

CHAPITRE 7

Vers une autonomisation du jihadisme ?

Quelle(s) porosité(s) idéologique(s), sociologique(s) et politique(s) entre salafisme quiétiste et jihadisme contemporains ?

MOHAMED-ALI ADRAOUI

Le jihadisme est-il en voie d'autonomisation ? Alors que depuis la seconde moitié du XX^e siècle, l'apparition d'une éthique islamique se voulant salafiste, c'est-à-dire fondée sur l'identification et la reproduction des valeurs et normes censées être celle des premiers musulmans (*al-Salaf al-Salih*)¹, a coïncidé avec l'éclosion de mouvements se présentant comme jihadistes, c'est-à-dire principalement animés du désir de rétablir l'islam des origines, par la violence si nécessaire², contre les ennemis supposés se dresser contre ce projet revivaliste, assiste-t-on aujourd'hui à une déconnexion entre ces deux courants ? Les recompositions stratégiques et politiques qui se déroulent dans un certain nombre de pays musulmans depuis plusieurs années (Syrie, Irak...) ont généré des mobilisations jihadistes plus impor-

-
1. Le terme *Salaf* procède de la racine *s-l-f* qui est celle de l'antériorité et renvoie ainsi aux croyants de l'origine. Le mot *Salih* dérive lui de la racine *s-l-h* qui fait écho à la vertu morale, à la piété et à l'excellence. À la suite des *Salaf Salih* (les Compagnons du Prophète, puis les deux générations leur ayant succédé), est *salafi* tout fidèle choisissant de mettre ses pas dans ceux de ces Prédecesseurs dignes d'inspirer par la trace (*al-Athar*) morale et civilisationnelle laissée par eux dans l'histoire les musulmans venus après eux. S'inscrivant dans le sunnisme à vocation la plus orthodoxe, leur exemple est ainsi source d'imitation après le Coran (*al-Quran*) (verbe de Dieu incrémenté) et le modèle de Muhammad (*al-Sunna*).
 2. Au nom d'une compréhension vénémente et militaire du principe de *al-Jihad*, désignant l'effort de mise en conformité avec les principes de la religion musulmane.

tantes et transnationales que jamais³, les différents continents étant presque tous touchés, et la diversité des profils sociologiques (en Europe notamment) prenant part aux luttes idéologiques et militaires impliquant des organisations jihadistes devenant une source d'interrogations majeures pour la communauté universitaire⁴. Parmi les questionnements désormais récurrents dans l'analyse des phénomènes de « radicalisation»⁵, celui qui porte sur le rôle du salafisme comme facteur explicatif de l'engagement violent qui définit le jihadisme figure en bonne place, au moins à deux titres.

D'une part, certaines analyses mettent en avant une différence de degré et non de nature entre les différentes formes de salafisme, qu'elles soient engagées dans une stratégie politique institutionnelle (comme certains partis aujourd'hui visibles dans le monde arabe⁶) ou d'obéissance quiétiste, c'est-à-dire rétives à la contestation de l'ordre établi autrement que par la prédication (la réforme de la société ne pouvant se concevoir autrement que par l'éducation et la purification des moeurs individuelles puis collectives, rendant le régime politique légitime de fait). Le salafisme, en tant qu'idéologie dont le contenu accepte de manière affichée un certain nombre de principes doctrinaux comme le droit à la guerre et la division du monde entre ceux qui font allégeance à l'islam et ceux qui s'en éloignent, doit être vu comme l'infrastructure religieuse du jihadisme qui ne serait dès lors que son application logique. La radicalisation est ici le résultat pur et simple de l'essence du salafisme qui accepte en son sein la validité de l'option violente dont les ressorts sont d'abord doctrinaux.

D'autre part, certains chercheurs, acceptant de prendre note de la condamnation de la violence jihadiste généralement observée auprès des salafistes non violents, n'en mettent pas moins en lumière l'importance de la rupture sociologique, psychologique et politique induite par le projet puritain qui caractérise le fondamentalisme salafiste. Dans cette optique, bien que doctrinalement les justifications et pratiques violentes des mouvements jihadistes soient condamnées, la césure individuelle ou collective engendrée par la présence d'un imaginaire salafiste dans un contexte donné produit un effet de séparation culturelle dont se nourrissent les thèses

-
3. Brynjar Lia, *Jihadism in the Arab World after 2011. Explaining its Expansion*, Middle East Policy Council, vol. XXIII, n° 4, 2016, en ligne (<http://www.mepc.org/journal/jihadism-arab-world-after-2011-explaining-its-expansion>).
 4. Farhad Khosrokhavar, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont, 2018.
 5. Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Fondation Maison des sciences de l'homme, 2014.
 6. Francesco Cavatorta et Fabio Merone (dir.), *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

jihadistes. Ici, la violence politique contenue dans ces dernières doit principalement sa légitimité à la cassure symbolique et culturelle préparée et consciemment recherchée dans le salafisme (aussi non violent soit-il). Le jihadisme est essentiellement affaire d'éloignement par rapport au centre. La société, lorsqu'elle se voit défiée dans ses valeurs et normes, permet donc à la radicalité religieuse, puis politique et militaire, d'émerger. La radicalisation aurait donc ici un moteur avant tout religieux, bien que la matrice salafiste se compose d'une diversité de mouvements promouvant des idées opposées sur le plan politique, et n'acceptant pas tous la légitimité de l'usage de la violence.

Fondée sur un travail de plusieurs années portant sur salafisme et jihadisme français, cette contribution est construite autour de la thèse de l'autonomisation du second. Nous entendons par là que la carrière⁷ violente à laquelle correspond le jihadisme doit d'abord se concevoir comme une socialisation. Le fait de s'inscrire dans une trajectoire jihadiste à partir d'un éventuel ancrage dans le salafisme quiétiste (principal visage du salafisme en France) doit s'appréhender à partir de critères objectifs, c'est-à-dire par le biais d'un certain nombre de connexions et de sociabilités avec les acteurs et les lieux cardinaux du salafisme hexagonal. Plus spécifiquement, il convient de poser la question de la socialisation salafiste quiétiste comme préalable éventuel à l'engagement jihadiste. Est-on en mesure de vérifier cette corrélation? Une autre interrogation doit également être prise en compte: si ce lien n'est pas observé entre salafisme quiétiste et jihadisme, de quelle manière peut-on alors expliquer que la violence émanant de certains musulmans s'exprime dans le langage symbolique, voire pratique, de la matrice salafiste (aussi diverse soit-elle)?

Nous appelons autonomisation du jihadisme la convergence de trois dynamiques plus précises. La première est la déconnexion claire sur le plan sociologique entre les jihadistes français et les communautés salafistes quiétistes. Pour le dire autrement, il est ici question d'une absence de porosité entre quiétisme salafiste et violence jihadiste, chacune de ces deux socialisations étant étrangère à l'autre. La deuxième est la polarisation entre salafisme quiétiste et jihadisme. Nous entendons par là un phénomène de délimitation de plus en plus clair, voire de concurrence plus acerbe que

7. Nous faisons usage du concept de carrière au sens que lui donne la sociologie interactionniste symbolique, et notamment Ervin Goffman pour qui elle est aussi bien le reflet de la situation officielle d'un acteur qu'un itinéraire moral par lequel il assimile une personnalité donnée; voir Ervin Goffman, *Asiles*, Paris, Minuit, coll. Le Sens commun, 1975 [1968], p. 179.

jamais, entre deux courants affirmant pourtant procéder d'une même origine doctrinale. Autrement formulé, ces deux visages du fondamentalisme sunnite contemporain d'obéissance salafiste s'éloignent plus qu'ils ne se rapprochent. La troisième tient à l'émergence d'une violence politique pouvant trouver des échos idéologiques avec l'imaginaire salafiste, mais sans fondamentalisme sur le plan de la pratique religieuse. Le jihadisme devient un courant en soi, sans réelle attache avec un puritanisme cultuel et social, de manière croissante comme une mobilisation d'abord violente et extrême, sans la prétention à l'orthodoxie qui constitue pourtant la raison d'être du revivalisme salafiste. En d'autres termes, le jihadisme, en mettant en exergue l'impérieuse nécessité de la lutte violente au nom de l'islam et des coreligionnaires opprimés de par le monde, s'impose d'abord et avant tout comme une idéologie de combat, la pratique religieuse (au sens cultuel du terme) étant revue à la baisse. La politisation protestataire et révolutionnaire à outrance remplace dans cette optique la prédication qui caractérise l'éthique salafiste. Ce dernier élément oblige néanmoins à soulever une caractéristique importante des débats actuels sur le jihadisme, en ce que l'absence de prétention orthodoxe ou de porosité sociologique entre salafisme quiétiste et jihadisme ne permet pas d'omettre la domination culturelle des discours revivalistes construits sur le paradigme du retour impératif à l'islam des origines auxquels fait écho le salafisme depuis près d'un siècle. Il y a donc un questionnement essentiel qui mérite d'être soulevé, à savoir la juxtaposition d'une double réalité : la valorisation d'un imaginaire salafiste sur fond d'absence de connexion entre communautés salafistes et trajectoires jihadistes dans le contexte français contemporain.

MÉTHODOLOGIE

Ces trois dynamiques ont été mises en lumière dans le cadre d'un travail de type cumulatif. De 2004 à 2011, nous nous sommes attachés à étudier les différentes formes prises par la socialisation au sein des communautés salafistes quiétistes françaises⁸. Si, durant ce travail, nous avons rencontré de nombreux jihadistes (ou sympathisants de ces thèses), ces derniers ne représentaient pas le cœur de notre travail. Depuis 2013 et l'apparition d'une violence politique légitimée par une vision jihadiste de l'islam (bien que des attentats aient été préparés voire perpétrés auparavant) dans la

8. Mohamed-Ali Adraoui, *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, PUF, 2013 ; voir également Samir Amghar, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011.

foulée de la crise syrienne, nous avons entrepris dans plusieurs pays (dont la France) un travail de terrain auprès des populations rencontrées dans le cadre de notre travail de thèse afin de mettre en lumière leurs trajectoires depuis 2011, mais également une immersion auprès d'acteurs et de sympathisants jihadistes (prisons, quartiers identifiés pour avoir vu des départs vers la Syrie...) dont nous avons cherché à disséquer le parcours, et ce faisant les socialisations préalables afin de constater (ou non) l'existence d'une influence, voire d'une détermination salafiste⁹. En réfléchissant selon ces deux dimensions, il ressort que la thèse d'une autonomisation du jihadisme est en grande partie fondée, tant les porosités potentielles entre ces deux offres d'islam sont faibles, voire inexistantes. Les deux carrières relèvent d'espaces sociaux différents. Si cela ne saurait signifier une absence totale de passage d'un courant à l'autre (qui peut se faire dans les deux sens), il n'existe pas aujourd'hui d'étude statistique sérieuse permettant de constater le nombre de passages vers le jihadisme à partir d'une communauté salafiste quiétiste. Cela ne veut pas non plus dire que les choses sont amenées à rester telles quelles, mais au moment où ces terrains ont été faits, l'enseignement principal n'en demeure pas moins celui d'une imperméabilité sociologique entre quiétisme salafiste et violence jihadiste. Le premier terrain portait essentiellement sur la sociologie du salafisme quiétiste en France. Sur le plan géographique, voici les villes dans lesquelles nous avons au final récolté plus d'une centaine d'entretiens avec des français d'obédience salafiste : Mantes-la-Jolie, Les Mureaux, Stains, Argenteuil, Saint-Denis, Nanterre, Villeneuve-la-Garenne, Montreuil, Levallois-Perret, Athis-Mons, Corbeil-Essonnes, Sartrouville, La Courneuve, Clichy-sous-Bois, Montfermeil, Asnières, Gennevilliers, Colombes, La Garenne-Colombes, Maisons-Alfort, Courbevoie, Vitry-sur-Seine, Draveil, Juvisy-sur-Orge, Épinay-sur-Seine sans compter Paris *intra muros*. À cela, il faut ajouter les mosquées de certaines villes de province, à commencer par la région dont l'auteur est originaire, la Normandie. Enfin, nous avons également effectué un séjour de recherche dans le nord de la France en 2008, à Lille plus précisément. C'est *in fine* plus d'une cinquantaine de lieux de culte musulmans que nous avons investis, tant pour des entretiens que pour de nombreuses

9. Ce deuxième terrain doit beaucoup à plusieurs entretiens réalisés en prison depuis quelques années, ainsi qu'aux travaux sociologiques réalisés par l'auteur ainsi que certains de ses collègues spécialisés dans l'étude du salafisme et du jihadisme dans le cadre du Panel international sur les sorties de violence mis en place par la Fondation maison des sciences de l'homme avec le soutien du Carnegie Endowment for International Peace (<http://www.ipev-fmsh.org>).

heures d’observation neutre ou participante. Le contenu de ces échanges a principalement eu trait aux raisons de leur engagement religieux, leur vision des évènements politiques, la place de l’islam en France et dans le monde, leur conception de l’altérité religieuse, leur rapport au pays d’origine pour certains, ou encore les relations avec la famille. Si l’on garde à l’esprit l’ordre de grandeur avancé par les Renseignements généraux de 5000 adeptes en 2005¹⁰, cela représente alors 2 % de la population salafiste estimée en France.

Le terrain commencé en 2013 repose sur deux axes. Le premier est un retour dans les villes et quartiers où nous avons effectué l’essentiel de notre travail doctoral de manière à analyser les possibles évolutions dans le paysage religieux, social et politique depuis la fin de notre thèse, sous l’effet notamment des conflits moyen-orientaux dans le cadre desquels se déploie depuis plusieurs années un changement d’échelle du jihadisme avec l’apparition et le renforcement de mouvements comptant parmi les principaux protagonistes de ces conflits (Syrie...). Le second consiste en une investigation auprès de milieux jihadistes, plus principalement dans certaines prisons françaises (Fresnes en premier lieu, ainsi que d’autres établissements en banlieue parisienne) où nous avons eu accès à une dizaine de personnes incarcérées pour faits de terrorisme jihadiste. À titre complémentaire, dans certains quartiers de quelques villes de la banlieue parisienne (Trappes, Sevran...), nous avons également rencontré quelques dizaines de personnes ces dernières années que nous pouvons considérer comme sympathisantes des thèses jihadistes bien qu’aucun fait de violence, ni une allégeance directe ne caractérise leur engagement (synonyme pour l’instant d’une valorisation de l’imaginaire jihadiste, sans plus).

UNE DÉCONNEXION CLAIRE ENTRE SOCIALISATION SALAFISTE ET ENGAGEMENT JIHADISTE

En vertu de ces différents terrains, il apparaît clairement que les trajectoires violentes qui définissent le jihadisme se font sans lien fort avec une socialisation salafiste préalable sur le plan de l’ancrage dans certains groupes identifiés et de la fréquentation des lieux de sociabilité où se déploie le salafisme quiétiste depuis plusieurs années. Plus précisément, quand on cherche à objectiver la portée puis l’impact d’un puritanisme non violent

10. Piotr Smolar, «Mouvance éclatée, le salafisme s’est étendu aux villes moyennes», *Le Monde*, 4 avril 2007.

sur les itinéraires jihadistes, force est de constater que ni les croyants fondamentalistes salafistes que nous avons rencontrés durant notre travail doctoral, ni les jihadistes interrogés en prison ne se sont réellement croisés au sens propre dans les espaces sociaux et religieux qui sont ceux des salafistes. Sur le plan macro-territorial, la carte de l'engagement jihadiste est la même que celle des mosquées salafistes, mais également des communautés qui ne le sont pas, comme l'illustre la cartographie des mosquées consulaires (liées aux États d'origine de nombreuses communautés immigrées comme le Maroc et la Turquie). Un tel constat ne saurait démontrer que salafisme et jihadisme se signalent par un lien de causalité. Cette cartographie illustre davantage la présence de différentes formes d'identification à l'islam sur des territoires où la population est en grande partie musulmane. Il convient donc de raisonner à un niveau beaucoup plus microsociologique.

C'est là que l'analyse conduite dans le cadre de notre retour sur le terrain sur lequel nous avons travaillé de 2004 à 2011 montre clairement l'absence de métastase jihadiste chez la totalité des personnes rencontrées il y a quelques années. Aucun des salafistes d'obédience quiétiste que nous avons rencontrés puis suivis durant toutes ces années (et donc jusqu'à aujourd'hui) n'a évolué vers l'engagement jihadiste. De même, comme nous le verrons plus bas, la légitimation des thèses jihadistes est absente, la violence faisant l'objet d'une condamnation claire et absolue pour des raisons religieuses (meurtres de civils, inefficacité, immoralité, abandon de la prédication au nom de la révolution politique...). Si le régime d'Assad n'est jamais défendu (au contraire de l'État saoudien par exemple, qui est présenté comme un acteur censé défendre l'islam sunnite véritable), les jihadistes sont combattus dans les prêches et prises de positions au sein de ces communautés salafistes non violentes, comme l'illustrent les différents contenus des prêches auxquels nous avons assisté depuis le début des années 2010 à intervalles réguliers dans le cadre de plusieurs immersions ethnographiques dans de nombreuses mosquées connues pour abriter ces groupes puritains.

Si les membres établis au sein des communautés salafistes n'évoluent pas vers le jihadisme, notre recherche empirique conduite dans les toutes dernières années auprès d'une dizaine de personnes emprisonnées pour fait de jihadisme laisse également entrevoir une absence de corrélation sociologique entre ces deux visages fondamentalistes. Bien que ces derniers disent clairement voir dans la religion musulmane la seule foi vérifique ainsi que la justification d'une violence exacerbée contre tout acteur (État français, régime syrien, chiites...) supposé s'en prendre à «la Vérité» ainsi qu'aux peuples musulmans de par le monde, réactivant de la sorte un discours que l'on peut trouver au sein des communautés salafistes quiétistes, les différentes

formes de socialisation qui caractérisent leurs trajectoires n'ont fait intervenir les instances religieuses que de manière sporadique. L'identification à l'islam des origines est réelle sur le plan du modèle de société prisé mais il n'y aucune trace de passage par une mosquée salafiste de manière continue sur une période donnée. La socialisation préalable est faite d'une inclination pour certaines pratiques illégales (trajets divers) souvent synonymes de vie en bande. La fréquentation des mosquées est anecdotique, ne faisant l'objet d'aucun ancrage précis ni d'insertion dans une communauté puritaire incitant à la lecture d'ouvrages salafistes spécifiques ou la familiarisation avec des sites Internet sur lesquels sont popularisées les théories de clercs situés dans le Golfe le plus souvent (Arabie Saoudite...). Les réponses apportées par les personnes rencontrées en prison font en outre ressortir l'absence d'éducation religieuse familiale ainsi qu'une valorisation de la référence islamique sur un plan identitaire qui se fait de manière tardive. L'échantillon se situant entre 21 et 29 ans montre ainsi que l'adolescence, ainsi que les premières années de la vie adulte, se sont accompagnées d'une quête religieuse sans réel ancrage dans une communauté donnée. Le papillonnage sociologique représente de loin la règle. Aucune structuration islamique précise ne caractérise ces profils dont l'aspiration à renouer avec l'islam est réelle mais ne s'accompagne pas d'une socialisation précise dans une communauté établie, et construite sur des principes et normes identifiés comme cela peut être le cas avec le salafisme quiétiste.

UNE POLARISATION CROISSANTE ENTRE CES DEUX FORMES RADICALES D'ISLAM

Outre une absence de perméabilité sociologique entre salafisme quiétiste et jihadisme, la tendance est également à une polarisation accrue entre les deux courants sur le plan doctrinal et social. Si, depuis le début des années 2000, l'exclusion de l'autre approche est constitutive du message promu, que ce soit dans le jihadisme ou dans le salafisme quiétiste, ces dernières années ont été l'occasion d'une délimitation encore plus grande, voire d'une véritable guerre symbolique pour l'hégémonie sur la définition de l'islam «authentique». Cela prend aujourd'hui la forme d'une délimitation de plus en plus claire et voulue dans la présentation de ces deux courants. La disqualification qui est portée par un courant envers un autre traduit non seulement une autonomisation croissante des discours fondamentalistes par rapport aux autres mais également, voire surtout, une plus grande difficulté actuelle et certainement à venir à passer du salafisme quiétiste à une forme radicale et violente d'islam comme le jihadisme.

Si l'origine doctrinale et historique entre les deux courants remonte indéniablement à des figures tutélaires communes (Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Ibn Abdelwahab...), il est aujourd'hui possible, sous l'effet notamment de la violence exacerbée prisée au sein de mouvements comme l'organisation de l'État islamique, de constater une distinction croissante entre des courants. Il apparaît même qu'un reformatage idéologique majeur caractérise aujourd'hui le salafisme quiétiste en ce que ses clercs placent désormais l'impératif d'obéissance aux régimes en place (dès lors qu'ils sont vus comme musulmans) comme un pilier de l'appartenance à l'islam. Dans le sillage des recompositions doctrinales qui caractérisent le champ religieux saoudien depuis les années 1990¹¹, il ressort que le salafisme non violent et légitimiste fait du jihadisme le courant à abattre, ce qui entraîne des conséquences sur l'offre d'islam fondamentaliste dans le reste du monde. La propension à discréderiter de manière désormais catégorique les groupes violents promouvant une stratégie révolutionnaire et insurrectionnelle dans le monde musulman et, par-delà, au nom d'un projet revivaliste rend encore plus compliquées les porosités sociologiques, ce qui constitue une différence majeure avec les décennies précédentes où, à tout le moins jusqu'à la Guerre du Golfe de 1990-1991, les autorités tutélaires du salafisme mondial pouvaient tolérer, voire justifier l'action violente de certains combattants lorsque l'islam et les musulmans étaient présentés comme attaqués.

Ces évolutions doctrinales et politiques constituent une différence clé dans le paysage du fondamentalisme sunnite français depuis les années 1990. Cette époque est en effet celle d'une plus grande porosité entre ces deux courants, ne serait-ce que parce qu'il existait à l'époque des interactions physiques entre représentants de ces deux écoles dans certains quartiers. Les phénomènes de porosité sont alors plus grands, même si difficilement généralisables. Sur fond de conflit entre l'État et les groupes islamiques armés en Algérie, le salafisme connaît alors en France ses premiers succès, la connexion avec les pays du Golfe n'étant pas la seule pour comprendre l'arrivée de cette religiosité dans l'hexagone. La dynamique est alors à l'émergence d'un champ et non à la séparation entre positions légitimistes et non violentes d'une part, révolutionnaires et violentes d'autre part. La décennie 2010 est d'après nos observations empiriques celle de la différenciation assumée, tant les discours sont construits de manière clairement tournée vers l'autre versant de ce revi-

11. Nabil Mouline, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, 2011.

valisme. Cela a des conséquences sur les trajectoires sociales des acteurs. L'entrée dans une de ces formes religieuses rend considérablement plus difficile l'identification par la suite à une autre.

UN JIHADISME SANS ORTHODOXIE : LA PRIMAUTÉ DU PARADIGME INSÉCURITAIRE

La dernière dynamique qui permet de consolider la thèse d'une autonomisation du jihadisme tient à l'absence de linéarité entre ce qui peut relever d'une forme de purification par la pratique religieuse et l'engagement violent. Il semble en effet plus judicieux d'évoquer un positionnement multidimensionnel des acteurs jihadistes qui se situent à l'intersection de différents espaces sociaux : jeunes générations, influence diffuse du fundamentalisme religieux, inclination pour les carrières criminelles, faibles liens avec les institutions, faible transmission familiale, précarisation socio-économique...

C'est à cet égard que la thèse de la salafisation du lien social est aussi intéressante que problématique. En effet, l'analyse des communautés salafistes quiétistes et celle de profils jihadistes (en prison ou sympathisants non violents) permet de constater une dynamique pouvant passer pour contradictoire mais qui, en réalité, se comprend dès lors que l'on abandonne le raisonnement linéaire en vertu duquel le passage d'un courant à l'autre est automatique. Le salafisme quiétiste contient une part de violence symbolique voire sociale indéniable tout en rejetant doctrinalement et sur le plan de la prédication le recours à la violence au profit d'une stratégie de rupture psychologique (mais pas forcément économique, tant nous savons la valorisation des carrières commerçantes et entrepreneuriales dans ces communautés puritaines). Cela pousse donc à poser la question de l'impact de la rupture sociologique dont nous avons vu plus haut qu'elle ne débouche pas sur un engagement violent de type jihadiste, mais également celle d'une forme de césure sociale qui peut faciliter ou non les stratégies violentes malgré l'opposition idéologique à celles-ci contenues dans les principes du salafisme quiétiste.

Il ressort par conséquent de ces différents travaux empiriques qu'une déconnexion supplémentaire doit être mentionnée dans l'étude des profils jihadistes (qui mériterait naturellement de nombreux travaux complémentaires et plus divers). La quête religieuse prend d'abord et principalement la forme d'une lutte pour mettre fin à ce qu'il est possible de voir comme un paradigme insécuritaire. Les musulmans sont une nation

religieuse et politique en danger que seule une mobilisation violente et transnationale (avec certes des ramifications locales) peut aider. La purification religieuse par l'éducation et la prédication classique ne font pas partie (du moins pas prioritairement) de l'apanage et de l'imaginaire jihadistes. Il y a là une autre matière à l'autonomisation de ce courant religieux, de plus en plus orienté vers le combat pour la sécurité et la dignité de l'*oumma* nonobstant l'impératif d'orthodoxie qui est pourtant au cœur de l'éthique salafiste. En ce sens, il n'y a pas d'homologie sociale entre salafisme quiétiste et jihadisme. Les concepts mobilisés peuvent certes être proches, voire identiques, mais ce qui importe est la compréhension et le sens d'un discours dans un contexte donné.

Aussi la proximité, voire l'identité, des thématiques doctrinales abordées aussi bien dans le salafisme quiétiste que dans le jihadisme ne peut faire oublier la diversité des pratiques, en somme la sociologie de la mise en pratique des principes religieux. À cet égard, considérer d'abord l'infrastructure idéologique s'avère une manière défectueuse de comprendre l'engagement violent, ou pour être encore plus précis, les carrières violentes qui définissent le jihadisme contemporain (en France ou ailleurs). La violence semble un élément autonome, déconnecté de l'orthodoxie, ou plutôt remplaçant cette dernière. Le salut par une stratégie de purification sur le long terme est en contradiction majeure avec les principes jihadistes de révolution permanente et de combat continu au nom de la défense des coreligionnaires opprimés. Le paradigme jihadiste est bien celui d'une *oumma* en danger, soit une considération sécuritaire et *in fine* politique (au sens moderne de ce terme). Au sein des communautés salafistes quiétistes, le politique n'est pas théorisé autrement que sous la forme d'un appel aux bonnes moeurs dans un cadre délimité, qui est celui de la stabilité et de la préservation de l'ordre social. Il n'est donc pas étonnant que même si la matrice doctrinale paraît commune, le jihadisme est une idéologie de l'urgence là où le salafisme quiétiste se contente, de fait, des structures sociales existantes. La violence est donc ici une catégorie profondément politique car raisonnant avec l'arsenal des solutions permises aux jihadistes afin de restaurer la sécurité et la dignité des musulmans dans le monde, là où la finalité est largement différente dans le salafisme quiétiste (assurer l'islamité de leur foi, croyance et pratique).

Reste une dernière interrogation : pourquoi les jihadistes, malgré leur peu d'empressement à l'orthodoxie et l'orthopraxie (démontré par des réponses à nos questions allant dans ce sens dans nos entrevues, que ce soit pour ceux que nous avons rencontrés en prison ou ceux qui se disaient sympathisants de ces thèses sans pour autant être engagés dans une

démarche violente) choisissent-ils un narratif religieux fondamentaliste, radical, vénétement et révolutionnaire ? Plus spécifiquement, de quelle manière peut-on expliquer l'attrait pour une offre idéologique procédant historiquement du salafisme sans que le mode de vie ni la trajectoire sociale ne croise les formes de pratique salafiste contemporaine, voire s'en écartent (absence de linéarité entre socialisation religieuse et engagement violent comme vu plus haut) ? Sur le plan culturel, il semblerait donc qu'il existe, à tout le moins au sein d'une partie des jeunes générations musulmanes marginalisées, mais également de la jeunesse plus généralement, comme l'illustre la forte proportion de convertis, une forme de réceptivité aux thèses antisystème, dont font partie aujourd'hui les formes radicales d'identification à l'islam. Les courants les plus revivalistes mais également les plus en rupture avec l'ordre social au nom de l'islam connaissent une forme de succès réel mais diffus, difficilement contestable au point de vue macrosociologique mais échappant à toute interprétation linéaire sur le plan microsociologique. Ainsi, une forme de primauté des narratifs salafistes existe, mais il est difficile d'y voir une adhésion idéologique rigoureuse ; il s'agit plutôt d'une forme de réappropriation par certains groupes sociaux du potentiel d'opposition contenu dans cette matrice religieuse (qui ne saurait du reste la résumer puisque celle-ci contient également un fort potentiel de conservatisme). Il apparaît donc, plus que jamais, que les offres idéologiques doivent faire l'objet d'une analyse sociologique poussée. La problématique d'une construction sociale du salafisme semble donc devoir revenir au premier plan. Les conditions et facteurs d'identification à une forme identitaire plutôt qu'à une autre devraient donc remplacer les questionnements d'ordre normatif sur l'essence d'un imaginaire religieux dont les épigones font souvent plus pour son interprétation et sa définition que les sources fondatrices.

EN ATTENDANT UNE CONCLUSION...

Si le champ des recherches portant sur les éventuelles porosités entre salafisme quiétiste et jihadisme reste encore à investir dans une logique plus large, transnationale et comparative, de manière à interroger dans différents contextes spatiaux et temporels l'impact d'une offre fondamentaliste sur une trajectoire synonyme de violence politique, l'analyse du cas français permet bien de constater une logique d'autonomisation du jihadisme. Sur le plan microsociologique comme sur une grande partie du terrain idéologique, il est permis de noter une dynamique d'indépendance et de polarisation. Autrement dit, l'engagement jihadiste ne procède pas plus

d'une socialisation salafiste que d'une quête d'orthodoxie cultuelle et sociale. Par ailleurs, il est difficile d'affirmer que le jihadisme procède d'un fondamentalisme objectif en ce que l'éthique et le cheminement qui enserrent les profils jihadistes français ne permettent pas de déceler une forme de linéarité. Le passage à la violence se fait dans une logique plus multidimensionnelle que dans le cadre d'une homologie entre radicalité religieuse et radicalité politique (ou entre puritanisme et violence). Il appartient en conséquence aux chercheurs s'intéressant à ces questions de renouveler leurs schémas trop souvent linéaires en supposant qu'une socialisation précise détermine la trajectoire violente. L'acteur jihadiste se caractérise plus que jamais par une dimension stratégique et ne saurait de manière systématique se résumer à un passif fondamentaliste censé conditionner son rapport au monde. C'est en privilégiant ce type d'approches que l'on peut par exemple comprendre selon quelles logiques il y a du salafisme dans l'imaginaire des jihadistes, mais pas de salafisation poussée des acteurs. Ces derniers sont imprégnés d'une culture de l'antagonisme et de l'opposition, mais celle-ci ne résume pas le salafisme qui renvoie à un islam balisé, d'abord et avant tout synonyme de quête constante d'orthodoxie et de purification. La transgression violente qui définit le jihadisme correspond très peu à l'idéologie de stabilisation psychologique et sociale qui caractérise le salafisme quiétiste, et dont les finalités sont la rupture avec le reste du corps social en dehors de toute politisation consciente, la prédication fondamentaliste et puritaine assurant une canalisation de la violence de manière symbolique et morale mais empêchant dans le même temps une concrétisation physique et militaire de celle-ci. Il y a donc des raisons légitimes de conclure en affirmant que le concept de violence doit faire l'objet d'une déconstruction, et plus particulièrement subir une analyse plus poussée, tant les acteurs jihadistes et salafistes quiétistes s'opposent dans leur appréhension de l'altérité et des finalités du revivalisme.