiques et l'unification de l'enseignement), Sanaa: Markaz dirâsât al-mustaqbal, 2004, 49 p.
- Jérémie Schiettecatte, « La population des villes sudarabiques préislamiques : entre `asabiyya et hadaî », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°121-122, 2008, p. 35-51.
- Robert Serjeant, "Yâfi', Zaydîs, Al bû Bakr b. Sâlim and others: Tribes and Sayyids", in Robert Serjeant (dir.), *Arabian Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 83-105.
- `Abd al-Malik al-Shaybânî, *Al-Yaman fî al-Kitâb wa al-Sunna* (Le Yémen dans le Livre et la Tradition), Sanaa : Maktabat Khâlîd Ibn al-Walîd, 2003, 170 p.
- Jamal al-Suwaidi (dir.), *The Yemeni War of 1994. Causes and Consequences*, Londres : Saqi Books, 1995, 124 p.
- Daniel Martin Varisco, "On the Meaning of Chewing: The Significance of Qat (*Catha edulis*) in the Yemen Arab Republic", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 21, n°1, 1986, p. 1-13.
- Eric Vallet, *Pouvoir, commerce et marchands dans le Yémen rasûlide (626-858/1229-1454)*, thèse de doctorat, Université de Paris I, 2006, 585 p.
- Gabriele Vom Bruck, *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*, New York : Palgrave, 2005, xix-348 p.