

# Congrès AFSP Paris 2013

## ST29 La participation politique des musulmans dans les sociétés occidentales

Adraoui Mohamed-Ali

Institut d'études politiques de Grenoble – Docteur rattaché au CERI – Institut Universitaire Européen (Programme Max Weber)

mohamedali.adraoui@sciences-po.org

### *Le salafisme quiétiste en France : un exemple d'apolitisme militant ?*

A l'instar de toutes les croyances religieuses, la religion musulmane s'est historiquement déclinée selon différents schémas interprétatifs structurant un spectre large de positions doctrinales, aux conséquences nombreuses, qui ont trouvé à se consolider ou à s'affaiblir au gré des contingences sociohistoriques. Des conceptions les mieux disposées à l'égard d'une certaine modernité à ceux qui revendiquent une velléité de revenir à la source de l'islam, les points d'opposition entre ces différentes écoles sont multiples. Parmi ces derniers, le rapport au politique constitue un sujet d'étude de premier ordre dans un contexte privilégié, aujourd'hui, de visibilité et d'emprise croissantes de certains modes d'appartenance à l'islam.

Le salafisme, s'il ne saurait être résumé à un courant univoque, fait écho à une ambition fondamentaliste et puritaine en vertu de laquelle l'islam des premiers temps a vocation à être remis au goût du jour en tant qu'affiliation dogmatique, pratique orthodoxe et méthodologie conceptuelle. Bien qu'il existe différentes acceptions de ce projet, trouvant à s'opposer notamment sur le plan politique, toutes se rejoignent autour de la lecture revivaliste induite par l'identification aux *Salaf Salih*<sup>1</sup>, parangons d'un islam authentique et inaltéré ayant pour mission de s'imposer par diverses formes de prédication aux sociétés contemporaines. Le salafisme (*al-Salafiyya*) doit donc se comprendre comme une aspiration à revenir à la source de l'islam pour permettre aux fidèles de renouer avec les valeurs originelles puis d'affronter victorieusement les contingences de l'histoire. A ce titre, plus ancienne est la norme est plus « authentique » est la foi.

Cependant, ce cadre épistémique induit, dans les faits, plusieurs formes d'identification à ce projet puritain qui divergent notamment sur le plan de la socialisation.

Le courant le plus médiatisé peut être qualifié de révolutionnaire<sup>2</sup> en ce que ses théoriciens comprennent le principe religieux du jihad – effort de mise en conformité avec l'esprit et la lettre de la religion - de manière véhémente, politisée et violente. Diagnostiquant un mal ontologique dans les sociétés d'islam qui commence à la tête, il devient dès lors légitime de défier au nom de la religion les « princes pervers » et de mener une entreprise de destruction dans le but de hâter une révolution politique par l'action armée, prélude à l'instauration d'un Etat régi exclusivement selon les injonctions sacrées. L'organisation Al-Qaïda a

---

<sup>1</sup> Cette expression désigne les « Pieux Prédécesseurs », les « Vertueux Devanciers » ou encore les « Sages Anciens » de l'islam. La religion musulmane est supposée avoir connu une forme de véracité à l'époque du Prophète Muhammad puis des immédiates générations qui lui ont succédé. Cette lignée croyante est restée sur la voie de l'exactitude. C'est pourquoi tous les croyants doivent « remonter » le fil de l'histoire pour renouer avec celle-ci. Ce principe est au fondement de la socialisation salafite et de la carrière sociologique qu'elle induit.

<sup>2</sup> Samir Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011.

## Congrès AFSP Paris 2013

principalement figuré ce salafisme jihadiste depuis la fin de la guerre d'Afghanistan où son idéologie a été formulée de manière décisive contre « les ennemis de l'islam » passant depuis cette époque de l'Union soviétique aux Etats-Unis, à l'Occident et aux régimes « apostats » corrompant les pays musulmans.

Une deuxième acception a gagné en visibilité à la faveur de la chute des dirigeants autocrates depuis décembre 2010 dans le cadre des révolutions dans le monde arabe. Si ces mouvements, le plus souvent des partis politiques organisés autour de la référence salafie, existaient déjà avant la fin de certains régimes arabes, ils ont gagné en légitimité et en influence de par leur éthique militante et activiste « classique » (création de partis, engagement dans les compétitions électorales, animation de journaux, organisation de manifestations...), faisant d'eux un terme important de l'équation transitionnelle se déroulant aujourd'hui sous nos yeux. Incarnant une nouvelle génération de l'islam politique en venant concurrencer ou renforcer selon les cas les mouvements issus de la matrice des Frères Musulmans, ce salafisme participationniste est inexistant en France à l'inverse du précédent dont se réclament quelques dizaines de personnes susceptibles de passer à l'acte violent sur le territoire national et/ou de rejoindre les rangs de formations jihadistes engagées sur différents théâtres de confrontations (Syrie, Mali, Irak, Afghanistan...).

Le troisième visage du salafisme à notre époque est quiétiste, légitimiste et anti-contestataire. Si l'horizon demeure puritain, au sein du champ politique, les croyants du commun sont théoriquement prohibés dans la mesure où il s'agit d'un domaine réservé aux détenteurs de l'autorité dans une société. Ceux-ci, dans le cadre de cette compréhension de l'islam, se divisent entre les clercs, producteurs du sens religieux, et les gouvernants (princes, rois, présidents, émirs, ministres...). Les gens du commun n'ont d'autre choix « orthodoxe » que de prêter allégeance à une autorité politique parée de l'ultime vertu de protéger le corps social de la sédition et de l'anarchie dont la crainte est centrale dans l'éthique politique de ces salafis. La réforme d'un système de pouvoir ne peut s'entendre en dehors de l'interaction entre le « savant »<sup>3</sup> et le politique, la troisième catégorie d'acteurs étant canoniquement mise en dehors du champ politique. En pays majoritairement non musulman, bien que la norme juridique ne ressemble en rien à la conception qu'ils se font de la légalité islamique, les instances dirigeantes sont reconnues et, de fait, légitimées. S'en suit un rapport contractuel entre ces croyants et l'Etat français par exemple en vertu duquel une sorte de pacte de non-agression symbolique lie les deux partis. Les prétentions orthodoxes et puritaines dans la vie quotidienne des premiers trouvent à se déployer sans que la politique du second ne soit explicitement combattue autrement que par la prédication et un discours moralisateur. Position *politique* quoiqu'en disent les adeptes concernés, on ne saurait pourtant évoquer une politisation au sens pleinement activiste et conscientisé du terme. La question qui se pose dès lors a trait à la recherche du juste équilibre, du point de vue salafi, entre le devoir religieux de rappeler à l'ordre autrui sur le chemin de la « Vérité » tout en tenant compte de la contrainte dogmatique de ne contester ni récuser le système en place par l'investissement « traditionnel » dans le champ politique ? En d'autres termes, comment représenter une force de changement social en France sans pour autant souscrire aux registres classiques du militantisme politique, et donc, de quelle(s) manière(s) conjuguer radicalisme religieux, intransigeantisme moral<sup>4</sup> et

---

<sup>3</sup> Le *'alim* (ʿ-*l-m* étant en arabe la racine du terme « science ») est la figure qui s'est investie dans l'étude des « disciplines religieuses » et qui maîtrise ainsi la norme musulmane, ce qui lui confère une autorité symbolique mais également pratique lorsqu'il appuie religieusement un pouvoir donné.

<sup>4</sup> Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

## Congrès AFSP Paris 2013

désaveu canonique à l'égard de l'activisme ? Nous retenons ici comme définition du radicalisme moral salafi celle qui suit :

*« Le radicalisme moral (...) se présente comme un défi lancé aux autorités par des individus moralement indignés, qui en appellent au sens éthique de leurs adversaires. Apolitique, il refuse les voies ordinaires de l'action électorale ou partisane, et choisit de s'exprimer par des gestes symboliques destinés à émouvoir les consciences. Idéaliste, au sens philosophique du terme, il fait dériver l'existence sociale de la conscience morale (...). Le radicalisme moral ignore la lutte des classes, considère la société comme un conglomerat d'individus dotés de libre arbitre, et voit dans la volonté individuelle le moteur de l'action historique et de la transformation sociale. Dans cette optique, des individus de bonne volonté, s'associant librement, quelles que soient leurs attaches sociales, peuvent transformer les structures économiques, sociales et politiques. (...). Au total, le radicalisme moral apparaît plus réformiste que révolutionnaire : il s'accommode des institutions établies et des autorités en place, pourvu qu'elles modifient leur politique. L'objectif n'est pas dans la prise du pouvoir, mais dans la conquête des esprits par l'action exemplaire. »<sup>5</sup>*

La conception du politique prisée au sein de cette école piétiste, quiétiste, anti-protestataire et conservatrice trouve des similarités avec l'éthique apolitique militante de certaines organisations non gouvernementales à vocation humanitaire à la fois engagées dans les débats de société mais se caractérisant par une résilience assumée à entrer de plein pied dans les sphères de décision, d'activisme et d'engagement assumés.

Deux points communs méritent, à cet égard, d'être mentionnés. Le premier est la dimension éminemment morale de la carrière salafie ou humanitaire. Bien qu'ils soient très différents, les deux se distinguent par une identification à un système de valeurs surplombant le politique conçu dès lors comme le moyen de réaliser une aspiration plus fondamentale (aider autrui dans un cas, servir un dessein religieux dans l'autre, étant entendu que l'on connaît des ONG d'inspiration religieuse mêlant action caritative et référence transcendante). Le second est, en raison d'une défiance à l'endroit du politique qui n'empêche pas néanmoins de penser la meilleure manière de réguler les affaires de la Cité, la recherche de l'éthique la plus juste possible en matière de lien avec les sphères de pouvoir. Formulé autrement, la morale est infiniment supérieure à la politique mais cette dernière doit être faire l'objet d'une formulation intellectuelle, qui va naturellement prendre la forme dans le cas du salafisme d'une conceptualisation religieuse, préalable à l'instauration d'une éthique du comportement par rapport aux acteurs d'un champ politique clairement identifiés comme devant être obéis lorsqu'ils se réclament de l'islam ou désavoués sinon, tout en prenant soin de ne jamais entrer en collision frontale avec ces derniers. Comment donc théoriser le politique de manière islamiquement légale et de quelle manière se comporter pour se mettre en conformité, notamment au sein de la société française, avec cette morale ?

En un sens, s'intéresser à la mesure dont le concept d'apolitisme militant s'applique au salafisme quiétiste et légitimiste en France revient à poser la question, pour ce qui est des adeptes, de leur politique à l'égard du politique. Nous retiendrons donc deux sens pour ce terme dans la lignée de Philippe Braud. La politique renvoie « à une activité spécialisée de représentants ou de dirigeants d'une collectivité publique »<sup>6</sup>. Le politique désigne un « champ social dominé par des conflits d'intérêts régulés par un pouvoir lui-même monopolisateur de

---

<sup>5</sup> Marie-Christine Granjon, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux Etats-Unis*, Presses de la FNSP, 1985, p.23-24.

<sup>6</sup> Philippe Braud, *Sociologie politique*, 5<sup>e</sup> édition, LGDJ, 2000, p.15.

## Congrès AFSP Paris 2013

*la coercition légitime* »<sup>7</sup>. Quelles sont donc les justifications religieuses au double appel à la réforme des mœurs sous contrainte de ne pas déclencher la sédition ? Comment les salafis hexagonaux mettent-ils en pratique celui-ci ? Le concept d'apolitisme militant s'applique-t-il à tout ou partie de leur socialisation politique ? Enfin, existe-t-il des facteurs susceptibles d'influer sur leur théorisation du politique autorisant à questionner la pertinence de l'utilisation de cette catégorie d'analyse ?

### *Histoire et genèse du salafisme quiétiste et légitimiste*

Le salafisme désigne la croyance sociale, d'abord portée historiquement par certains clercs de l'islam, véritables producteurs du sens religieux et instigateurs de normes dans le domaine du dogme et des pratiques culturelles et interpersonnelles, que la religion musulmane a évolué au fil des siècles allant parfois jusqu'à se dénaturer. Si l'on voulait raisonner en termes de topographie mentale, ce fait religieux a connu sa forme authentique à l'époque de l'apostolat de Muhammad et des ses immédiats successeurs. A la suite des Vertueux Devanciers, est salafie toute personne qui choisit de mettre ses pas dans ceux de ces modèles, incarnations des vertus islamiques par excellence en raison de la juste assimilation des principes religieux, au premier rang desquels l'unicité divine (*tawhid*). A l'époque contemporaine, il s'agit donc de remonter le film de l'histoire pour revenir à la norme la plus ancienne et, pour ce faire, renouer avec les sources « objectives » de la foi que sont le Coran (le verbe de Dieu selon l'islam), la Sunna (le comportement de Muhammad) et le *athar* (la trace laissée par les *Salaf*).

Le viatique salafi (*al-Minhaj as-Salafi*) désigne historiquement le chemin qui mène à l'origine et qui a été pris par les croyants désireux de recouvrer la pureté initiale du message. Cette appréhension théorique de la religion s'est toutefois heurtée à des divergences de vues, notamment sur le plan politique. Si renouer avec la juste compréhension de l'unicité divine autorise de rappeler à l'ordre les coreligionnaires non orthodoxes, l'instrument politique (au sens profane du terme) peut-il être mobilisé, avec les conséquences possibles que cela peut avoir par exemple en termes de justification, d'une violence perçue comme légitime ? C'est ainsi qu'historiquement, autour notamment de Ahmad Ibn Hanbal (780-855), Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328) ou Muhammad Ibn Abdel Wahab (1703-1792) dans différentes régions du monde musulman, des entreprises de réforme puritaine face à ce qui était perçu comme des déviations religieuses ont vu le jour participant d'une mobilisation de l'épistémè salafi pour rappeler aux coreligionnaires les vertus exclusives de l'orthodoxie. C'est ainsi que la légitimité de recourir aux Sages Anciens est née contre les scories introduites par l'évolution historique. L'axe de réforme qui s'est dès lors imposé consiste à rechercher, dans le cadre d'une problématique donnée, ce que le verbe coranique précise, puis l'exemple de Muhammad, celui des *Salaf* et enfin, si rien de clair n'apparaît, de s'en remettre aux clercs reconnus comme orthodoxes.

Sur un plan politique, sont apparues néanmoins des divergences qui comptent parmi les points d'achoppement encore aujourd'hui entre les partisans de la participation électorale, les adeptes de l'action révolutionnaire et armée, et les défenseurs du statu quo dans le but de préserver la société des affres de l'anarchie, de la sédition (*al-fitna*) et de la discorde qui peut aller jusqu'à détruire les structures sociales et étatiques, et en définitive empêcher les musulmans de pratiquer leur religion. Cette crainte interdit par conséquent de s'emporter contre le détenteur de l'autorité politique, étant entendu que cette figure peut varier et inclure au gré des contingences historiques une quantité d'acteurs qu'il revient aux clercs de définir

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.16.

## Congrès AFSP Paris 2013

pour veiller au respect d'un véritable principe de précaution politique. Figurant une vision moderne de l'Etat au nom de la préservation de la communauté religieuse, bien qu'elle repose sur une vision sacrale et non naturelle de l'être humain et de la vie en société, ce salafisme politiquement conservateur et anti-protestataire reconnaît aux deux fonctions supérieures de la société, politique (le prince) et religieuse (le clerc), le monopole de l'établissement de la loi et la réflexion autour de l'usage de la violence légitime. Les croyants du commun n'ont aucun droit de s'élever au dessus de ce qui constitue dès lors un véritable plafond islamique institué canoniquement par une lecture ayant en horreur les passions humaines que la politique est accusée de pouvoir débrider (soif de pouvoir, instrumentalisation des foules, mépris de l'ordre...). Il s'en suit en conclusion un appui des clercs apporté aux princes tant qu'ils ne renient pas explicitement la foi musulmane ou ne tombent pas dans les signes d'une mécréance manifeste. Le droit de contester un pouvoir, de fait légitime, aussi perfectible soit-il dans certains domaines, est rendu impossible par le champ religieux au sein duquel le producteur de sens islamique occupe « les deux positions polaires du travail religieux »<sup>8</sup> ayant l'oreille du politique à qui il rappelle constamment ses devoirs religieux et qu'il peut amender par le bon conseil (*nasihah*) et celle des croyants du commun qu'il assure de son effort incessant pour réformer la gouvernance d'un régime donné vers toujours plus de conformité à la morale religieuse. A l'opposé, les partisans d'une logique contestataire voire violente avancent que la défense de cette dernière ne peut être réellement opérante si la tête du régime est corrompue, par exemple aujourd'hui en ayant toléré une alliance avec les Etats-Unis dans le cas de l'Arabie Saoudite ou en ne légiférant pas selon les injonctions islamiques en tolérant l'alcool, la promiscuité ou la prostitution dans d'autres pays.

### *Le salafisme en France : une stratégie de contre-champ*

On dénombre aujourd'hui entre 10 et 30 000 personnes d'obédience salafie quiétiste en France. Cette estimation doit être prise avec prudence dans la mesure où, non seulement il n'existe pas de travaux quantitatifs sur ce courant, mais il est en outre difficile de mesurer les personnes qui embrassent cette carrière religieuse de même que celles qui la quittent ne se reconnaissant plus en elle. Enfin, il est un trait de socialité au sein de ces communautés en contexte majoritairement non-musulman qui tient au quasi-devoir de rompre physiquement avec un corps social au sein duquel évoluer est analysé comme source de perdition. Dans une logique immunitaire, le salafi doit faire la « migration salutaire » (*al-hijra*) à l'image des premiers musulmans dont l'intégrité physique et morale avait été mise en danger par les dignitaires mecquois. A titre d'exemple, il y aurait d'après le Consulat de France du Caire plusieurs centaines de salafis français établis provisoirement ou, chose plus rare, définitivement au pays du Nil sensé représenter un environnement plus propice à la quête de purification religieuse. D'autres sociétés telles que l'Algérie, la Malaisie, les Emirats Arabes Unis ou la Jordanie sont également prisées dans le cadre d'une véritable mondialisation de ces carrières. Si l'Arabie Saoudite est sans conteste la destination la plus prisée par les salafis français, cette dernière symbolisant par excellence le contrat social le plus « authentique » mettant en lien des clercs orthodoxes et une monarchie supposée être constamment irriguée dans sa politique par la référence religieuse au profit d'un peuple musulman ainsi correctement gouverné, ce pays depuis notamment le 11 septembre 2001 offre très peu de possibilités d'expatriation.

---

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 1971, pp.295-334, cité dans, Gilles Kepel, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », (art.), *Revue française de science politique*, numéro *Passage au politique*, volume 35, numéro 3, juin 1985, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p.424-445, p.424.

## Congrès AFSP Paris 2013

Les communautés salafies sont le plus souvent composées de post-adolescents ou de jeunes adultes, principalement issues de familles immigrés maghrébines (algériennes d'abord). On remarque également une forte proportion de fidèles ayant embrassé l'islam (entre un quart des un tiers), certains étant également enfants de l'immigration. Géographiquement, les principales régions d'influence du salafisme sont le Nord de la France, la région parisienne, celles de Lyon et de Marseille bien que le mouvement ait essaimé depuis plusieurs années sur l'ensemble du territoire.

L'un des principaux traits de distinction avec les offres d'islam plus explicitement militantes autour d'organisations telle que l'Union des Organisations Islamiques de France ou de figure intellectuelle comme Tariq Ramadan est la croyance en une nécessité de réformer, selon un mode fondamentaliste, les mœurs musulmanes tout en se prémunissant d'un engagement activiste car structuré par une éthique extravertie, un désir d'entraîner autrui par la mobilisation politique ou citoyenne. Rappeler à l'ordre l'époque contemporaine, déviante ou mécréante, est certes essentiel mais il ne saurait être question d'agir à l'instar des musulmans qui revendiquent de donner leur avis sur la marche de la société, le contenu des lois ou encore la politique étrangère de la France. Puisque ce pays n'est pas musulman, il est prohibé de vouloir s'y inscrire dans la durée, le départ salutaire étant toujours en ligne de mire. D'ailleurs, ses lois et les conditions d'exercice d'un rappel à l'ordre « orthodoxe » ne sont pas remplies puisque des organisations telle que l'UOIF commette une grave erreur en acceptant de valider, en disant s'engager dans la défense des musulmans, le cadre laïque, la République et un dispositif juridique et constitutionnel qui fait fi de la référence religieuse. Mais surtout parce que le militantisme, le mouvement physique mobilisant les capitaux autres que purement religieux pour prêcher autrui, est canoniquement endigué au nom d'un impératif de préservation du corps social, les salafis s'empêchent d'investir le champ politique en essayant néanmoins de s'en approcher ne serait-ce que pour pouvoir défendre leurs vues perçues comme « apolitiques ». S'opposant aux tenants d'un islam engagé politiquement au sens institutionnel ainsi qu'aux adeptes d'une privatisation de la foi, le viatique salafi incarne un contre-champ<sup>9</sup> au sein du paysage islamique hexagonal.

Le salut de la religion n'est pas sensé provenir d'un agenda politique au sens partisan du terme. La diversité de la société est certes connue mais pas reconnue sur un plan moral puisque seule l'allégeance à l'islam « authentique » peut faire office de programme. Les coreligionnaires qui pensent faire avancer leur cause, sans parler de ceux qui sont motivés par une conception séculière du monde, se fourvoient simplement. Le salafisme légitimiste trouve alors à se déployer, en termes de positionnement politique, en adoptant un discours centré sur les valeurs centrales de la société et de la religion mais sans justifier d'aucune sorte un engagement franc dans le champ politique. Il ne saurait donc être question pour les adeptes de prendre une carte dans une organisation politique, syndicale ou philosophique au nom de l'allégeance que cela suppose. Plus manifestement, la participation aux joutes électorales sous la forme du soutien à un candidat ou un parti donné est presque impossible en raison des principes mentionnés plus haut.

Si la vision courante d'une séparation entre politique d'une part et religion de l'autre est inopérante au sein des communautés salafies en raison d'une subordination de l'ensemble des sphères de l'agir humain à la norme sacrée, le point de vue des sciences sociales, opposé en la matière, conclue au peu d'appétence de ce puritanisme pour le politique au sens classique du terme. Les clercs salafis défendent l'idée d'un projet moral comme ambition politique, c'est-

---

<sup>9</sup> Franck Frégosi, « Champ religieux officiel et contre-champ islamique », in François Lorcerie (dir.), *La Politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, L'Harmattan, Paris, 2005, 266, pp.53-63

## Congrès AFSP Paris 2013

à-dire de la fidélité à l'islam comme horizon pour la Cité. Ils ne s'intéressent pas à la définition que les non-musulmans donnent de la vision qu'ils promeuvent pour les croyants. Sur le site de référence du salafisme français, [www.salafs.com](http://www.salafs.com), il est possible de prendre connaissance de la conception de certains d'entre eux dans un article intitulé de manière ironique « Faites de la politique ! »<sup>10</sup> :

« *Beaucoup de pseudo spécialistes de l'islam [nous soulignons] prétendent faussement que les salafis sont apolitiques et ne s'affilient à aucun parti. Alors qu'Allah dit : « **Et celui qui prend pour alliés Allah, Son messager et les croyants, [réussira] car c'est le parti d'Allah qui sera victorieux.** »*<sup>11</sup> [en gras dans le texte] (Al-Mâ'idah, v.56) *En Islam, il y a deux groupes et pas un de plus : le parti d'Allah (Hizbullah) et le parti du Diable (Hizb As-Shaytân).*

(...)

*Les salafis, plus que les autres encore, sont les plus fervents partisans de ce groupe, et c'est là leur politique, dans le sens noble du terme que shaykh Al-'Uthaymîn nous expliqueras [sic] plus loin. Mais il est vrai qu'ils ne font pas de politique politicienne, en s'attachant à un autre parti que celui d'Allah. (...)*

*La politique politicienne est donc interdite, les musulmans n'ont pas le droit de se diviser en groupes et partis, mais est-ce pour autant qu'ils ne font pas de politique ? »*

On apprend ainsi que « la politique » chez les salafis est éminemment religieuse car elle consiste à appeler autrui sur le sentier de l'islam « orthodoxe ». Le prêche ou le sermon dans une mosquée est une activité politique car morale. Le clerc devient un « leader anti-partisan »<sup>12</sup> parce qu'il rappelle à l'ordre l'humanité (particulièrement la partie croyante de celle-ci) en prenant position sur la manière de concevoir, théoriser et réguler la vie en société. Source de division entre les êtres humains et se situant à l'encontre de la méthodologie puritaine au cœur de la carrière salafie, il est donc impensable « d'exister politiquement »<sup>13</sup> dans la société française actuelle autrement que par l'appel à la religion. A l'inverse de la prédication, légitimée car au cœur de la foi musulmane, la politisation, entendue comme « construction religieuse du politique » fait l'objet d'une double précision. L'islam, en tant qu'appel spirituel et socialisation pratique, est une politique puisque l'objectif est de servir autrui et de guider la société. Néanmoins, il est également réfractaire à la division et à l'esprit partisan qui polarise les êtres humains autour de questions spécifiques (le pouvoir, l'idéologie...) alors que cette religion a vocation à unifier le genre humain et donc, au final, à dépasser le politique en ne lui attribuant plus l'une de ses fonctions premières, à savoir gérer la pluralité. En adoptant les vues salafies, le croyant s'identifie à un discours sur l'état du

---

<sup>10</sup> <http://www.salafs.com/modules/news/article.php?storyid=10149>

<sup>11</sup> Ce verset est également cité par les membres du parti chiite libanais Hezbollah (*Hizb Allah* : « Parti de Dieu ») pour mettre en lumière leur allégeance exclusive à Dieu. Lire Sabrina Mervin (dir.), *Le Hezbollah. Etat des lieux*, Actes Sud, 2008, et, Walid Charara et Frédéric Domont, *Le Hezbollah. Un mouvement islamo-nationaliste*, Fayard, 2004. On note ici que la même source coranique débouche sur deux socialisations politiques divergentes.

<sup>12</sup> Lire Magdaléna Hadjiisky, « Des leaders « sans parti » », in *Les frontières du politique. Enquête sur les processus de politisation et de dépolitisation*, Lionel Arnaud et Christine Guionnet (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2005, p.293-323, p.305. La centralité du 'alim tient au fait qu'il est éloigné de la politique professionnelle et des risques de corruption de la foi pure pour réinstaurer la moralité salubre à l'existence humaine.

<sup>13</sup> Abdelmalek Sayad, « Exister, c'est exister politiquement », dans *Presses et immigrés en France*, n°135-136, décembre 1985.

## Congrès AFSP Paris 2013

monde mais il s'interdit de faire quoique ce soit pour le changer autrement que par une démarche religieuse. Naturellement, il entend également influencer autrui pour le convertir à cette conception du monde. La politisation induite par la carrière salafie doit donc être déconstruite de manière à conclure que cette religiosité relève bien d'une « *production sociale de la politique, de ses enjeux, de ses règles et de ses représentations* »<sup>14</sup> tout en demeurant incomplète « *en tant qu'inscription par les acteurs sociaux d'objets, de pratiques ou d'acteurs dans un univers qu'ils appréhendent comme spécifiquement « politique* »<sup>15</sup>.

### *Un apolitisme militant salafi : une ONG religieuse ?*

Comment s'opère alors le devoir religieux de promouvoir la religion sans entrer de plain-pied dans la politique, qui plus est dans le cadre d'une société française où le fait islamique est devenu un objet récurrent de débat public depuis plusieurs années et qui pousse, par exemple, certains acteurs associatifs ou intellectuels à lutter contre un sentiment anti-musulmans sensément croissant (Collectif contre l'islamophobie en France, Conseil français du culte musulman...) ? L'impératif de désavouer ce que la morale islamique est sensé réprouver tout en agréant ce qu'il y a de juste est au fondement de la socialisation au sein du salafisme<sup>16</sup>. Le concept qui résume alors le mieux ce positionnement est celui d'apolitisme militant qui est généralement usité pour décrire l'éthique de nombreuses organisations humanitaires se signalant par le devoir moral de mettre en garde contre la nocivité de certains agissements humains tout en préservant leurs distances avec les acteurs et les institutions de nature *spécifiquement* politique. Si le politiste voit dans l'éthique salafie un appel au désengagement ou à la démobilisation, les principaux concernés intègrent à leur démarche religieuse la critique « profane » relatives à une éventuelle dépolitisation :

*« Des phénomènes de politisation ou de dépolitisation peuvent intervenir sans pour autant être mis en discours ou revendiqués : la « politisation » et la « dépolitisation » étant conçus comme des processus d'insertion ou, au contraire, de désengagement, d'éloignement de certains acteurs, comportements ou objets par rapport au champ de la politique institutionnelle et plus largement par rapport à l'univers perçu et construit comme spécifiquement « politique » par les acteurs sociaux, cet univers perçu comme « politique » peut largement dépasser le champ de la politique institutionnelle. »<sup>17</sup>*

Le jugement moralisateur fait alors office de positionnement politique, Johanna Siméant mettant en avant, à ce titre, le concept d'« équivalent fonctionnel »<sup>18</sup> à propos des stratégies d'investissement des débats de société des acteurs de l'humanitaire, expression pouvant être reprise pour les communautés salafies. Une telle comparaison paraît d'autant plus fondée que ce public aux aspirations puritaines se représente le monde du politique assumé dans sa dimension de quête du pouvoir comme un espace dangereux au sein duquel l'antagonisme passionnel, et non la recherche de vérité religieuse, est le principe ordonnateur, bien que des expressions et des attitudes puissent faire croire le contraire. Johanna Siméant souligne d'ailleurs que « *certaines revendications d'apolitisme chez les humanitaires sonneront d'une*

---

<sup>14</sup> Jacques Lagroye (dir.), *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p.4.

<sup>15</sup> « Introduction », Lionel Arnaud et Christine Guionnet, p.11-25, in *Les frontières du politique...*, op.cit., p.17.

<sup>16</sup> « Alliance et Désaveu en Islam », Sheykh Sâlih ibn Fawzân El Fawzân, traduction de Abu Talha Saïd El Djazairi, révision de Abu Ahmed : [http://alghourabaa.free.fr/web/Alliance\\_et\\_Desaveu\\_en\\_Islam.pdf](http://alghourabaa.free.fr/web/Alliance_et_Desaveu_en_Islam.pdf).

<sup>17</sup> « Introduction », Lionel Arnaud et Christine Guionnet, p.11-25, in *Les frontières du politique...*, op.cit., p.14-15.

<sup>18</sup> Lire Johanna Siméant, « Un humanitaire « apolitique » ? Démarcations, socialisations au politique et espaces de la réalisation de soi », in Jacques Lagroye (dir.), *La politisation*, op.cit., p.163-196, p.165.



## Congrès AFSP Paris 2013

*musique très familière à l'oreille du politiste : dans beaucoup de cas, on y retrouve une perception du politique comme renvoyant au monde stérile du conflit et de l'opposition... »<sup>19</sup>.*

Tenant le rappel à l'ordre moral pour ligne de conduite politique exclusive, les salafis s'interdisent ainsi de cautionner toute compréhension de l'islam déviant de ce principe dogmatique. Ces derniers se ménagent ainsi un espace doublement profitable puisqu'il leur autorise la possibilité pratique d'une stratégie de prise de parole au sens de Hirschmann<sup>20</sup> lorsque des problématiques contrevenant aux injonctions islamiques sont soulevées mais également une possibilité de sortie lorsque le débat en vient à la réflexion sur la meilleure manière de réformer l'ordre social dans le sens d'une conformité à ces dernières. Si une différence de taille existe entre les structures à vocation humanitaire et les communautés salafies sur le plan de la radicalité revendiquée, les secondes assumant de s'opposer frontalement au reste du corps social à tout le moins sur le plan des valeurs morales, les deux systèmes de sens se rejoignent quant à leur manière de considérer la politique entendue, au sens machiavélien, comme mode de répartition du pouvoir :

*« On est donc moins en face à un refus du politique, qu'à l'investissement d'un espace qui [a] l'avantage de n'être ni celui de l'enfermement dans la radicalité<sup>21</sup> (...), ni celui du ralliement honteux à la politique conventionnelle que l'on avait conspuée auparavant, un « sas » en quelque sorte, qui [suspend] la question du rapport aux activités partisans sans abandonner celle d'un politique élargi. (...). Bref, il importe de ne pas mélanger la production de démarcations publiques entre humanitaire et politique, et le rapport substantiel au politique de ceux qui peuplent l'humanitaire. »<sup>22</sup>*

### ***Le salafisme quiétiste et l'action humanitaire : le même apolitisme militant ? Changer le monde ou s'en protéger***

Indépendamment des justifications morales à ce dédain pour les finalités imputées aux esprits désireux de faire de la politique, à savoir servir les passions individuelles ou de certains groupes plutôt qu'un grand dessein transcendant celles-ci, l'apolitisme militant, qui décrit l'éthique politique salafie et humanitaire, est-il identique ? L'étude des réalités recouvertes par l'emploi générique de ce concept doit être complétée d'un éclairage plus approfondi sur les stratégies de contournement ou de fuite par rapport à ce qui fait figure de politique institutionnelle. A cet égard, deux différences de taille s'imposent lorsque l'on compare le positionnement des acteurs humanitaires et celui des entrepreneurs de morale religieuse que sont les salafis.

D'une part, le lien aux instruments de la quête d'influence sur les valeurs centrales de la société et la possibilité de changer le cours de son évolution par l'engagement en politique. Les ONG humanitaires, comme le montre notamment Johanna Siméant, peuvent naturellement chercher à nouer des liens avec des acteurs médiatiques ou économiques dans le but de faire avancer leurs causes et de s'assurer certains moyens financiers ou promotionnels pour ce faire mais sur un plan juridique et social, il leur faut convaincre et faire du lobbying auprès de la sphère politique. Les instruments tels que l'appareil législatif, qu'il soit national, européen ou international, ou la dimension budgétaire de la politique publique, l'un des

---

<sup>19</sup> *Ibid*, p.169.

<sup>20</sup> Albert O. Hirschmann, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, traduit de l'anglais par Claude Besseyrias, Les éditions ouvrières, Editions Economie et Humanisme, collection Economie humaine, 1972.

<sup>21</sup> Ce point mérite néanmoins discussion (voir infra).

<sup>22</sup> Johanna Siméant, *op.cit.*, pp.194-195.

## Congrès AFSP Paris 2013

vecteurs privilégiés de l'action gouvernementale, sont autant d'outils légitimes pour la promotion de leur agenda. Ici, l'apolitisme militant est une manière de faire valoir un intérêt général dont le personnel politique est un serviteur théorique mais dont les passions, l'idéologie, les intérêts particuliers ou l'inconscience empêche de prendre conscience. Des valeurs plus essentielles existent, participant d'une comparaison fondée avec certaines associations de défense de l'environnement aujourd'hui. Les outils et les règles en vigueur au sein du monde politique institutionnel ne valent que pour permettre la réalisation d'objectifs plus grands et surtout plus justes parce qu'ils concernent la qualité de l'existence de chaque individu. Ainsi, l'apolitisme des défenseurs de causes humanitaires devient un concept d'autant plus discutable qu'il compte en réalité engendrer un agenda clairement institutionnel. C'est le cas d'organisations promouvant la lutte contre le SIDA, des logements plus dignes pour les familles en difficulté ou le financement de programmes matériels ou d'éducation en Haïti ou ailleurs. En se calquant sur les modes de militantisme ou d'activisme des partis organisés, ce type d'acteurs animés par des causes *morales*, et généralement comprises comme telles dans la société française comme en atteste l'empathie inspirée par cette catégorie à la différence de certains journalistes ou des professionnels de la politique, la finalité est de jouer un rôle assumé sans perdre de vue que les raisons nobles de l'engagement (soulager les souffrances d'autrui) risquent d'être desservies par « trop de politique » tout en étant obligé d'en faire au sens non institutionnel. C'est pourquoi, l'organisation de manifestations, l'entrisme dans l'espace public, les stratégies médiatiques, le lobbying, la fréquentation du personnel partisan lors de débats ou de conférences, la quête de financements pour exister ou, plus fondamentalement, la constitution en associations et organisations nationales ou internationales sont autant de vecteurs d'influence légitimes. A ces nombreux égards, il est possible de parler d'un apolitisme militant intégré. Ce dernier est intéressé par ce qui passe dans le champ politique. Intellectuellement et sur le plan des conditions de réalisation de la carrière humanitaire, il est impératif de chercher à influencer sur ce qui s'y passe, ne serait-ce, du reste, que pour des raisons d'ordre administratif et juridique. Mais plus fondamentalement, le but premier est de changer le monde, certes de manière distincte de la politique institutionnelle comme on le constate dans l'objet de l'engagement, mais en collaboration avec celle-ci. Le fait de se revendiquer périphériques par rapport aux sphères de décision est en réalité une stratégie de positionnement par rapport à l'opinion pour pouvoir paradoxalement se poser comme des acteurs « moraux » face à un système souvent attaqué pour être le contraire tout en aménageant des espaces de collaboration sur un plan prosaïque et fonctionnel dans le but de mieux défendre sa cause. Les salafis sont non seulement dans l'incapacité dogmatique de nouer ce type de contacts intéressés avec les autorités politiques puisqu'ils se présentent comme ne faisant pas partie du même monde moral, mais ils cherchent autant que faire se peut à s'éloigner de ces dernières. Il y a, à ce titre, une multitude de sites internet pour propager « la bonne parole » musulmane mais aucune association ou entité organisée dans le but de représenter la défense de l'islam « authentique ». Les liens avec le champ politique s'en trouvent ainsi réduits à la portion congrue puisque salafis et non musulmans, qui plus est détenteurs d'une autorité ne reposant pas sur l'allégeance à Dieu, n'appartiennent aucunement au même système de normes. Le religieux prédéterminant, au point de vue théorique, toute action ou pratique sociale, reconnaître une construction du monde sur une base non islamique est rendu impossible. Par conséquent, leur apolitisme militant est désintégré car désintéressé de la marche d'une société non musulmane. Le salafi est au dessus de cette dernière quand l'acteur humanitaire est au même niveau, cherchant à entraîner ses semblables en les rendant conscients des dangers d'une indifférence coupable par rapport aux dangers divers qui guettent l'être humain (pauvreté, maladies, absence d'éducation...).

## Congrès AFSP Paris 2013

D'autre part, la finalité ultime de l'éloignement proclamé de la politique institutionnelle structure une différence encore plus fondamentale entre ces deux perceptions de l'action morale. Les ONG désireuses de « sauver le monde » ont, en réalité, le projet de le réformer car elles s'accommodent, le plus souvent, des normes politiques qui sont celles des sociétés libérales dans lesquelles elles évoluent (étant entendu que nous ne nous intéressons pas ici aux liens stratégiques et intéressés entre ces dernières et certains Etats, démocratiques ou non). Le but est la refonte des règles de fonctionnement *politiques*, comprises comme partisans et motivées par autre chose que l'intérêt physiologique de l'être humain, et non le changement de contrat social. Si, indéniablement, de nombreux acteurs du secteur humanitaire ont manifesté leur désir de voir la société se transformer, cela ne concerne jamais les valeurs politiques, qui, en dernière instance, sont perçues et assumées comme le patrimoine de tous au sein du corps social français. Cela est différent chez les salafis qui, pour leur part, ne sauraient être décrits comme les adeptes d'un apolitisme militant réformateur mais bel et bien subversif. S'il peut paraître, de prime à bord, paradoxal d'évoquer une éthique apolitique subversive, il est possible, en réalité, de constater que cette socialisation religieuse recherche un nouveau système de valeurs et de normes ordonnatrices du sens de l'existence humaine sur la base d'une lecture hétéronome (existence d'une transcendance) et non délibérative (les citoyens discutent de leurs problèmes) du monde. La vérité étant révélée dans le cadre d'une identification au sacré, toute société échappant à cette allégeance est par conséquent vouée à une forme de perdition méritée. La réformer n'a dès lors aucun sens si le substrat moral sur lequel elle est sensée reposer ne reconnaît pas la primauté de la foi. L'apolitisme militant humanitaire est intégré et réformateur donc il cherche à élargir les cercles de la délibération citoyenne pour mener le système social vers davantage de respect de la vie humaine. L'apolitisme militant salafî (même s'il ne faut pas conclure que cette religiosité se désintéresse des finalités recherchées par le travail humanitaire) est désintégré et subversif, c'est pourquoi l'établissement de tout lien de coopération avec la sphère politique institutionnelle est vécu comme compromission. Le salafisme induit dès lors un esprit et une pratique apolitique dans le but de consommer une rupture existentielle et de gagner le salut quand les acteurs humanitaires développent un apolitisme intéressé. Le premier est un prélude au départ, le second à l'acquisition d'un droit de regard et d'intervention indirecte mais assumé au sein d'un espace public légitimé dans ses fondements.

### ***La quête d'un degré optimal d'extraversion : contrôler l'islam de France sans se mouiller***

La conséquence empirique de l'ethos salafie en matière de socialisation politique traduit sans conteste la double tension structurante de devoir mettre en garde autrui contre la perdition annoncée et l'impératif de déjuger un ordre social non bâti sur la référence musulmane. Il est ainsi question de la recherche d'un engagement constamment mesuré. La pratique politique de ces croyants consiste en l'évaluation constante d'une situation dans le cadre de laquelle ces derniers doivent s'investir de manière à rappeler la norme islamique « orthodoxe » tout en veillant à ne pas justifier les agissements de la majorité et en mettant en garde contre les risques d'anarchie. La quête d'un positionnement politique (défini comme une émanation de la morale religieuse) régulé par l'allégeance à la vision salafie du monde définit le rapport à ce dernier. Le cadrage « perceptionnel » de chaque interaction sociale doit dès lors se résumer à la recherche d'un *fine tuning* (réglage fin) entre juger dogmatiquement mais également prémunir les musulmans et la société contre les tentations de division. Cela prend donc la forme, dans le contexte musulman français où les acteurs se différencient notamment par rapport à leur légitimation de l'engagement politique, d'une rétractation en ce qui concerne toutes les pratiques généralement considérées comme *allant d'elles-mêmes* au profit d'un radicalisme moralisateur et d'un positionnement discursif. Le verbe ainsi que la promotion par

## Congrès AFSP Paris 2013

la démonstration religieuse du bien-fondé de cette éthique de préservation sont les uniques vecteurs d'un « militantisme de retrait ». Deux exemples illustrent celui-ci.

Tout d'abord, parmi les ressources à la disposition des acteurs désireux de faire valoir leur agenda au sein d'un corps social marqué, comme la France, du sceau du libéralisme politique et donc de la possibilité d'imprégner le débat de son empreinte, la participation électorale est sans conteste l'une des plus aisées. Cet acte comprend à tout le moins deux dimensions. Il peut incarner le sentiment d'appartenir à une communauté politique et il peut également être considéré comme un outil pour induire un changement social ou faire pression sur le personnel politique afin de porter certaines lois. Ainsi, le refus salafi de justifier la possibilité islamique de prendre part aux joutes électorales repose sur le premier aspect tandis que le second nourrit depuis plusieurs années, au sein de ces communautés en France, un débat renouvelé depuis la prégnance croissante des débats sur l'islam sur la possibilité de revenir sur cette interdiction. A la différence des entrepreneurs musulmans désireux de faire valoir leur référence morale, identitaire voire juridique dans l'espace public, les salafis d'obédience quiétiste témoignent d'une forte réticence à prendre part au vote lors des élections. Les arguments de nature utilitaire des clercs proches de l'UOIF qui insistent sur le devoir pour les Français musulmans de s'insérer dans l'appareil citoyen pour gagner en visibilité et influencer par leur voix sur les débats de société restent lettre morte chez eux. A titre de comparaison, il est intéressant de prendre connaissance de ce que produit comme analyse un clerc proche des Frères Musulmans, matrice idéologique à laquelle se rattache l'UOIF, Youssef al-Qaradawi<sup>23</sup>, lors d'une de ses venues dans notre pays en 2000 lors du Rassemblement des Musulmans de France organisé au Salon du Bourget par cette dernière :

*« Les musulmans dans ce pays sont plus de quatre millions, nous pourrions avoir une très grande influence à l'occasion des élections (...) Si nous ne présentons pas de candidats musulmans, pour qui voter alors ? Il nous faut étudier les différents partis ainsi que leurs programmes politiques et voir quels sont leurs objectifs. De cette manière, nous saurons lesquels correspondent le plus aux nôtres (...) Et je puis vous affirmer que la personne qui aurait pour but de s'en prendre aux musulmans et aux musulmans, je vous dis qu'il s'agit d'un péché de lui donner notre voix. »<sup>24</sup>*

L'appel à une prise en main religieuse dans une optique de défense des intérêts et des valeurs des musulmans est ici clairement présenté. A l'opposé, les clercs salafis mettent en gardent contre une telle conception de la société et de la religion dans la mesure où s'inscrire dans cette logique, au demeurant infondée à leurs yeux sur un plan canonique, ne saurait les servir car l'offre politique est considérée comme intrinsèquement opposée aux vues de l'islam. L'argument de la nécessité (*daroura*) invoquée par un représentant de l'islam politique est rejeté par les salafis pour qui les croyants ne sauraient tirer un quelconque bienfait en donnant leurs suffrages à un candidat spécifique, et se compromettraient dans un jeu qui n'a au final rien d'islamique. La campagne présidentielle de 2007 a ainsi fourni la matière à un débat au sein du mouvement salafi sur la possibilité, dans un contexte de stigmatisation de l'islam sous l'impulsion notamment de Nicolas Sarkozy, de choisir une forme de « moindre mal » :

*« [Parmi les arguments de ceux qui participent aux élections] est qu'ils disent : « Nous participons aux élections qui sont un mal, mais nous choisissons le moindre des deux maux afin de réaliser un bienfait plus grand. »*

<sup>23</sup> Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen, *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Hurst & Co Publishers, July 2009.

<sup>24</sup> [http://www.dailymotion.com/video/x20m72\\_youssouf-al-qardawi-au-bourget-vote\\_news#.Ua4cJdjYds8](http://www.dailymotion.com/video/x20m72_youssouf-al-qardawi-au-bourget-vote_news#.Ua4cJdjYds8)

## Congrès AFSP Paris 2013

*Nous disons : Pour vous, le moindre mal est de participer aux assemblées représentatives, et voila en quoi consiste ce qui est pour vous le moindre mal :*

*Q1 : Qui légifère dans ces assemblées ? Allah ou les hommes ?*

*R : Les hommes.*

*Q2 : Si c'est la loi des hommes qui domine dans ces assemblées, cela est-il un polythéisme mineur ou majeur ?*

*R : Un polythéisme majeur.*

*Q3 : Pourquoi est-ce un polythéisme majeur ?*

*R : Car la Loi d'Allah est supprimée et que certains sont d'avis que le jugement n'appartient pas à Allah mais à la majorité.*

*Nous avons montré que ce sont les lois des hommes qui gouvernent le Parlement, et plus encore la Loi d'Allah y est rejetée et on s'en détourne, cela est donc un polythéisme majeur, et il n'y a aucun doute sur cela. S'il s'agit d'un polythéisme qui rejette la Loi d'Allah, reste-t-il un péché plus grand que le polythéisme majeur ou la mécréance majeure »<sup>25</sup>*

Le respect de la morale religieuse impose donc le retrait, que l'esprit de responsabilité à l'endroit des coreligionnaires hétérodoxes amène néanmoins à prêcher, justifiant un apolitisme militant qui ne saurait prendre la forme d'un comportement activiste au sens classique. Intégrer un parti, organiser des manifestations, chercher à être présents dans les rassemblements partisans ou appeler à des démonstrations de force dans l'espace public ne sauraient être légitimés puisque toute posture extravertie est frappée du sceau de l'interdit islamique. Une pratique aussi visible que le port du voile intégral n'est même pas présentée comme résultant d'une publicisation *politique* de la foi mais du devoir religieux que les non-musulmans, le plus souvent vus comme animés d'un désir de s'en prendre depuis des siècles à cette religion, méprisent parce qu'il s'agit d'un signe évident d'allégeance à l'islam « authentique » et que cela leur renvoie la nouvelle de leur perdition annoncée. Il n'est pas question de faire de l'entrisme mais de témoigner sa fidélité à la norme « orthodoxe ». Cela est perçu par les salafis comme *politique* car le religieux doit cimenter et organiser la manière d'unir les êtres humains au sein de la Cité, cette considération ne souffrant aucune forme d'exception y compris dans une société majoritairement non musulmane, mais cet appel aux « bonnes mœurs » ne saurait fonder une éthique politique comprise comme dérogation à ce principe. Le salafi entraîne par son « bon comportement », il ne s'organise pas. Il initie un mouvement de prise de conscience mais ne se structure pas. La prédication demeure un fait individuelle ou menée en petit groupe représentant une communauté d'élus, une « faction

---

<sup>25</sup> Fatwa émise par le clerc yéménite Muqbil Ibn al-Hadi al-Wadi'i à propos du caractère islamique ou non de la participation aux élections : <http://www.salafs.com/modules/news/article.php?storyid=10150>

## Congrès AFSP Paris 2013

sauvée » (*firqat najiyya*)<sup>26</sup>, le passage à l'activisme assumé étant rendu impossible car supposant une conscience des enjeux de société plus large et la formation d'un collectif numériquement significatif. Les salafis, au contraire, se fréquentent et se sentent unis par un « paradigme esthétique »<sup>27</sup> entendu comme « *le fait d'éprouver en commun [...] une expérience collective propre à susciter des valeurs communes* ». Ils éprouvent une capacité d'émerveillement commune par rapport à l'appel de l'islam des origines mais ne s'identifient pas à l'Etat-nation mais à une « humanité croyante », les enjeux de ce bas-monde n'étant pas valorisés par rapport à l'impératif de sauver son âme.

Le second point concerne la dimension politique de la migration physique au nom de laquelle cette population à la prétention orthodoxe ne conçoit pas de s'établir définitivement en « terre de mécréance ». Puisque l'objectif revendiqué est de s'éloigner de toute source à même de mettre en danger une pureté chèrement acquise, le délaissement de la société française devient un principe cardinal. Si les principaux intéressés motivent de manière claire leur démarche fuyante par la nécessité de se mettre en conformité avec les attentes de nombres de clercs mettant systématiquement en garde contre le péril « mécréant », l'analyse de cette pratique sociale laisse entrevoir son caractère *politique*. Ici, il est question d'une démarche relationnelle et liée à la vision du monde, organisé d'après les salafis à partir de la répartition géographique de la foi. Ainsi, les pays se divisent entre ceux qui sont « musulmans » et ceux qui ne le sont, le critère de différenciation étant ici principalement historique et démographique. A l'intérieur de la sphère civilisationnelle musulmane, l'épicentre des situe dans le Golfe, plus spécifiquement en Arabie Saoudite, où le principe d'organisation de la Cité, en plus d'abriter les villes-sanctuaire de l'islam, sont supposés être « orthodoxes ». Le pouvoir y est présenté comme puisant constamment à la source de la religion sans considération pour les innovations blâmables que sont les catégories institutionnelles modernes (démocratie, république, laïcité...). Gagner la « terre d'islam » signifie alors renouer avec l'appel de la religion. Rester en France revient à se mettre en danger sur fond notamment de climat très sensible à la problématique musulmane depuis plusieurs années. Mais surtout, dans une optique de déconstruction du discours fondamentaliste qui érige cet exil comme incontournable, il est nécessaire d'y déceler un positionnement politique. Le fait de peu goûter la logique à la fois verticale (comment l'Etat sert les citoyens) et horizontale (comment les membres de la société interagissent entre eux) sous-tendue par le système de valeurs dominantes en France pose une question politique. La socialisation au sein du salafisme engendre une éthique immunitaire mais cette dernière n'est jamais présentée par les adeptes comme optimale. En effet, le seul horizon digne de ce nom est le départ pour gagner le droit de vivre sous des cieux islamiques. En cela, l'approche de la *hijra* doit faire l'objet d'un questionnement de science politique. Les salafis votent-ils avec leurs pieds ? Incontestablement si l'on essaie de resituer cette *praxis* dans cette carrière religieuse. Le croyant émigré (*mouhajir*) jouit d'un prestige plus important que celui resté en France et devant faire face aux atteintes quotidiennes contre l'ordre moral et la vision islamique de l'existence. Trois caractéristiques doivent être mises en avant et aboutissent à voir dans ce type de migration une démarche *politique*. D'abord, concernant les adeptes issus de familles immigrées, cette trajectoire de redécouverte du monde musulman (certains, par exemple d'ascendance maghrébine, choisissant de gagner le pays dont leurs parents sont partis) se comprend comme une « inversion des valeurs ». La société jadis délaissée par les générations

---

<sup>26</sup> Les salafis développent d'une certaine façon un syndrome de Noé en vertu duquel il n'est pas essentiel d'amener une majorité du genre humain à l'islam « orthodoxe » du moment que seuls les méritants gagnent le Paradis. En outre, nombre d'entre eux se voient comme les dépositaires d'un salut exclusif puisque en dehors de leur viatique, point de réussite dans l'au-delà.

<sup>27</sup> Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Editions de La Table Ronde, Paris, 2007.

## Congrès AFSP Paris 2013

qui sont venues s'installer en France est désormais valorisée pour son identité « profonde ». Si elle est en retard économiquement et en termes de niveaux de vie, sa moralité tenant à l'islam permet de la priser au détriment d'un Occident paré des défauts les plus graves. Ensuite, à la différence d'une partie de la jeunesse évoluant au Sud de la Méditerranée et entretenant un rêve d'ailleurs qu'une migration est sensée pouvoir réaliser, les salafis figurent une forme de « réalisme » dans la mesure où ils savent, encore une fois, le revers d'une modernité qui n'en est pas une. Partir pour l'Europe, et plus précisément la France, est un mirage dont ils sont revenus, n'ayant pas oublié la centralité de l'islam dans leur existence. Enfin, à l'opposé des acteurs de l'islam politique pour qui évoluer au sein de la société française est, en définitive, une opportunité de pouvoir porter le message de l'islam sur un continent resté historiquement réfractaire à celui-ci, les salafis ne conçoivent pas une telle chose comme une chance. La vie en « terre non musulmane » représente en réalité une menace grave pour leur projet puritain et aucune possibilité de pouvoir « islamiser » celle-ci ne saurait justifier un amendement doctrinal. L'éthique « orthodoxe », en ce sens, est d'abord défensive étant donné l'importance de se protéger des affres d'une modèle de société en perdition. Si la *hijra* n'est jamais présentée comme le fruit d'une réflexion *politique* mais morale et spirituelle, une mise en lumière plus globale permet d'y voir une pratique en partie liée à un discours militant sur l'état de la France, et par extension sur celui d'un monde musulman plus méritant que ce que l'on pourrait croire, quitte à nourrir une forme d'orientalisme inversé. L'oriental n'est plus « inférieur » selon cette lecture mais « supérieur » ontologiquement à l'occidental en vertu de sa foi et de son identification à l'islam. Plus subtilement encore, de nombreux salafis acceptent de ranger la France parmi les pires pays en matière de traitement des musulmans, malgré son discours libéral et démocratique, puisque nombreux sont ceux qui se sont exilés, en attendant mieux, en Angleterre, au Canada ou aux Etats-Unis monnayant un diplôme recherché ou un capital économique contre la possibilité d'une liberté religieuse plus importante. C'est pourquoi, à titre d'illustration, l'absence dans de nombreux pays anglo-saxons de législation perçue comme anti-voile participe d'une comparaison des sociétés occidentales au détriment systématique de la France, vue comme société « hypocrite » et « inique ».

### *Un isomorphisme ? Les prémices d'un changement doctrinal*

Si aujourd'hui, l'écrasante majorité des fidèles de cette obédience s'interdisent de déployer une éthique pleinement engagée, ou justifiant à tout le moins, la participation électorale, force est néanmoins de reconnaître que certains imams amorcent une forme de réflexivité dans l'approche du dogme. C'est ainsi que certaines villes ou certaines figures théorisent de façon croissante un militantisme plus assumé. Du fait des variations d'un environnement sociétal, médiatique, culturel et politique où l'antipathie à l'endroit de l'islam et des musulmans est supposée plus véhémente, certains acteurs du salafisme français promeuvent une prise en compte du danger à rester volontairement éloignés des débats publics. A Villiers-le-Bel, l'imam Hassan prend, par exemple, de plus en plus la parole depuis la fin des années 2000 pour appeler ses ouailles à voter en faveur des candidats à même de servir les intérêts des musulmans. Le contexte vu comme islamophobe amène ainsi une prise en compte de la donne extérieure dans l'élaboration du salafisme au quotidien, parfois en contradiction avec les avis rendus par les théoriciens de ce courant au niveau mondial que sont notamment les sommités religieuses institutionnelles saoudiennes. Un autre élément a trait à la place plus en plus grande du conflit israélo-palestinien parmi certaines communautés musulmanes. S'identifiant au sort fait au peuple palestinien, certains entrepreneurs religieux font de l'engagement pour la défense de celui-ci un critère décisif de la sincérité musulmane. Ceci est d'autant plus problématique pour de nombreux salafis pour qui l'activisme au profit de la Palestine fait

## Congrès AFSP Paris 2013

l'objet d'une certaine suspicion en ce que, devenue terre dominée par des « mécréants », les croyants doivent quitter une terre tombée sous un joug oppresseur non musulman. Cette thèse notamment défendue par « le Lion de la *Sunna* », Muhammad Nasserine al-Albani (1994-1999), grande figure salafite, a suscité de nombreuses critiques négatives qui, à l'échelle française, met souvent les « orthodoxes » en faux par rapport aux aspirations militantes de nombreux acteurs musulmans, au premier rang desquels ceux qui revendiquent l'héritage des Frères musulmans, mouvement-père de l'islamisme qui a fait de la cause palestinienne un véritable leitmotiv. C'est pourquoi, au sein du paysage islamique hexagonal, ne pas proposer une éthique engagée lorsqu'il est question de la défense des Palestiniens fait office, sinon de trahison, de manquement notable à la panoplie de l'entrepreneur religieux. Cela a pour principale incidence de forcer certains salafites, encore minoritaires aujourd'hui mais de plus en plus nombreux, à théoriser une forme de réponse « orthodoxe » à la situation qui prévaut dans cette région du monde.

Ainsi, le sentiment anti-islam et/ou anti-musulmans ainsi que la problématique palestinienne doivent être vus comme des faits sociaux au sens de Durkheim<sup>28</sup> qui agissent notamment par effet de contrainte sur une doctrine plus à même d'évoluer que ce que l'on pourrait constater de prime à bord. Le poids d'une certaine effervescence religieuse autour de ces enjeux oblige à retraduire le discours normatif vers une prise en considération plus grande de ceux-ci. En d'autres termes, la place acquise par certaines thématiques amène certains entrepreneurs salafites à intégrer ces faits sociaux dans leur production de sens. La comparaison est possible avec certains sujets de société aujourd'hui tels que l'environnement que tous les partis politiques doivent, à tout le moins, promouvoir dans leurs discours et programmes. La norme sociétale, née en dehors du champ idéologique originel de l'acteur considéré, s'impose de manière à devenir incontournable, quitte à faire l'objet d'une reconstruction intellectuelle *a posteriori* pour défendre l'idée qu'il en a toujours été ainsi. On peut donc faire l'hypothèse d'un phénomène d'isomorphisme dans la mesure où un acteur, dans son positionnement et sa stratégie d'influence, redéfinit le contenu et les limites de son corpus idéologique à partir d'une norme centrale qui joue sur l'identité de tous au sein d'un corps social<sup>29</sup>. Ainsi, l'apolitisme militant peut faire l'objet d'évolutions indéniables, la logique centripète par rapport au reste de la société pouvant, selon certaines modalités, prendre le pas sur la dynamique centrifuge doctrinale qui éloigne *a priori* les salafites des enjeux politiques plus « classiques ». L'islamophobie n'est pas en reste puisqu'à la faveur de certains débats, à commencer par celui portant sur les caricatures de Muhammad en 2007, certains acteurs salafites ont choisi de riposter en promouvant une éthique plus extravertie. Un enseignant en sciences de gestion, Nordine Aoussat, a ainsi, en collaboration avec d'autres courants musulmans, écrit un ouvrage aujourd'hui célèbre dans le paysage islamique français pour défendre les qualités et la vie du Prophète de l'islam, intitulé *Au-delà des caricatures. Le vrai*

---

<sup>28</sup> Le fait social tel qu'il est défini par Emile Durkheim est un phénomène qui se produit dans la société et dont les effets agissent sur les individus. Le fait social peut être une attitude, un discours, une mobilisation politique ou une représentation religieuse. Il a quatre critères : la *généralité* (il doit être suffisamment fréquent), l'*extériorité* (il est extérieur aux individus et se situe dans la sphère collective), le *pouvoir coercitif* ou *effet de contrainte* (il s'impose aux individus et n'est pas la conséquence d'un choix individuel mais de l'interaction de différents facteurs sociaux comme la géographie, l'histoire ou la politique), et, le *critère historique* (il doit pouvoir être généralisé). Emile Durkheim, « Qu'est-ce qu'un fait social ? » (Chapitre I), *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Paris, Payot, collection Petite Bibliothèque Payot, 2009.

<sup>29</sup> P.J.Di Maggio et W.Powell, « « The Iron Cage Revisited ». Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields », *American Sociological Review*, 48 (1983), 147-60.



## Congrès AFSP Paris 2013

*visage du Prophète Mohammad*<sup>30</sup>. L'ouvrage a été distribué gratuitement dans différents milieux musulmans ou pas (mosquées, écoles confessionnelles, journalistes...). Il n'est d'ailleurs pas étonnant, à ce titre, qu'il fasse partie des cercles salafis, encore minoritaires aujourd'hui, qui légitiment l'engagement électoral pour les musulmans.

### ***En conclusion : les frontières mouvantes du politique***

L'étude des phénomènes de politisation se heurtent à deux écueils. Tout d'abord, peut-on faire l'hypothèse d'une conception du politique commune à l'ensemble des groupes auxquels s'intéressent le politiste ? D'autre part, comment définir de manière idoine le concept de politique, c'est-à-dire dans ses domaines d'application, les outils et catégories d'analyse mobilisés ainsi que ses frontières avec d'autres sphères conceptuelles ?

La comparaison des ONG humanitaires et des communautés salafies d'inspiration quiétiste, anti-anarchistes et légitimistes à travers le concept d'apolitisme militant nous pousse à constater l'impératif de prendre en considération les justifications des entrepreneurs identitaires à leurs actions. Le politiste doit, en conséquence, se méfier des définitions préétablies qui semblent délimiter l'intérieur et les contours d'une théorie du politique. L'interprétation est rendue plus complexe lorsque certains revendiquent une vision du religieux englobant l'ensemble des sphères d'identification et de pratiques sociales comme pour le cas du salafisme. Comment dans le cas de ces adeptes mettre en avant l'existence d'un apolitisme militant alors qu'ils avancent déployer une action politique intrinsèque à leur socialisation religieuse, niant tout simplement les catégories du politiste. Cette limite à son travail doit être prise en compte.

La deuxième question est encore plus fondamentale. En effet, quelle définition précise et suffisante du politique, comme pensée, domaine d'application et éthique, peut-on proposer pour une analyse des phénomènes de socialisation en lien avec celui-ci ? La notion d'apolitisme militant, si elle est indéniablement propice à décrire le rapport des salafis aux institutions, aux sphères de pouvoir ainsi qu'aux instruments le plus souvent considérés comme classiques dans un Etat démocratique, souffre néanmoins quelques insuffisances. Il est effectivement difficile de conclure aux mêmes prédispositions entre les adeptes de cette croyance « orthodoxe » et les figures de l'humanitaire. La défiance à l'égard des défauts généralement attribués au personnel politique et aux règles de fonctionnement modernes des sociétés démocratiques est comparable mais la carrière salafie s'insère, quant à elle, dans une logique subversive et radicale. Il n'est pas question de valider quoi que ce soit dans le contrat social dont se réclament la majorité de la population en France. Cela ne signifie pas, pour autant, une guerre symbolique à outrance mais davantage un pacte de non-agression dans le but de ménager des espaces de préservation religieuse dans l'attente d'un départ fondateur en terre d'islam qui – nous l'avons vu – n'est pas sans dimension politique, militante voire partisane puisqu'il s'agit de se différencier des autres entrepreneurs de sens musulmans. Parallèlement, certaines évolutions au sein de la société française participent d'une réflexivité de certains acteurs salafis à même de reformuler leur héritage doctrinal pour intégrer la possibilité d'une politisation plus assumée. Cependant, cette offre religieuse agit, de façon encore majoritaire jusqu'à aujourd'hui, à la manière d'un anesthésiant dans la mesure où son positionnement radical est doté d'un incontestable potentiel de mobilisation. La nécessité de refonder le lien social à partir d'une grille de lecture religieuse et fondamentaliste induit un

---

<sup>30</sup> Nouredine Aoussat, *Au-delà des caricatures. Le vrai visage du Prophète Mohammad*, Union des Associations Musulmanes du 93, 2007.

## Congrès AFSP Paris 2013

phénomène de « pré-mobilisation » que les principes doctrinaux du salafisme quiétiste vont empêcher de déboucher sur une mobilisation au sens traditionnel, c'est-à-dire en mobilisant les différents capitaux à la disposition des entrepreneurs sociaux ou politiques sauf le discours moralisateur. Ce dernier, ainsi, peut faire l'objet de deux regards. Le premier voit en lui une stratégie de mobilisation, auquel cas il faut au politiste l'intégrer dans la panoplie des instruments *politiques* car agissant sur les valeurs et les prises de position de certains acteurs dans l'espace social. Le second le considère comme un vecteur de « démobilisation » en ce qu'il a pour fonction de théoriser, formaliser et prohiber un investissement plus assumé dans le champ politique afin de pouvoir se ménager un espace de préservation morale sans prendre la responsabilité d'un changement politique en définitive réel. Sur un plan plus sociologique, cela explique notamment pourquoi l'offre salafie touche principalement, d'après nos observations, des populations jeunes socialisées en banlieue mais qui, avant leur entrée dans cette carrière, ne s'étaient presque jamais manifestées par un désir d'engagement politique (très faible inclinaison à la participation électorale, peu de légitimité accordés aux partis, difficultés à se penser comme des citoyens, faible identification à la Nation...), nous amenant de la sorte à nous demander si, sur ce plan à tout le moins, le salafisme n'illustre pas le visage religieux d'un rapport au reste de la société largement préexistant.

En conséquence, le politiste ne peut que rarement travailler à partir d'une définition et d'une conception suffisante et épistémologiquement ordonnée du politique. Il lui faut constamment réévaluer ses présupposés ainsi que ses catégories d'analyse pour mieux saisir la dimension éminemment dynamique et fluctuante des phénomènes de rapport au pouvoir. Enfin, les acteurs se revendiquant, d'une lecture apolitique militante de leur trajectoire, ne peuvent être considérés comme situés en dehors d'un esprit engagé, ces derniers représentant le plus souvent des figures à part entière des débats de société contemporains. Dans le cas du salafisme, il apparaît que si ses adeptes ne peuvent accepter, pour des raisons dogmatiques, les règles institutionnelles et sociologiques d'un jeu inintéressant pour eux, il convient néanmoins de les considérer comme les protagonistes inassumés d'une scène qu'ils ne peuvent, en réalité, délaissier. Il ressort ainsi que, sur le marché des offres d'islam en France, négliger le politique compromet sérieusement sa prétention à représenter un acteur cardinal de ce champ tant cette religion est au confluent de nombreux sujets interpellant par-delà même ses stricts fidèles.