

LE SALAFISME EN FRANCE : DE LA RÉVOLUTION ISLAMIQUE À LA RÉVOLUTION CONSERVATRICE

Samir Amghar

Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « Critique internationale »

2008/3 n° 40 | pages 95 à 113

ISSN 1290-7839

ISBN 9782724631265

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2008-3-page-95.htm>

Pour citer cet article :

Samir Amghar, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *Critique internationale* 2008/3 (n° 40), p. 95-113.
DOI 10.3917/crii.040.0095

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

© Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice

par Samir Amghar

alors que les pouvoirs publics français ont entrepris, au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, de lancer une politique de lutte contre l'expansion du salafisme, force est de constater que ce mouvement se propage et connaît un succès certain parmi les jeunes issus des quartiers populaires. De nombreuses études empiriques ont mis en évidence sa progression et son influence auprès des musulmans non seulement de France mais aussi d'Europe¹. Au début des années 1990, le mouvement nouvellement implanté en France ne comptait que quelques dizaines de fidèles. Aujourd'hui, il rassemblerait environ 5 000 sympathisants, 500 militants et une trentaine de lieux de culte². Largement médiatisé au moment des attentats du World Trade Center, le salafisme a pris dans

1. La France est l'épicentre du mouvement sur le Vieux Continent (voir Mohamed Ali Adraoui, « Le salafisme en France », mémoire de master de recherche, Paris, Sciences Po, 2005), mais celui-ci s'étend également en Belgique, aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne. En ce qui concerne le Maghreb, c'est en Algérie que la dynamique salafiste atteint sa plus grande ampleur. Ali Ferkous et Abdelkrim 'Awissette, professeurs à la faculté des sciences islamiques de l'université d'Alger, sont les chefs de file du mouvement, également présent au Maroc, en Tunisie et en Lybie, où quelques prédicateurs peu connus participent à sa diffusion. Le cheikh Bazmoul en Égypte, les élèves du cheikh Mûqbil au Yémen et le Centre al-Albâni à Amman sont les principaux vecteurs de la pensée salafiste dans le Machrek.

2. Selon les estimations des services de renseignements français (Renseignements généraux). Voir également Piotr Smolar, « Mouissance éclatée, le salafisme s'est étendu aux villes moyennes », *Le Monde*, 22 février 2005.

l'espace public français une connotation guerrière et révolutionnaire, synonyme de violence et de terrorisme, même s'il désigne exclusivement, dans l'esprit de nombreux théologiens provenant surtout d'Arabie Saoudite, une religiosité apolitique et piétiste. Loin de constituer un mouvement homogène, le salafisme est formé de plusieurs tendances qui se jettent mutuellement l'anathème. Sa définition fait l'objet de luttes intestines entre théologiens, prédicateurs et clercs, qui s'affrontent autour d'interprétations divergentes voire antagoniques. Le salafisme ne se résume ni ne s'incarne dans al-Qaïda. C'est un ensemble composite, hétérogène, d'initiations multiples, pas toujours coordonnées, d'individus seuls ou formant de petits groupes autonomes. Mouvance complexe et évolutive, il couvre un large spectre de sensibilités politiques qui vont du salafisme prédicatif (*salafiyya al-da'wa*), socialement conservateur, politiquement mou, et dont l'action se fonde sur la formation religieuse, au salafisme révolutionnaire (souvent désigné par *al-salafiyya al-jihâdiyya*), prônant des actions directes aux accents tiers-mondistes³. Pour les uns, il est directement lié à l'institution religieuse officielle d'Arabie Saoudite et se superpose ainsi au wahhabisme. Pour d'autres, il désigne une méthodologie réformatrice, qui détiendrait des vertus libératrices susceptibles de renouer avec l'âge d'or de l'islam. Malgré leurs divergences, ces différents courants partagent un fond idéologique commun, qui repose sur l'idée selon laquelle le retour à la religion musulmane des *Salaf*s (les Pieux Ancêtres) permettra aux sociétés de retrouver la gloire des premiers siècles de l'islam au cours desquels les musulmans dominèrent le monde⁴. L'idée structurante du discours salafiste est que l'islam est aujourd'hui en moins bonne posture que par le passé, du fait de l'éloignement des musulmans du véritable islam. Mais bien qu'il se réfère à un modèle historiquement figé, le mouvement est dynamique⁵.

3. Pour une typologie des différentes tendances du mouvement, voir Samir Amghar, « Le salafisme en Europe : une mouvance polymorphe de la radicalisation », *Politique étrangère*, 1, 2006, p. 67-78.

4. Selon les théologiens musulmans, les *Salaf*s se distinguèrent par leur piété exemplaire, mais aussi par leurs nombreuses conquêtes militaires, lesquelles furent à l'origine d'un grand empire qui s'étendait de l'Espagne à l'Inde. De là, ces théologiens conclurent à une relation de causalité entre la foi et les succès militaires et politiques. Pour eux, les *Salaf*s étaient forts et puissants du fait de leur piété inébranlable. Dès lors, chaque fois qu'une société musulmane eut à subir une crise économique, politique ou sociale, il se trouva des théologiens pour préconiser comme une panacée le retour à l'islam des *Salaf*s. Le premier à avoir formalisé cette idée fut Ibn Hanbal (780-855), à une période où l'Empire musulman était en proie à des luttes entre plusieurs factions politico-religieuses. Puis ce fut Ibn Taymiyya (1263-1328), au moment des invasions Mogols. Cette volonté de retour aux temps des Pieux Ancêtres fut ensuite reprise par Muhammad Ibn Abdel Wahhab (1720-1792). S'inspirant des écrits d'Ibn Hanbal et d'Ibn Taymiyya, celui-ci tenta de cerner les causes de l'affaiblissement de l'Empire ottoman face à l'hégémonie politique de l'Europe. Selon lui, l'origine de la crise que subissait la Sublime Porte n'était pas imputable à des considérations politiques ou économiques, mais à la trahison par les musulmans du message coranique originel, organisé autour des valeurs monothéistes du concept religieux de *Tawhid* (unicité de Dieu), tel que les *Salaf*s l'avaient compris et appliqué.

5. François Burgat, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2005, p. 116.

Plus qu'une idéologie construite *a priori* de manière immuable, il s'élabore de manière interactive avec son environnement. Nous nous proposons donc d'examiner l'évolution du discours idéologique du salafisme en France, de comprendre ses différentes déclinaisons au cours des deux décennies qui viennent de s'écouler et de cerner les différentes motivations de ses fidèles et sympathisants.

La prégnance de l'islamisme algérien

L'implantation du début des années 1990 s'est opérée par le biais d'anciens militants de l'aile salafiste du Front islamique du salut (FIS) réfugiés en France pour fuir la répression du régime algérien⁶. Ces militants se réclamaient en premier lieu de l'héritage politique et religieux de l'association des Oulémas (*jamâ'at al-ûlama*), fondée en 1936 par un théologien de l'Est algérien, Abdelhamid Ben Badis, considéré comme l'un des pères de la décolonisation. Fondés sur l'idée d'un retour aux premiers siècles de l'islam, les positionnements de Ben Badis et de ses épigones ont constitué la première formalisation doctrinale et organisationnelle du salafisme en Algérie⁷. À la fois influencés par les idées de Jamal al-Dîn al-Afghani et Muhammed Abduh et pétris des réalités politiques et sociales de l'Algérie de la première moitié du XX^e siècle, les discours de Ben Badis étaient axés essentiellement sur la nécessité d'une renaissance culturelle par l'islam, doublée d'une mission éducative religieuse, dans le but de résister à la colonisation culturelle de l'Algérie. Considéré par les autorités coloniales françaises de l'époque comme le défenseur du wahhabisme en Algérie, le mouvement comptait parmi ses membres des théologiens comme Tayeb al-Oqbi, qui entretint des liens avec Rachid Rida, connu pour avoir été à l'origine de la synthèse entre les idées politiques des Frères musulmans et l'orthodoxie religieuse des théologiens d'Arabie Saoudite. Tayeb al-Oqbi fut, en outre, le maître d'Abou Bakr Jaber al-Jazaïri, actuellement enseignant à la grande mosquée de Médine et auteur d'un ouvrage réputé au sein de la communauté musulmane française, *La voie du musulman*. De nombreux responsables du FIS suivaient l'héritage doctrinal de Ben Badis, certains ayant été ou étant des membres éminents de l'association des Oulémas comme les cheikhs Soltani et Sahnoun, ou des élèves des cadres de l'association. Cette influence des oulémas était endogène à la culture politique algérienne, tandis que le deuxième héritage est venu de l'étranger, *via*

6. S. Amghar, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse », *Maghreb-Macbrek*, 185, printemps-été 2005, p. 13-32.

7. Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie (1925-1940)*, Alger, Éditions El-Hikma, 1967.

les diplômés des universités islamiques saoudiennes au sein de l'aile salafiste du FIS. Au début des années 1980, les gouvernements algérien et saoudien signèrent en effet un accord d'échange et de partenariat universitaires autorisant de nombreux étudiants algériens à parfaire leur formation théologique dans les universités saoudiennes. Cet accord permettait au gouvernement algérien, désireux de réinvestir le champ du religieux, de disposer de cadres bénéficiant d'une formation théologique solide, à une époque où le pays était dépourvu de grande université islamique de renom (la faculté des sciences islamiques du Caroubier à Alger a été fondée en 1982, celle de l'université de l'Émir Abdelkader à Constantine, en 1984)⁸. Du côté saoudien, il permettait à la monarchie d'apparaître comme une « superpuissance religieuse », capable de multiplier les échanges et les financements destinés aux ressortissants des pays musulmans⁹. En Arabie Saoudite, ces étudiants ont fréquenté les facultés de théologie islamique dont une partie des professeurs étaient d'anciens Frères musulmans. Ces derniers leur ont inculqué une lecture orthodoxe de la religion musulmane ainsi que la nécessité d'un engagement politique au nom de l'islam¹⁰.

Le troisième héritage dont se réclamait le salafisme algérien fut la guerre en Afghanistan de 1989, soutenue par l'ensemble de la mouvance islamiste à travers le monde musulman, notamment les théologiens d'Arabie Saoudite. Durant leurs séjours en Afghanistan, les moudjahiddins algériens qui combattaient aux côtés de l'armée afghane contre les Soviétiques furent très fortement influencés par les lectures révolutionnaires islamiques d'Abdallah Azzam et de Sayyid Qotb. Hostiles à une action religieuse limitée à la prédication (*da'wa*), ils placèrent le *jibâd* au cœur de la croyance religieuse¹¹. Il s'agissait pour eux de s'opposer au pouvoir, de lutter pour l'instauration de l'État islamique, et à terme du califat, et de défendre les musulmans, lorsque ceux-ci sont menacés par des régimes considérés comme impies.

Ces trois groupes (héritiers de l'association des Oulémas, diplômés des universités saoudiennes et anciens combattants de la guerre en Afghanistan) ont constitué la matrice salafiste du Front islamique

8. Ahmed Rouadja, *Les frères et la mosquée*, Khartala, 1990, p. 96-99. La création de ces deux universités a nécessité la venue depuis le Moyen-Orient de nombreux professeurs de théologie islamique, liés bien souvent aux Frères musulmans. De 1984 à 1985, le recteur de l'université islamique de Constantine fut l'Égypto-Qatari Youssef al-Qardawi, remplacé en 1986 par Mohammed al-Ghazali.

9. S. Amghar, « Islam de France et acteurs internationaux », *Politique étrangère*, 1, 2005, p. 12-22.

10. Gilles Kepel, *Fitna*, Paris, Gallimard, 2004, p. 186-236.

11. Bernard Rougier, « L'islamisme face au retour de l'islam », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82, avril-juin 2004, p. 111, et « Le *jibâd* en Afghanistan et la crise de l'islam sunnite », dans Rémy Leveau, Frédéric Charillon (dir.), *Les études de la Documentation française : Afrique du Nord, Moyen-Orient*, 2005-2006.

du salut (FIS)¹² qui fut en partie à l'origine de l'implantation de cette tendance en France¹³. Ce salafisme « première génération » était donc une synthèse de plusieurs doctrines mêlant au rigorisme religieux les visées politiques des anciens étudiants salafistes, les perspectives révolutionnaires des moudjahiddins et l'idée de renaissance culturelle et religieuse de l'association des Oulémas. Il est incarné notamment par la figure d'Abdel-Hâdi Doudi, l'actuel imam de la mosquée al-Sunna al-Kebira, dite « du Boulevard national », à Marseille. Diplômé de l'université d'al-Azhar au début des années 1980, beau-frère de Moustapha Bouyali (fondateur du premier maquis islamiste algérien en 1983) et ancien maître d'Ali Benhadj, Abdel-Hâdi Doudi a appartenu à la tendance salafiste algérienne qui intégra le FIS au début des années 1990. Condamné à mort par le régime algérien, puis à la prison à perpétuité pour son soutien aux attentats menés par son beau-frère, il arriva en France en 1987, avec l'assentiment des services algériens. C'est lui qui implanta le mouvement dans la région marseillaise et dans la banlieue parisienne, notamment à Nanterre. À la même époque à Paris, Abdelbaki Sahraoui, imam de la mosquée Tariq Ibn Ziyad de la rue Myrrha dans le 18^e arrondissement et vice-président du FIS, invectivait le régime algérien, dans ses sermons de la prière du vendredi, pour sa politique répressive à l'égard des opposants islamistes. Il fut tué en 1995 par des membres des Groupes islamiques armées (GIA).

Visée politique, perspective révolutionnaire et rigorisme religieux ont donc constitué les caractéristiques du salafisme des années 1990 en France. Cependant, à la faveur de l'émergence d'une « deuxième génération », celle des musulmans nés en Europe, et des mutations internationales de l'islam politique, le mouvement a évolué pour devenir progressivement un acteur de la réislamisation.

De la révolution islamique au conservatisme politique et social

À partir du milieu des années 1990, le salafisme, jusque-là très fortement imprégné des réalités politiques algériennes, est devenu de plus en plus l'expression d'un conservatisme politique et social, dégagé de l'obsession de

12. L'autre matrice fut celle du courant jazariste (algérieniste) dont le chef de file fut Abdelkader Hachani. Issus de la bourgeoisie pieuse, les jazaristes sont réputés pour être moins radicaux et plus ouverts au dialogue politique que les salafistes. Cf. Séverine Labat, *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995.

13. Le salafisme s'est implanté dans le reste de l'Europe par d'autres voies. En Grande-Bretagne, *via* une importante immigration yéménite et moyen-orientale dont certains éléments ont étudié à Damas ou à Sanaa (villes où l'enseignement salafiste est prépondérant). En Belgique et aux Pays-Bas, *via* l'immigration marocaine (avec notamment le cheikh Touchgani à Bruxelles).

la conquête de l'État. Ce basculement vers une tendance apolitique et piétiste s'explique par un double phénomène : la marginalisation du salafisme politique sous influence algérienne et l'émergence d'un nouveau pôle en provenance de la péninsule Arabique¹⁴.

Plutôt élitiste et trop tourné vers des réalités politiques étrangères (celles de l'Algérie), le salafisme des années 1990 n'a eu que peu d'influence sur les populations musulmanes françaises, voire sur l'ensemble de la communauté algérienne du Vieux Continent. Ne disposant que d'une faible assise sociale, il s'est donc retrouvé de plus en plus isolé. Le soutien du FIS au régime de Saddam Hussein lors de l'invasion du Koweït en 1990 a de plus conduit un certain nombre de ses soutiens traditionnels, comme l'institution religieuse d'Arabie Saoudite (le *Dar al-Ifta*), proche de la monarchie des Saoud, à prendre ses distances avec le parti islamiste algérien. La marginalisation du salafisme algérien s'est accélérée avec l'annonce de nombreuses *fatwas* qui dressaient un bilan critique de l'islam politique, notamment de celui du FIS. Sous l'impulsion de prédicateurs algériens d'obédience salafiste et proches du régime militaire, comme les cheikhs Abdelmalik Ramadani, Ali Ferkous et Arif, des théologiens saoudiens ont publié des avis religieux reprochant au FIS de vouloir établir un État islamique par le haut¹⁵ et d'être à l'origine du terrorisme. Ces condamnations ont achevé de consommer la rupture entre les clercs de la péninsule Arabique et le FIS¹⁶. Elles prolongeaient sur le terrain théologique des oppositions de plus en plus prégnantes entre les partisans d'une action politique souvent violente (participation et changement social radical) et ceux d'une attitude plus conservatrice et distante par rapport à l'activisme politique¹⁷. Les prises de positions de ces théologiens à l'encontre de l'islamisme et du terrorisme ont incité les gouvernements algérien et saoudien à favoriser le développement du courant salafiste piétiste. Le but de

14. L'Arabie Saoudite joue un rôle central, mais des pays comme la Jordanie, où vécut le cheikh Nassir ud-dîn al-Albâni, et le Yémen, avec le cheikh Mûqbil ibn Hadi, ont également contribué à la diffusion du salafisme en Europe et en France.

15. Voir Abdelmalik Ramdani al-Jazaïri, *Fatâwa al-'ulamâ al-kabir fima oubira mi dima' fi-al-jaza'ir* (Les avis juridiques des grands oulémas sur le sang qui a coulé en Algérie), Éditions Maktabat, 1422 (calendrier musulman).

16. De nombreux ex-militants du FIS affirment que Ali Belhadj, responsable du mouvement islamiste algérien, connaissait personnellement le théologien syro-albanais al-Albâni, auprès duquel les islamistes algériens cherchaient des *fatwas* légitimant leur activisme politique. Les salafistes français affirment le contraire : al-Albâni aurait plusieurs fois mis en garde les responsables du FIS quant au risque d'une politisation excessive de l'islam alors que les Algériens n'étaient pas suffisamment islamisés.

17. F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, op. cit., p. 117. L'actuel grand mufti d'Arabie Saoudite, le cheikh al-Cheikh, a déclaré à l'égard des Frères musulmans : « Parmi les principaux aspects de leur appel, on relève : le secret, la dissimulation, la versatilité, le rapprochement de ceux qui présentent un intérêt pour eux. (...) D'autre part, le but ultime de l'appel des Frères musulmans est d'arriver au pouvoir. (...) Quant au fait que les gens soient sauvés du châtement d'Allah (...) et entrent au paradis, ce n'est pas important pour eux ». Propos enregistrés dans une cassette intitulée « *Fatâwa al-'ulamâ'î fil-jamâ'ati 'alâ bilâd al-haramayn* » (Fatwas de l'assemblée des oulémas de la Terre sainte), Éditions Minhaj, 2002.

la monarchie saoudienne était d'éviter que la situation algérienne ne vienne inspirer les jihadistes saoudiens, très actifs à l'époque. Quant au gouvernement algérien, il cherchait à endiguer l'influence des Groupes islamiques armés (GIA) puis du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC) par le développement d'un salafisme de prédication politiquement conservateur, condamnant avec virulence le jihadisme. Ces actions ont conduit un certain nombre de jihadistes algériens à déposer les armes.

L'émergence du salafisme saoudien

Parallèlement au déclin du salafisme algérien, un nouveau pôle d'influence du salafisme a donc émergé, en provenance cette fois de l'Arabie Saoudite et plus globalement du Machrek (le *dar al-hadith* à Dammaj au Yémen, sous la direction du cheikh Mûqbil, le centre al-Albâni à Amman, la faculté de *shar'îa* à Damas). Ce fut moins une disparition qu'une réorientation du salafisme algérien qui se fit jour alors, le basculement s'étant opéré à la faveur de la politique menée par le royaume saoudien dès les années 1960 dans le but de se constituer en « superpuissance religieuse »¹⁸. La Ligue islamique mondiale a certes joué un rôle important dans la diffusion du salafisme en Europe (en Belgique, *via* la grande mosquée de Bruxelles ; en Suisse, par l'intermédiaire de la fondation culturelle islamique de Genève et la grande mosquée de Zurich), mais l'expansion de cette doctrine a principalement été le fruit du prosélytisme d'anciens étudiants européens des universités islamiques saoudiennes, notamment celle de Médine, et des centres de formations au Yémen. En France, aux Pays-Bas, en Belgique et en Grande-Bretagne, le salafisme saoudien s'est implanté grâce à la prédication des premiers diplômés européens revenus d'Arabie Saoudite où ils étaient allés suivre une formation en sciences religieuses¹⁹. Abdelkader Bouziane, qui fut à l'origine du mouvement dans la région lyonnaise, fut l'un de ces premiers diplômés. Avant d'être imam dans de nombreuses mosquées de la région

18. S. Amghar, « Islam de France et acteurs internationaux », art. cité. De nombreuses institutions internationales prosaoudiennes ont été alors fondées. La Ligue islamique mondiale (*Al-rabîta al-islamiyya al-'alamiyya*, créée en 1963, est l'une des plus grandes institutions saoudiennes participant à l'expansion du salafisme à travers le monde. Elle dispose d'un réseau de mosquées (environ 50) dont elle assure le fonctionnement et le financement. Particulièrement bien implantée en Europe, elle contrôle des mosquées dans les plus grandes villes européennes : la Fondation culturelle islamique à Genève (2 000 places), la Grande Mosquée de Bruxelles (2 000 places), la mosquée de Mantes-la-Jolie (1 000 places), celle de Madrid, de Copenhague, la Grande Mosquée de Zurich, celle de Malaga, etc..

19. C'est le cas par exemple à l'Île de la Réunion. Le salafisme y est présent à travers deux mosquées dont les imams sont des diplômés de l'université de Médine.

Rhône-Alpes dans les années 1990, il partit deux ans à Médine pour étudier l'islam auprès de théologiens salafistes²⁰.

Ainsi, sous l'impulsion de certains étudiants français, des savants religieux saoudiens, égyptiens ou jordaniens d'obédience salafiste se rendirent sur le Vieux Continent. Le Cheikh Abdel Salam al-Bourjis, disciple de l'ancien mufti d'Arabie Saoudite, ou le Cheikh Muhammed Bazmoul, de nationalité égyptienne et professeur à l'université de La Mecque, donnèrent de nombreuses conférences en France (mais aussi en Belgique, au Royaume-Uni, aux États-Unis). Avec eux, le salafisme de type quiétiste se développa et connut un succès important en France jusqu'en 2001. Des mosquées furent créées ou conquises et il fut même question de créer un pôle salafiste européen en France. Dans l'Hexagone même, il y avait près de 20 centres culturels salafistes (entre autres à Marseille, Paris, Lyon, Roubaix, Valence, Romans-sur-Isère, Aix-en-Provence, Stains) et de nombreuses manifestations étaient organisées. À partir de 1998, un grand congrès salafiste eut lieu chaque année dans la banlieue parisienne à l'initiative d'un quadragénaire de nationalité hollandaise, Yacoub Leenen, qui vit aujourd'hui en Arabie Saoudite où il dirige une maison d'édition en charge de traduire des ouvrages de l'arabe au français. Celui de 2001 rassembla près de 1 000 personnes en provenance de toute la France mais également d'Allemagne. Le salafisme de la deuxième génération amorçait donc une phase d'institutionnalisation et de structuration organisationnelle quand les autorités policières françaises, accusant le mouvement d'être à l'origine des actions terroristes perpétrées en Occident (surtout après les attentats du 11 septembre) décidèrent d'en freiner le développement. Les cheikhs salafistes furent alors interdits de séjour en France ; un congrès salafiste qui devait se dérouler en juillet 2002 en banlieue parisienne fut annulé et les théologiens saoudiens qui étaient venus du Moyen-Orient pour en animer les conférences furent tous arrêtés à l'aéroport Charles de Gaulle et reconduits à la frontière par les autorités douanières. En outre, de nombreux imams furent expulsés ou placés en résidence surveillée. Parmi eux, l'imam Abdelkader Bouziane fut renvoyé en Algérie, pour avoir proféré des imprécations misogynes, et l'imam d'origine irakienne de la mosquée d'Argenteuil, Ali Yashar, fut démis de ses fonctions. Il vit désormais en Lozère, en résidence surveillée.

20. En Belgique, le premier à prêcher le salafisme a été Mustapha Kastitt. D'origine marocaine, il a étudié pendant huit ans à l'université de Médine. Rappelons à ce propos qu'il y a en Arabie Saoudite trois universités islamiques (Médine, Ryad et La Mecque). Seule l'université de Médine forme des ressortissants étrangers non saoudiens, notamment de nombreux européens attirés par la qualité, la réputation de l'enseignement saoudien et les bourses allouées. Elle compte près de 140 nationalités. Dans les années 1980, les Algériens constituaient le contingent le plus important d'étudiants étrangers.

Le salafisme des théologiens saoudiens : facteur de radicalisation ou anesthésiant politique ?

Même s'il est perçu par les autorités françaises comme une étape favorisant le passage à l'action violente, ce salafisme ne constitue pas un vecteur de radicalisation politique, malgré ses vives critiques à l'égard de l'Occident. Cette forme de religiosité s'oppose en effet à tout engagement politique au nom de l'islam. Dénué de volonté d'implication dans les sociétés européennes et de projet politique autre que l'attente messianique (laquelle ne suppose aucune implication immédiate), il défend une vision apolitique et non violente de l'islam, fondée sur la volonté d'organiser toute son existence sur les avis religieux des savants saoudiens²¹. En cela, le salafisme « saoudien » se différencie de l'islam des Frères musulmans. Alors que les théologiens salafistes pensent que la foi musulmane est entachée de scories héritées du maraboutisme, l'idéologie frériste estime que la fibre religieuse des musulmans est saine : dès lors, la prédication doit se déployer à un niveau politique pour convaincre les fidèles de l'urgence de l'instauration de l'État islamique (*darwa islamiyya*). Par crainte de l'anarchie et de la division (*fitna*), le salafisme défend l'idée de la non-contestation de l'autorité politique, quand bien même le pouvoir appartiendrait à des non-musulmans. Loin des grandes fougues révolutionnaires défendues par le salafisme du FIS, ce salafisme saoudien a capitalisé le désenchantement des militants islamistes déçus par la faillite du modèle de l'islam politique. Ses prédicateurs, comme le cheikh al-Albâni (mort en 1999), affirment que la solution aux problèmes des musulmans ne réside pas dans l'islamisation de l'État, mais dans la purification et l'éducation (*al-tasfiyatu wal-tarbiyya*) : il faut, d'une part, purifier la religion musulmane de toutes les « innovations » qui ont porté atteinte à ses préceptes et à ses dogmes, pour revenir à la religion originelle telle qu'elle a été transmise par le Prophète, d'autre part, éduquer les musulmans pour qu'ils se conforment à cette religion purifiée et délaissent leurs mauvaises habitudes. Convaincus du caractère inéluctable de l'avènement du règne d'Allah sur la Terre, ils estiment que l'instauration de la loi coranique passe par une série d'étapes, notamment par la formation religieuse afin d'insuffler une conscience islamique. Par la prédication, les salafistes espèrent un renversement total de l'organisation hiérarchique et sociale du monde qui leur accordera collectivement la prééminence. Ils sont ainsi dans l'attente d'une révolution future d'ordre politique et social. Ainsi, le retour au vrai islam fera émerger un

21. Rapport International Crisis Group, « La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation », rapport Europe, n° 172, 2005.

mouvement social qui permettra l'instauration d'un État islamique. Même s'ils reprennent ce discours des théologiens saoudiens, les jeunes salafistes ne le mettent pas en pratique. À la différence du mouvement Tabligh, qui fait de la prédication religieuse son activité cardinale, les jeunes salafistes ne s'investissent pas dans le prosélytisme. Ils contrôlent peu de mosquées, disposent d'un nombre d'imams et de prédicateurs limité et préfèrent la formation religieuse individuelle à la prédication à l'adresse des musulmans et des non-musulmans, pour assurer leur salut. Ils sont d'ailleurs très heureux de leur statut de minoritaires, signe pour eux d'une élection divine leur confirmant qu'ils appartiennent au « bon groupe ».

Les prédicateurs salafistes algériens eux-mêmes se sont progressivement rapprochés de l'institution religieuse saoudienne et se sont faits de plus en plus les relais du discours des théologiens d'Arabie Saoudite sur le territoire français²². On observe ce changement de discours et de posture chez certains anciens partisans de l'action révolutionnaire comme Abdel-Hâdî Douidi (imam d'origine algérienne vivant à Marseille), qui a pris ses distances avec l'islamisme maghrébin, privilégie les liens avec les oulémas saoudiens et s'est rapproché du régime algérien²³. Cela lui a valu une *tazkiyya* (recommandation) du théologien saoudien Rabi' al-Madkhali, la référence centrale du salafisme en France. Nombre d'anciens membres des GIA et du GSPC en prison se sont également convertis à ce salafisme piétiste et sont à l'origine de l'implantation du mouvement dans de nombreuses prisons françaises, où cohabitent anciens islamistes terroristes et personnes d'origine musulmane. Ali l'Irakien, qui a fréquenté les milieux islamistes révolutionnaires turcs Kaplan, s'est fait dans les années 2000 le leader du salafisme saoudien en devenant l'imam de la mosquée d'Argenteuil.

La politique étant cause de division et de logique partisane (*bizbiyya*), lesquelles menacent l'unité de la communauté (*oumma*) et la cohésion des sociétés musulmanes, ce salafisme refuse tout engagement autre que religieux au nom de l'islam. Parce que le *statu quo* est pour eux préférable au changement social même le plus infime, les prédicateurs salafistes se sont contentés de développer à l'adresse de leurs ouailles un discours strictement religieux, fondé sur la nécessité de retourner à l'islam des Anciens. Dans un contexte de montée de l'islamisme et de menace terroriste, les gouvernements de nombreux pays

22. Parmi les membres de cette institution, on peut citer al-Albâni, spécialiste de la science du hadith, qui a émigré d'Albanie dans les années 1940 avec son père, un mufti hanafite, pour s'installer en Syrie ; Sâlih al-Fawzan, membre du comité des grands savants saoudiens, ou encore Rabi' Ibn Hâdî al-Madkhali, ancien chef du département des sciences de la sunna à l'université de Médine.

23. On le retrouve en quatrième position sur les listes de la mosquée de Paris (financée par le gouvernement algérien) pour les élections du Conseil régional du culte musulman dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur.

musulmans (entre autres le Maroc, l'Algérie et la Tunisie) ont compris tous les bénéfices qu'ils pouvaient retirer du salafisme en termes de contrôle social et d'endiguement de la contestation islamiste²⁴. En autorisant les prédicateurs salafistes à prêcher, ils pouvaient, à la fois, contrôler la réislamisation, satisfaire les aspirations religieuses de leurs populations et s'assurer que le retour à l'islam ne s'accompagnerait pas de revendications politiques contestataires. Ce salafisme est-il pour autant aussi quiétiste et apolitique qu'il le prétend ? Il faut bien admettre que les relations qu'il entretient avec la chose publique ne sont pas fondées sur une vision strictement religieuse de l'islam et que son discours comporte en fait une importante charge politique. Dans le monde arabe, l'apparente neutralité du salafisme à l'égard de la vie politique signifie un soutien aux régimes en place²⁵. Au Maroc, le théologien salafiste al-Maghraoui a invité ses coreligionnaires à ne pas s'engager dans l'action violente et politique au nom de l'islam et considère la monarchie marocaine comme le cadre idéal pour garantir l'unité marocaine. En Tunisie, le régime de Ben Ali, qui a longtemps combattu toute forme de religiosité publique, a autorisé de nombreux prédicateurs salafistes à prêcher sur le territoire ces dernières années. En Algérie, les prédicateurs salafistes ont toujours soutenu le régime et plus particulièrement le Président Abdelaziz Bouteflika, qui a favorisé le développement du mouvement afin de contrer le courant jihadiste. Même le cheikh saoudien Uthaymin, peu de temps avant sa mort en 2001, a fait l'éloge du Président pour sa politique de réconciliation nationale *via* sa concorde civile. De son côté, le Président a institutionnalisé le salafisme saoudien et fonctionnarisé de nombreuses personnes appartenant à ce courant²⁶. Ce faisant, il en a favorisé le développement. D'Alger à Constantine, en passant par Béjaïa, le salafisme est devenu le premier mouvement de réislamisation dans le pays, bien avant les Frères musulmans et les confréries soufies. Quant aux théologiens saoudiens, ils soutiennent ouvertement la monarchie qu'ils considèrent comme le meilleur garant de la cohésion nationale et des valeurs islamiques du pays. Dans un tel contexte, les nombreux jeunes, français mais également européens, qui deviennent salafistes reproduisent les positions idéologiques des clercs salafistes : ils deviennent prosaoudiens. Ce faisant, ils constituent un réseau de clientèle et d'allégeance non critique à l'égard de l'Arabie Saoudite dont ils contribuent à entretenir le rayonnement

24. S. Amghar, « Le salafisme au Maghreb : menace pour la sécurité ou facteur de stabilité politique ? », *Revue internationale et stratégique*, 67, automne 2007, p. 41-52.

25. Dans *L'idéologie allemande* (Paris, Éditions sociales, 1982), Karl Marx et Friedrich Engels expliquent qu'un mouvement social n'est jamais neutre mais adhère toujours à l'idéologie dominante.

26. En Algérie comme en Arabie Saoudite, les théologiens occupent souvent des postes de fonctionnaires (imams, professeurs d'éducation islamique).

symbolique : « L'Arabie Saoudite est un pays magnifique. Je n'y suis jamais allé mais un jour, si Dieu le veut, j'irai. C'est magnifique, c'est un pays qui défend les musulmans à travers le monde au mépris de l'Occident. Quand je vois des reportages à la télé sur l'Arabie Saoudite qui montrent que c'est une société bizarre avec un pouvoir corrompu, c'est de la propagande et de la manipulation des journalistes. L'Arabie Saoudite est le pays des musulmans, c'est mon pays en quelque sorte, si je peux dire ça »²⁷.

Le jeune français qui désire étudier en Arabie Saoudite bénéficie dans bien des cas de financements et de facilités d'hébergement de la part des autorités saoudiennes. Cette « stratégie du bouclier » permet à l'Arabie Saoudite de s'imposer, dans l'esprit des salafistes français, comme la seule puissance religieuse et politique bienfaitrice des musulmans d'Europe. La visibilité de sa politique étrangère s'en trouve accrue : en devenant le mécène des musulmans européens, le régime saoudien peut délégitimer les revendications de certains islamistes qui réclament une meilleure répartition financière des revenus de la rente pétrolière. À terme, son objectif est de défendre ses propres intérêts stratégiques.

Parallèlement à ce loyalisme qui lui permet de tisser des relations non conflictuelles avec les régimes arabes, le salafisme développe en Europe une puissante critique des systèmes politiques occidentaux. Les prédicateurs salafistes français mais aussi du monde arabe vitupèrent régulièrement les valeurs politiques, morales et sociales de l'Occident. Ils appellent les fidèles à quitter la France, considérée comme une terre de mécréance (*kufî*), pour un pays musulman, à ne pas s'inscrire dans des logiques de participation citoyenne, à quitter leur emploi ou à réduire les contacts avec la société d'accueil. Ce discours peut conduire à des situations conflictuelles (un jeune salafiste peut refuser par exemple que sa femme soit auscultée par un médecin ou menacer physiquement un imam à qui il reproche sa posture conciliante à l'égard de la France), mais la tendance générale est plutôt à l'évitement : le salafiste fuit les contacts qui peuvent aboutir à des affrontements. Au lieu de continuer à fréquenter la mosquée d'un imam dont il critique les positionnements, il se rabattra sur un lieu de culte correspondant davantage à ses attentes religieuses et idéologiques²⁸; de même, il choisira

27. Entretien avec Nadir, 27 ans, Saint-Denis, 28 mai 2003.

28. Un certain nombre de conflits (bagarres, insultes ou encore menaces) se produisent entre les salafistes et les non-salafistes. Cependant, ces tensions tendent de plus en plus à s'estomper depuis la publication de plusieurs *fatwas* de théologiens saoudiens condamnant l'attitude sectaire des salafistes de France. Pour ces savants, le comportement des réislamisés de France tend à véhiculer une mauvaise image du salafisme en France. Les clercs salafistes ont donc exhorté les jeunes à condamner la mauvaise pratique de l'islam ou son absence mais pas l'individu en tant que tel.

une clinique dans laquelle il sera sûr de pouvoir choisir le docteur qui examinera sa compagne.

Ni la violence verbale qui s'exprime à l'encontre de l'Occident ni la conception orthodoxe de l'islam ne doivent être considérées comme le prélude à un engagement dans le *jibâd* (même si ce fut le cas dans les années 1990). La radicalité religieuse et les imprécations anti-occidentales des militants agissent comme une « soupe de sécurité » qui détourne le militant de l'action directe. Les salafistes qui vivent en France affirment régulièrement qu'ils respectent les lois en vigueur dans leur pays d'accueil. Ils n'appellent pas, selon eux, à la violence, et s'insurgent chaque fois que l'on qualifie leur mouvement de terroriste : « Le *minhaj salafi* [le salafisme] n'a rien à voir avec le terrorisme. Les attentats ne sont pas faits par des *salafi*, les vrais. Les cheikhs nous enseignent la paix et la bonne conduite. Cela m'énerve que l'on confonde *salafi* et terrorisme »²⁹.

Entre radicalisation religieuse et crispations sectaires

Néanmoins, ce salafisme dresse une barrière entre la société et ses militants : une sorte de « cordon sanitaire », séparant la communauté, pensée comme un réseau de purs, et la société, considérée comme corrompue, confère au mouvement un ensemble de caractéristiques propres à la secte dans le sens que lui donnent les sociologues allemands Ernst Troeltsch et Max Weber³⁰. Ce repli sectaire apparaît moins cependant comme une volonté de créer une communauté à part que comme le désir d'exprimer des logiques de distinction et de différenciation non seulement avec la société mais aussi avec le reste de la population musulmane. Le salafisme développe une « attitude négative » par rapport au monde³¹ : il ne reconnaît pas la légitimité des valeurs dominantes de la société et prône la rupture mentale et symbolique, non seulement avec la société européenne, mais aussi avec tout ce qui n'est pas strictement islamique. Il entraîne ainsi dans les familles des attitudes offensives qui peuvent aboutir à inverser les lignes traditionnelles de l'autorité. Il est également fréquent que des imams de la première génération soient contestés dans leur savoir religieux et dans leur autorité par les jeunes salafistes. Les pratiques sectaires de ces derniers semblent répondre à une fonction précise : délégitimer toute forme d'autorité en proclamant théologiquement hors la loi le système de

29. Entretien avec Jamel, 23 ans, Vénissieux, 3 avril 2004.

30. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York/Londres, Macmillan/Allen & Unwin, 1931. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004 [1905].

31. Martin E. Marty, « Sects and Cults », *Annals of American Academy of Political and Social Science*, 332, 1960, p. 125-134.

croyances des parents et l'ordre social en tant que ce dernier se fonde sur un mode d'agencement inégalitaire entre les jeunes et la société française³². Le jeune salafiste « se pose en s'opposant ». Ce communautarisme ne se coupe pas pour autant du reste de la société, notamment dans les quartiers populaires et les banlieues, où il est fréquent de voir des salafistes discuter avec leurs amis de quartier ou d'enfance. Le salafiste s'aménage des passerelles avec son environnement, tout en mettant à distance symboliquement la société. Il arrive cependant de plus en plus que les jeunes cultivent une attitude pragmatique de conciliation avec la cellule familiale, même si celle-ci s'oppose ouvertement à la religiosité salafiste.

Indifférent aux projets de réforme sociale ou aux solutions politiques des problèmes sociaux, même quand ceux-ci concernent les musulmans, le salafisme a toutes les caractéristiques de la secte piétiste telle que définie par le sociologue des religions Bryan R. Wilson³³. Ses partisans préfèrent « se retirer du monde » pour jouir de l'assurance, procurée par la sainteté personnelle, d'appartenir à un groupe élu. Il s'oppose à toute forme de participation politique des populations musulmanes au sein des sociétés européennes, au motif qu'elle serait contraire à l'islam. La démocratie est assimilée à une forme d'associationnisme (*shirk*) qui conduit à l'hérésie, puisque les députés occidentaux légifèrent au nom de valeurs qui ne sont pas celles de la *shari'a*. Parmi les quelques milliers de participants des manifestations organisées par des associations musulmanes contre le projet de loi portant sur les signes religieux à l'école en décembre 2003 et janvier 2004, rares étaient, selon nos observations personnelles, ceux qui appartenaient à cette tendance du salafisme. Il en a été de même plus récemment, en 2005 et 2006, lors des manifestations contre les bombardements israéliens au Liban et lors de celles contre les caricatures du Prophète Muhammed. Les sites Internet salafistes avaient exhorté les fidèles à ne pas participer à ces rassemblements. Cette absence notoire de salafistes doit être interprétée comme une forme d'indifférence généralisée pour des questions citoyennes et internationales touchant les musulmans d'Europe et du monde arabe : « Quand il y a des manifestations faites par les musulmans pour défendre d'autres musulmans, moi et les frères on s'y rend jamais. Pour faire entendre notre voix, il ne faut pas utiliser des méthodes occidentales. Je ne veux pas mêler l'islam avec la politique des Français. Les cheikhs nous conseillent de ne pas y aller »³⁴. Les salafistes ne

32. Mohamed Merzouk, « Quand les jeunes redoublent de férocité : l'islamisme comme phénomène de génération », *Archives des sciences sociales des religions*, 97, 1997, p. 150.

33. Bryan R. Wilson, « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », *Archives des sciences sociales des religions*, 16, 1963, p. 58.

34. Entretien avec Abdelkrim, 19 ans, Paris, 23 février 2004.

s'inscrivent pas dans un processus de négociation avec l'État car ils ont intégré une dichotomie de statut entre les dialectiques proposées par celui-ci, dans lesquelles s'engagent d'ailleurs les Frères musulmans (voile, laïcité, CFCM), et leur espace autonome d'actions, de pensée et de configuration politique, hérité d'une application littéraliste de l'islam³⁵. L'islam serait ainsi au-dessus des partis et des questions politiques. Cette attitude est légitimée par les différentes *fatwas* des théologiens saoudiens, qui estiment que la guerre en Irak ou celle en Palestine ne relèvent pas du *jihād* et qui condamnent les activités militaires du Hezbollah et du Hamas. Ces avis religieux sont repris par les salafistes européens, même si ces derniers manifestent une empathie pour leurs coreligionnaires libanais ou palestiniens. Bien qu'ils condamnent ces guerres, « preuves supplémentaires [selon eux] de la haine des Occidentaux à l'égard de l'islam », ils ne s'engagent pas dans des activités de soutien financier, militaire ou humanitaire.

La religion musulmane ne saurait donc être contenue dans un processus de négociation avec l'État, ce qui implique que des questions comme celle de la laïcité ne concernent pas les salafistes. Leur interprétation de la foi religieuse fondée sur le primat de l'islam sur tout autre système, qui plus est laïc, les empêche de se penser comme parties prenantes d'un système politique non musulman. Participer reviendrait à reconnaître implicitement aux questions de société un statut identique à celui de l'islam : « Si je manifeste ou fais des pétitions ou si je vote, c'est comme si je mettais l'islam, la meilleure des religions et la meilleure chose de l'humanité, avec les bassesses politiques des Français. Jamais de la vie, je préfère ne rien faire. De toute façon, ce n'est pas comme ça qu'il faut agir »³⁶.

La légitimité de cette posture de retrait par rapport aux sociétés européennes est confortée par les *fatwas* des théologiens saoudiens qui érigent en obligation religieuse l'accomplissement de la *hijra* (émigration) vers un pays musulman pour tout pratiquant vivant en Occident. Et de fait, 300 personnes environ ont quitté la France depuis 2007 et parmi elles beaucoup se sont installées dans le monde arabe. Cependant, compte tenu des difficultés à obtenir des titres de séjours de longue durée, elles sont de plus en plus nombreuses à opter pour le Maghreb, en particulier l'Algérie et le Maroc, en raison du développement du salafisme dans ces deux pays³⁷. D'autres optent pour la Malaisie ou les Émirats arabes unis, fascinées par la

35. Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005.

36. Entretien avec Abdelkader, 34 ans, Paris, 25 février 2004.

37. Des villes comme Tan Tan dans le Sud marocain (à 300 km d'Agadir) et Sawlous dans la banlieue d'Alger ont la réputation d'être entièrement salafistes.

réussite économique de ces pays et la possibilité d'y faire fortune. Mais ces départs se soldent souvent par des échecs. Les réalités sociales et économiques des pays musulmans conduisent certains de ces jeunes immigrés à repartir pour la France. De plus, le fossé culturel existant entre les salafistes originaires des pays musulmans et ceux qui sont nés en France constitue un frein à l'intégration de ces derniers, qui sont finalement avant tout européens même s'ils sont originaires de ces pays arabes.

Des valeurs en porte-à-faux ?

Alors qu'il avait au moment de son implantation en France une dimension martiale et ascétique qui exigeait un esprit de sacrifice pour la cause de l'islam, le salafisme prend de plus en plus aujourd'hui la forme d'une religiosité exaltant l'hédonisme, l'individualisme et le souci de distinction des personnes qui s'en réclament (tout en exprimant une orthodoxie et un littéralisme religieux)³⁸. Certes, il se nourrit toujours des références religieuses des théologiens de la péninsule Arabique et sa matrice demeure le message du Prophète. Mais celui-ci, qui était décrit par les tenants du salafisme jihadiste comme un chef politique doublé d'un redoutable guerrier, est désormais présenté sous les traits d'un marchand prospère qui excellait dans les relations commerciales. À partir du modèle prophétique qui sert de caution spirituelle, la réussite matérielle et l'eudémonisme sont devenus des valeurs de reconnaissance.

L'enrichissement est en effet une façon nouvelle d'affirmer la puissance de l'islam sur la scène nationale et internationale, la réussite matérielle étant le signe de l'élection divine³⁹ « parce qu'Allah aide les gens qui suivent son chemin »⁴⁰. La plupart des salafistes affirment qu'« il y a beaucoup de *baraka* à faire du commerce »⁴¹. C'est leur façon à eux d'adorer Allah. Le nouveau rapport au religieux qu'ils inventent ne se fixe plus uniquement sur l'accomplissement dévot des différents piliers de l'islam, mais s'exprime par la volonté mondaine de réussir dans les affaires. Et si l'on ouvre un commerce, c'est autant pour des raisons religieuses que pragmatiques. En effet, la discrimination et les difficultés à accéder à un emploi conduisent les jeunes salafistes à créer leur propre entreprise. La volonté de s'émanciper

38. Amel Boubekeur, « L'islam est-il soluble dans le Mecca Cola ? Marché de la culture islamique et nouveaux supports de religiosité en Occident », *Maghreb-Machrek*, 183, printemps 2005, p. 45-66. Voir également Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Paris, Le Seuil, 2005.

39. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit..

40. Entretien avec Hicham, 20 ans, Saint-Denis, 4 mars 2002.

41. S. Amghar, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse », art. cité, p. 19.

du contrôle d'un supérieur hiérarchique explique le plus souvent leurs motivations commerçantes : « En ouvrant mon commerce et en étant mon propre patron, je peux prier à l'heure et fermer mon magasin au moment de la prière du vendredi. Je peux vivre correctement sans avoir à remettre en cause ma bonne pratique de l'islam »⁴². Cette réussite peut prendre également une dimension protestataire et revancharde à l'égard de la société française : « Mon niveau de vie et ma réussite sont ma manière de dire à la France que malgré ses bâtons dans les roues, j'ai réussi »⁴³. Une nouvelle configuration religieuse émerge, qui s'articule autour de l'esprit du capitalisme fondé sur la performance et la compétitivité⁴⁴. Cette théologie de la prospérité n'est pas propre au salafisme en France, elle est adoptée également par d'autres mouvements de l'islam (Frères musulmans, Ahbâch...) et par certains prédicateurs comme l'Égyptien Amr Khaled. Des produits islamiques, telles les lignes de vêtements *Bilal wear* ou *Salam*, ont été créés par de jeunes salafistes de banlieue : « Ma marque de vêtement *street wear* me permet de continuer à avoir une activité dans le mouvement hip hop à défaut de pouvoir chanter, chose qui est interdite par les théologiens musulmans. En plus, je fais de la *da'wa*, j'appelle les gens à l'islam par ma marque de vêtements », nous a expliqué le créateur de la marque Salam, ancien rappeur d'origine marocaine⁴⁵.

Ce discours, qui emprunte autant au néolibéralisme qu'aux propos très en vogue sur les forums de discussion salafistes, séduit les jeunes et explique en partie leur attrait pour ce « salafisme bourgeois », qui offre une sorte d'éthique islamique parfaitement en phase avec la réalité sociale des banlieues⁴⁶. Il s'agit en fait de permettre à l'entrepreneur de justifier ses activités économiques et au jeune d'avoir un rapport décomplexé vis-à-vis de la consommation : « Ce n'est pas comme le Tabligh, dont les membres sont de vrais moines, dans le *minhaj salafi*, on a le droit de consommer »⁴⁷. L'un affirme qu'en affaires il travaillera de préférence avec un salafiste parce que celui-ci « a peur de Dieu et qu'on peut compter sur lui, il a une parole »⁴⁸. Un autre, ancien délinquant connu dans sa cité pour avoir été un braqueur, ouvre une sandwicherie *ballal* dont les serveurs sont tous salafistes, parce qu'ils véhiculent une image de sérieux et de travail bien fait. Ainsi le salafisme « troisième génération » s'alimente-t-il de la sous-culture de banlieue fascinée par

42. Entretien avec Nadjib, 33 ans, Bordeaux, 2 juillet 2003.

43. Entretien avec Nouredine, 29 ans, Vénissieux, 14 mars 2003.

44. A. Boubekeur, « Cool and Competitive: Muslim Culture in the West », *ISIM Newsletter*, 16, automne 2005, p. 12-13.

45. Entretien avec Omar, 30 ans, Sens, 4 février 2003.

46. Amel Boubekeur, « Cool and Competitive: Muslim Culture in the West », art. cité.

47. Entretien avec Zoubir, 39 ans, Paris, 23 juillet 2004.

48. Entretien avec Abou Assad, 28 ans, Saint-Denis, 13 octobre 2002.

l'image de réussite économique à l'américaine qu'est le *self-made man*. Fondé sur le refus de l'engagement politique et du militantisme collectif, ce salafisme prône la réussite matérielle comme moyen de réalisation individuelle.

À la dépolitisation volontaire de l'islam par les prédicateurs a donc succédé une repolitisation inconsciente sur un registre néolibéral (éthique et économique), sorte de relocalisation du religieux dans la sphère marchande⁴⁹. Ce salafisme qui prône une défiance à l'égard des institutions politiques (partis politiques, associations...) développe des affinités électives avec les institutions du champ économique. Les rapports avec les chambres de commerce, le comptable, les partenaires économiques (sous-traitants ou clients), qui ne sont pas toujours salafistes, et plus rarement encore de confession musulmane, poussent les militants à développer des relations apaisées avec leurs interlocuteurs. En arguant du fait que le Prophète lui-même commerçait avec des juifs et des chrétiens, ce « salafisme marchand » entre dans le monde, tout en maintenant la nécessité de se replier sur la communauté musulmane. Alors qu'il s'interdit de parler avec des femmes, le salafiste s'autorise à échanger avec des clientes dans le cadre de ses activités commerciales. Dès lors, les jeunes musulmans qui développaient un rapport antagonique à l'Occident s'inscrivent dans une posture de conciliation à l'égard de celui-ci (à propos des questions de mixité ou de laïcité...).

Le salafisme a fini par abandonner l'idée de l'instauration d'un État islamique par la force au profit d'une posture à la fois religieuse et marchande s'accommodant des régimes existants. De même n'exprime-t-il plus un état de révolution permanente. Comme l'islamisme des Frères musulmans qui a intégré dans son patrimoine des valeurs politiques et sociales européennes, la mouvance salafiste s'occidentalise au contact des valeurs de la sous-culture urbaine des banlieues françaises et constitue de plus en plus, en retour, un élément de la culture des jeunes issus de l'immigration musulmane. Même son apolitisme se nourrit de l'apolitisme ambiant qui touche l'ensemble des jeunes Français. Le salafisme français est également contingent des événements internationaux et des transformations de l'islamisme dans les pays arabes. Souvent considéré comme la transposition du salafisme d'inspiration saoudienne, il est aussi le résultat de l'influence du salafisme algérien. Pour de nombreux salafistes français, l'Algérie est considérée comme le « second pays du salafisme après l'Arabie Saoudite »⁵⁰. Depuis ces dernières années, les théologiens saoudiens ne sont plus les seules

49. Carl Schmitt parle à cet égard de dépolitisation par la polarité éthique-économie. Voir C. Schmitt, *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992, p. 114-130.

50. Entretien avec Zoubir, 39 ans, Paris, 23 juillet 2004.

références des salafistes français et les prédicateurs algériens deviennent de plus en plus des acteurs de diffusion importants du mouvement. Nul doute que le salafisme français sera à l'avenir de plus en plus influencé par les théologiens salafistes d'Algérie. ■

Samir Amghar est doctorant à l'EHESS. Sa thèse de sociologie porte sur les dynamiques de réislamisation et les transformations de l'islamisme en Europe. Il est membre de l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM-EHESS), chercheur associé au Center for European Policy Studies (CEPS) à Bruxelles et consultant pour le ministère de la Défense suisse. Il a, entre autres, dirigé la publication d'un ouvrage collectif intitulé *Islamismes d'Occident. État des lieux et perspectives* (Paris, Lignes de repères, 2006), dirigé un dossier de *Maghreb-Machrek* (194, hiver 2007/2008) et co-édité *European Islam: The Challenges for Public Policy and Society* (Bruxelles, CEPS/OSI, 2007). Adresse électronique : amghar.samir3@yahoo.fr