

« Revenir à l'époque des *Salaf* ! » Salafisme et socialisation généalogique

Mohamed-Ali ADRAOUI *

Résumé : Cet article s'intéresse à la manière de « faire époque » dans les religions. Plus particulièrement, elle soulève la question de la temporalisation et de la subjectivation de l'époque dans le salafisme, courant fondamentaliste de l'islam construit autour du nécessaire retour aux sources incarné par la période des « Pieux Prédécesseurs » (*al-Salaf al-Sâlih*). Chez les salafistes contemporains, l'ancrage dans le temps des origines génère une véritable socialisation généalogique qui caractérise cet engagement puritain, dont les ressorts sont aussi bien religieux que politiques ou psychologiques, le regard sur la période fondatrice de l'islam signifiant souvent une vision dépréciative des temps présents.

Mots clés : salafisme, socialisation généalogique, fondamentalisme

La société islamique se débat entre slogans et conscience, slogans futiles et conscience bénie ; slogans clamant des mots sans teneur et conscience appelant au droit chemin : au câble solide d'Allah et à la voie éclairée, au retour vers le Livre d'Allah et la tradition de Son noble Messenger selon la compréhension des Pieux Anciens ; slogans s'affiliant à de nobles noms pour tromper le public mais dont l'affiliation est démentie par ses positions, prouvant la fausseté de ses prétentions, conscience qui se veut de la voie des Pieux Anciens, s'en réclame, s'en identifie, suit ses fondements et ses vérités tout en recherchant la *Destination éclairée* [*al-Mahajjat al-Baydâ*] dont la nuit est aussi lumineuse que le jour et de laquelle ne s'écarte que le damné. (al-Albânî, 2008 : 2-3.)

* Mohamed-Ali Adraoui est chercheur Marie Sklodowska Curie à l'Université de Georgetown (Edmund A. Walsch School of Foreign Service) et au London School of Economics (Centre for International Studies).

C'est un samedi comme beaucoup d'autres dans la petite mosquée de Montreuil-sur-Seine, installée non loin de la mairie de Montreuil (dont les locaux sont en fait ceux d'une bâtisse ayant servi d'entrepôt à la municipalité). Abdelkarim, jeune prédicateur musulman et membre de l'Association des anciens étudiants de l'Université de Médine, y livre, chaque week-end, depuis plusieurs années, un cours religieux à une assemblée essentiellement composée de jeunes hommes assis en cercle autour de lui et ostensiblement passionnés par son enseignement, fait d'incessantes références aux avis des grands clercs du sunnisme, d'allusions répétées à la manière de vivre des premiers fidèles et d'appels renouvelés à la nécessité de revenir aux usages observables dans les premiers temps de l'islam. Alternant un ton chaleureux et fraternel, et des accents plus sentencieux, le prédicateur, formé à l'Université islamique de Médine en Arabie Saoudite au début des années 2000, ponctue ses leçons, comme il est souvent de mise lors de ses cours organisés chaque samedi, en fin de matinée, jusqu'avant la deuxième des cinq prières rituelles quotidiennes (*zuhr*), de la formule suivante : « Ceci n'est pas l'usage des Anciens » (*laysa hadha min al-salaf*). Voilà comment cheikh¹ Abdelkarim légitime ses appels au respect de la morale islamique qu'il prône en tout point conforme, selon lui, aux us des tout premiers musulmans, les « Sages Anciens », les « Vertueux Devanciers » ou les « Pieux Prédécesseurs » – *al-Salaf al-Sâlih*².

La scène ici brièvement décrite est cardinale dans la socialisation au sein des communautés salafistes contemporaines et, si l'on en croit les principaux intéressés, passées. Affirmant reproduire le dire et la geste des premiers fidèles quant à la

¹ Titre d'honorabilité religieuse lié à la présence morale et à la maîtrise des sources normatives de l'islam.

² Chaque terme arabe procède d'une racine linguistique lui donnant son sens (et d'un schème lui conférant sa fonction grammaticale). La racine *s-l-f* est celle de l'antériorité (par opposition à *kh-l-f* qui désigne la postériorité et donne, par exemple, *khalifa* – calife –, soit le successeur du Prophète Muhammad après sa mort). La racine *s-l-h* fait, quant à elle, écho à la vertu, à la qualité morale. La tradition sunnite a ainsi « canonisé » les trois premières générations de musulmans comme ayant laissé une trace (*athar*) majeure dans l'affirmation des valeurs et des normes islamiques, faisant de cet héritage une source d'imitation centrale après le verbe coranique, le Coran, et l'exemple de la tradition, la sunna, du Prophète.

transmission du savoir dans la mosquée, les musulmans rencontrés par l'auteur de ces lignes dans ce lieu de culte et dans beaucoup d'autres en France, en Europe, dans le monde arabe ainsi qu'en Asie du Sud-Est, ces dernières années, ont tous motivé leur éthique et leur pratique religieuses par une quête structurante de conformité à l'image qu'ils disent se faire de celles des Vertueux Devanciers. Cette démarche consciemment revivaliste (Bayat, 2005) et « restaurationniste » est d'ailleurs loin de se cantonner, de l'avis de l'ensemble des salafistes³ rencontrés, aux uniques débats dogmatiques et culturels, englobant aussi bien la conceptualisation du politique que celle de la violence, jugée parfois nécessaire afin de faire advenir le mode de gouvernement recherché⁴.

Quelle que soit l'intensité de la *disputatio* observable au sein des différents mouvements du salafisme contemporain, un point fondateur unit l'éthique prisée dans ces différentes communautés puritaines, fondamentalistes et orthodoxes, à savoir la centralité de ce nous nommons la socialisation généalogique. Cette dernière renvoie à une forme d'ancrage psychologique, cognitif, social,

³ De l'arabe *salafī*, soit celui qui met ses pas dans ceux des *Salaf*.

⁴ Certaines typologies (Wiktorowicz, 2006), bien que discutées aujourd'hui (Wagemakers, 2016) en raison des recompositions caractérisant la matrice salafiste dans de nombreux pays poussant aussi bien à des phénomènes de porosité que d'autonomisation de différents courants, n'en sont pas moins utiles pour cerner les différents visages de ce fondamentalisme par rapport, notamment, à la question du pouvoir et du changement politiques. Certaines visions sont ainsi participationnistes, car légitimant la constitution en partis et concourant (là où cela est permis), de manière démocratique et institutionnalisée, à la lutte pour le pouvoir (Cavatorta et Merone, 2017). D'autres refusent de s'inscrire dans le cadre stato-national au profit d'un dessein transnational de renversement des États « ennemis » de l'islam en mobilisant une lecture véhémement et militaire du jihad, soit l'effort de mise en conformité avec l'esprit et la lettre (aussi discutée soit-elle) de la religion, ce qui leur vaut la qualification de salafistes jihadistes (Kepel, 2000). D'autre, enfin, érigent la nécessité de préserver le corps social de la sédition (*fitna*), dont l'identité et la pratique religieuses ne peuvent survivre sans une autorité politique établie, aussi imparfaitement musulmane soit-elle pour certains. Un régime, dès qu'il se réclame de l'islam, doit être obéi. En contexte minoritairement musulman comme la France, les salafistes doivent se protéger de « l'impiété » par une rupture sociale et culturelle, et si besoin est, physique par « la migration salutaire » (*hijra*) (Adraoui, 2017a) vers un pays musulman, à la manière des premiers fidèles ayant quitté La Mecque pour Médine afin de protéger leur vie et leur foi mises en danger par les non-musulmans.

culturel, politique, religieux et symbolique principal dans un système de sens bien défini, dont la caractéristique fondatrice est d'être structurée par une référence-révérence se voulant exclusive à une période extrêmement précise de l'histoire de l'islam, celle des *Salaf*. L'objet de cette contribution est de faire la lumière sur les conséquences du phénomène de socialisation généalogique qui est au cœur de l'engagement salafiste, et plus particulièrement sur la compréhension de la notion d'époque au sens symbolique. En se retournant vers les premiers temps, de quelles manières les salafistes en viennent-ils à vivre et à se représenter le temps passé et la période présente ? Il est en effet erroné, pour qui souhaite comprendre le salafisme (*salafiya*), ce mouvement de retour à l'origine et de redécouverte de l'authenticité religieuse (Adraoui, 2013, 2018 ; Amghar, 2011 ; Bonnefoy, 2011 ; Lauzière, 2015 ; Meijer, 2009 ; Rougier, 2008), d'y voir une forme objective de littéralisme. Il est davantage question d'un scripturalisme en ce que le contenu relatif à l'épistémè⁵ salafiste peut varier parfois de manière drastique sur un grand nombre de points, par exemple la conception du politique ou l'usage de la violence, selon les sources mobilisées, le raisonnement adopté sur une problématique dogmatique, culturelle ou juridique donnée, et le contexte sociohistorique considéré. L'ambition de restaurer la norme originelle relève d'abord d'un idéal qui ne définit que la moitié du salafisme, l'autre partie relevant de pratiques souvent diverses, voire concurrentes, mais partageant systématiquement la prétention revivaliste.

Le présent article s'intéresse à la vision salafiste de la notion d'époque. En vertu de quels mécanismes historiques, sociaux ou politiques en est-on venu à voir l'histoire comme un temps religieux d'abord, dont le sens doit impérativement mener à un moment perçu

⁵ Ce que Michel Foucault (1990) entend comme le cadre définissant « les conditions de possibilité des connaissances ». Pour ce dernier, l'épistémè a deux dimensions : une structurale renvoyant aux contenus empiriques auxquels les acteurs peuvent accéder (dans le cas du salafisme, les us des Anciens) représentant « un réseau imperceptible de contraintes » ; une archéologique, soit une manière spécifique de voir l'histoire, des formes particulières de produire le savoir (pour les salafistes, en renouant avec la manière de raisonner des Vertueux Devanciers).

comme la source de toute vérité ensuite, afin de reproduire une norme supposée objective enfin ?

À la lumière d'un travail d'immersion de plusieurs années dans les communautés salafistes françaises (d'obédience plus particulièrement quiétiste⁶), dans leur quotidien, mais également dans leurs connexions transnationales, et d'étude des sources contemporaines et historiques de ce courant, nous avons tenté de répondre aux questions suivantes : quelles logiques ont abouti à conceptualiser d'une manière aussi spécifique l'époque paradigmatique des *Salaf* ? À partir de quelles évolutions sociales, historiques et politiques a émergé, puis s'est consolidée l'épistémè salafiste autour de son axe majeur, à savoir l'identification et l'allégeance aux premières générations de musulmans ?

Pour procéder à l'examen de la socialisation généalogique, qui repose sur la subjectivation de l'histoire islamique en vertu de laquelle une époque est spécifiée et dotée de certains attributs permettant d'en faire, de manière subséquente, le point de départ et la destination, il convient de raisonner à deux niveaux. Il est d'abord question d'une concurrence des paradigmes au sein de l'islam en ce que le thème du retour à l'époque des *Salaf* relève d'historicités propres impliquant aussi bien des discordes scolastiques et doctrinales que des évolutions socioculturelles ou des antagonismes politiques. La temporalisation particulière au nom de laquelle se sont opérées la spécification et la valorisation d'une époque donnée doit beaucoup à l'apparition, puis à la consolidation du corps des clercs, non seulement spécialisés dans la gestion des biens de salut (Weber, 1996), mais devenant, au motif de crises politico-religieuses fondatrices, les véritables inventeurs d'une tradition fondée sur la singularisation d'une époque à l'aune de laquelle se juge désormais toute forme de véracité. Ensuite, outre le fait que les déclinaisons de l'*éthos* salafiste sont disparates sur le plan macro, comment les principaux intéressés interprètent-ils leur

⁶ Les salafistes quiétistes sont réfractaires à la politisation classique, c'est-à-dire à l'activisme dans le champ politique institutionnel, au profit d'un intense travail de prédication comme outil de réforme des mœurs, à l'ombre d'un régime légitimé parce qu'assurant un ordre social minimal. Ce positionnement a conduit à parler d'« apolitisme militant » pour décrire cette velléité de réformer la société sans justifier la participation politique classique (Adraoui, 2017b).

entrée dans cette carrière⁷ religieuse au niveau microsociologique, édifiant par là un désir de rupture par rapport à un environnement déprécié, car procédant d'un ancrage temporel « mensonger » ?

La socialisation généalogique ou le salafisme comme construction topographique : l'époque religieuse comme étalon historique, moral et identitaire

La socialisation généalogique, qui définit aussi bien le salafisme comme paradigme au sein de l'islam que comme carrière religieuse individuelle, est centrée sur les notions de génération bénie et de topographie mentale. Celles-ci sont au cœur de la construction salafiste du monde parce qu'elles instituent l'idée que chaque période de l'islam s'est indexée sur un niveau et une qualité de foi variables. L'époque (de manière générale) est donc, avant toute chose, une période religieuse au sein de laquelle évoluent des fidèles dont l'adhésion aux principes de l'islam est matière à évaluation et à objectivation. Si des facteurs séculiers (économie, technologie, démographie, etc.) entrent en ligne de compte pour cerner n'importe quelle époque historique à laquelle les salafistes pourraient s'intéresser ou au sein de laquelle les salafistes pourraient même évoluer, la religion est bel et bien le *primum movens* de l'histoire humaine. L'homme est un « animal confessionnel » et ne saurait se comprendre en dehors de son lien à la foi et à Dieu. L'islam représente la seule foi agréée par Lui⁸, nulle autre croyance ne pouvant susciter le salut, et illustre un héritage légué par le Prophète Muhammad, incarnation des vertus islamiques que les musulmans doivent perpétuer de manière orthodoxe⁹. Or, toutes les formes de pratique ne sont pas

⁷ Nous faisons usage de ce concept au sens que lui donne l'interactionnisme symbolique, et notamment Erving Goffman (1968), pour qui la carrière est aussi bien le reflet de la situation officielle d'un acteur qu'un itinéraire moral par lequel il assimile une personnalité donnée.

⁸ « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable et vous interdisez le blâmable et croyez en Allah », Coran 3,110. Ce verset institue notamment sur le principe « d'ordonnance du bien et de pourchasser le mal » (*hisba*) (Cook, 2001) qui est censé guider tout musulman.

⁹ Les salafistes se voient comme des orthodoxes, des personnes dont la doctrine (*doxa*) est droite (*orthos*). C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il n'est pas rare

nécessairement « authentiques » (*sahîha*) ; beaucoup sont « déviantes » (*mubtadi'a*) pour ne pas s'être alignées sur l'exemple des *Salaf*, dont la compréhension de l'islam est la seule à même d'être considérée comme véridique. La démarche de topographie mentale qui définit le salafisme amène ainsi le fidèle à remonter le cours de l'histoire en essayant de tracer le chemin qui lie son temps à l'époque de l'origine puisqu'après la mort de Muhammad et de ses contemporains, l'islam a évolué vers différentes conceptions dont une seule lui est restée apparemment fidèle, les autres ayant dangereusement obliqué, renforçant le camp de « l'hétérodoxie ».

La socialisation généalogique repose donc sur l'établissement de ce lignage symbolique et identitaire entre le temps où cette religion est née et l'époque contemporaine où, en réalité, une infime partie des croyants se montrent réellement fidèles à la voie des Anciens. L'islam « authentique » implique une vénération indiscutable à l'époque matricielle, au cours de laquelle « le droit chemin » a été tracé, ce qui autorise les salafistes à se présenter comme les adeptes du « viatique salafiste » (*minhâj salafi*), cette expression symbolisant le monopole auquel ils prétendent dans la définition des contours de la norme islamique acceptable. Comprendre le salafisme nécessite, avant toute autre considération, de saisir la procédure de topographie mentale qui définit cette forme originale de prédication religieuse depuis de nombreux siècles. Répondant à une logique cyclique selon laquelle l'être humain se distingue par un état de permanence nonobstant les configurations sociales, culturelles ou politiques dans lesquelles il se trouve, chaque période de l'histoire doit être animée du même ressort épistémique, à savoir revenir à l'époque fondatrice de l'orthodoxie, comme en atteste le Prophète Muhammad, dont un hadith (propos rapporté) précise : « Les meilleurs des hommes sont ma génération, puis ceux qui viennent après eux, puis ceux qui viennent après eux »¹⁰.

Ce mot de Muhammad est le pivot de la valorisation et de la singularisation de l'époque qui s'étale du début de son apostolat à la disparition de la deuxième génération lui succédant. Muhammad,

de les entendre se présenter comme « les gens de la constance » ou « les gens de la droiture ».

¹⁰ Hadith (4603) du recueil authentifié de l'imam Muslim (présent également dans celui de l'imam Bukhârî) (cité dans Brown, 2015 : 77).

par cette parole, fonde, selon les salafistes, ce qu'il faut voir comme une « époque-étalon », un temps matriciel et paradigmatique à l'aune duquel va s'établir et se juger toute autre période et, au final, tout être humain. Par ce hadith¹¹, Muhammad institue un lignage représentant la véracité métaphysique et juridique de l'islam. Chaque époque étant postérieure à un type précis de musulmans, raisonner en termes généalogiques revient à prendre pour exemples et source d'imitation les fidèles qui ont été bénis par Muhammad. Cette parole fait donc de la proximité avec le Messenger le principe cardinal de la socialisation généalogique. Si l'ensemble des formes d'appartenance à l'islam passées et contemporaines se structurent sans surprise autour de la figure apostolique qu'est Muhammad (Brown, 2011), figurant le sceau des prophètes (*khatm al-anbiyâ'*) envoyés par Dieu à l'humanité, les courants salafistes se distinguent par la conceptualisation de ce moment de l'origine comme une époque-étalon totale dont doivent émaner, à sa suite, toutes les structures juridiques, spirituelles ou identitaires qui rassemblent les communautés musulmanes. La socialisation généalogique est ainsi construite autour d'une « surdétermination mémorielle » (Nora, 1994 : 181) faisant du début de l'islam, à la suite duquel cette religion s'est éparpillée au gré des contingences historiques vers des formes plus ou moins orthodoxes, un Siècle des lumières islamiques et un âge d'or de l'authenticité et de l'unité, ce qui légitime le fait d'étalonner le reste de l'histoire humaine à l'aune de cette époque primitive et princeps¹².

La mytho-histoire qui fait du temps des *Salaf* cette époque-étalon se fonde sur ce triptyque « période-génération-bénédiction » en vertu duquel un sentiment d'élection se constitue autour de « la puissance évocatrice d'univers enchantés [et] la richesse symbolique de figures idéales proposées à la contemplation » (Arkoun et Maïla, 2003 : 101) dure environ un siècle biologique, car réunissant trois groupes se succédant de manière hiérarchique. Le premier est celui des Compagnons

¹¹ Nous évoquons ici l'interprétation faite par les salafistes, étant entendu que le corpus islamique (versets coraniques, paroles du Prophète, etc.) fait l'objet d'interprétations intensément débattues.

¹² La socialisation généalogique repose sur « un corpus intangible de croyances, de doctrines, de normes divines, sacrées et sacralisantes, donc anhistoriques, soustraites à toute critique et à tout changement » (Arkoun, 2003 : 6).

(*sahâba*) de Muhammad, soit ses immédiats contemporains, qui forment ainsi la première génération de l'authenticité, car celle-ci a été créée dans son sillage direct. Parmi ceux-ci, on trouve notamment les quatre personnes qui deviendront, après la mort de Muhammad, les « Califes bien guidés » (*al-Khulafâ' al-râchidîn*) (Abou Bakr, Omar, Othmane et Ali). D'après les salafistes, les jihadistes et les islamistes contemporains, ils font figure de parangons de chefs, la preuve en étant l'articulation d'une orthodoxie religieuse ayant permis, d'après ces derniers, la prééminence politique incarnée par un califat puissant et respecté¹³. La seconde génération est celle de « ceux qui suivent » (*tâbi'ûn*), soit essentiellement la progéniture des Compagnons ainsi que les personnes qui étaient jeunes à l'époque du Prophète. Représentant le groupe dont la formation s'est faite par Muhammad, mais peut-être encore plus par les Compagnons lui ayant survécu, ils ont joué un rôle important dans l'édification de la société postmuhammadienne. Enfin, « ceux qui ont suivi les premiers suiveurs » (*tâbi' al-tâbi'ûn*) font référence à la deuxième génération issue des Compagnons, ceux qui ont également rempli une importante mission dans la diffusion et la codification de cet islam princeps (collecte des paroles du Prophète, etc.). À leur suite, toute personne désireuse d'accéder à la véracité doit, dans cette logique topographique, mentale et structurante, mettre ses pas dans ceux des *Salaf*, devenant ainsi salafiste (*salafî*). Devenir salafiste génère un sentiment d'élection qui caractérise la socialisation généalogique en ce qu'une seule forme d'islam peut se réclamer de l'authenticité au nom de l'allégeance à cette époque-étalon, que les autres musulmans n'ont pas su comprendre ou révéler comme ils auraient dû. Dans le salafisme quiétiste par exemple, le penchant pour la politique des Frères musulmans, la violence pour les jihadistes, l'ésotérisme pour les soufis ou encore la sécularisation des modernistes sont autant de déviations et d'innovations contemporaines par rapport au credo « authentique » qu'ils révèrent. Ces penchants relevant d'allégeances à d'autres systèmes

¹³ Il n'est donc pas surprenant que l'organisation de l'État islamique, qui a proclamé, le 29 juin 2014, le Califat sur un territoire correspondant au « triangle sunnite », à cheval sur l'Irak et la Syrie, soit un mouvement jihadiste, puisant dans le salafisme la justification d'un combat armé contre les personnes accusées de s'opposer à la restauration de l'islam original.

de valeurs ou à des passions humaines étrangères à l'islam (sédition, goût du pouvoir, etc.), les quiétistes que nous avons rencontrés construisent une religiosité qui voit comme de l'égarement et du déviationnisme la non-allégeance à leurs vues :

Le musulman se soumet donc aux ordres et interdictions d'Allah, et ne s'y oppose pas par sa raison : « Ce hadith contredit la raison », ou ne donne pas priorité aux règles de rhétorique ou de logique sur les Textes [...]. Le musulman ne donne pas priorité à quoi que ce soit sur les Textes du Livre et de la Sunna. Ainsi, si un Texte du Livre d'Allah ou de la Sunna de Son Prophète [...] parvient au musulman, il l'accepte et s'y soumet, ne s'y oppose pas par sa raison, et ne donne pas priorité à sa raison comme le font les adeptes de l'innovation [...]. Cela est un grand trouble, la voie des hypocrites et des égarés qui donnent priorité à leur raison, leurs pensées et passions sur le livre d'Allah et la Sunna de son messenger [...]. (Al-'Ubaylân, 2009 : 73.)

Certains salafistes vont jusqu'à se considérer comme « le groupe sauvé » (*al-farqat al-nâjiya*) ou « la faction victorieuse » (*al-tâ'ifa al-mansûra*), signifiant par là constituer une communauté agréée de façon exclusive par Dieu. Se fondant sur certaines traditions prophétiques (dont l'authenticité ainsi que le sens sont, comme souvent, l'objet d'intenses débats), certains adeptes de ce viatique affirment être possiblement les seuls à susciter le salut, par opposition aux autres courants de l'islam qui, aussi sincères soient-ils, ont dévié sur certains points (dogme, pratique, etc.) du juste sentier, leur faisant risquer, pour certains, l'agrément divin. Nourrissant un véritable syndrome de Noé (Adraoui, 2013) en vertu duquel la finalité de l'existence est de se soustraire à la perte qui arrive, ces salafistes ne voient pas grand problème à n'être qu'une minorité, faire partie du grand nombre ne voulant aucunement dire être sur la bonne voie.

**La socialisation généalogique comme stratégie politique :
l'entrée en jeu des clercs. L'époque comme ressource de
pouvoir**

Si la construction de l'époque des *Salaf* revêt une signification d'abord et principalement religieuse, le contexte historique dans lequel se sont pensées et organisées les différentes théorisations de ce paradigme n'en est pas moins majeur, et permet de faire la lumière sur une autre facette de la socialisation généalogique, qui définit l'entrée dans cette religiosité. Il est question de la période des Vertueux Devanciers comme horizon politique et plus particulièrement comme argument de légitimation de certaines mobilisations en vue de conquérir ou de conserver le pouvoir. L'époque-étalon est, à ce titre, également époque-ressource. Historiquement, ce sont plusieurs configurations politico-religieuses qui ont ainsi accouché d'une conceptualisation de l'islam centrée sur la nécessité de revenir aux Pieux Prédécesseurs. Ces époques ont institué un nouveau corps social dans la définition du politique et parfois de la contestation. Contrairement, en effet, à des prénotions portant sur l'essence d'une religion musulmane mêlant intrinsèquement État et religion, l'analyse sur le temps long des modes d'appropriation du politique (que cela concerne sa légitimation ou sa contestation) met en lumière différentes configurations et constructions des liens entre religion et pouvoir en terre d'islam (Carré, 1993 ; Bowering *et al.*, 2012). Les clercs, les oulémas ont d'ailleurs fait écho à ces diverses configurations lors de crises politico-religieuses restées célèbres, organisant pour certains leur positionnement autour du nécessaire retour aux Anciens.

Le fait que certains clercs en sont ainsi venus à faire des trois premières générations de musulmans l'époque-étalon obéit, de leur point de vue, à une normativité religieuse reposant sur la croyance que la pratique de l'islam doit se fonder sur un tel projet restaurationniste. Toutefois, si l'on raisonne en termes d'historicité, ce regard hypernormatif a émergé alors qu'au sommet de certaines sociétés musulmanes, un régime avait organisé une discorde afin d'attribuer un contenu « orthodoxe » à l'islam, dont il aurait ainsi pu passer pour le légitime défenseur, conjuguant ainsi œuvre religieuse et entreprise politique. Si la liste est extrêmement longue, il est néanmoins possible de mentionner la première grande crise au

cours de laquelle certains clercs ont fait du retour à l'époque originelle le motif d'un engagement politique contestataire, nous autorisant à parler d'une véritable « invention de la Tradition » (Hobsbawm et Ranger, 2006). En effet, l'interprétation religieuse (un regard normatif sur le corpus islamique) s'est doublée d'une nécessité de s'opposer à une tentative d'instituer une définition exclusive du credo et d'éliminer toute conception concurrente sous l'effet de certains califes cherchant, parallèlement à l'allégeance dogmatique, à consolider leur pouvoir.

Alors que l'Empire abbasside connaît une impressionnante expansion, dont l'une des conséquences est la mise en contact des communautés musulmanes avec d'autres traditions philosophiques, certains clercs (personnes chargées de la gestion des biens de salut, au premier rang desquels, la juste interprétation des sources scripturaires) se signalent alors par des tentatives de redéfinir l'islam en y intégrant des modes de raisonnement inspirés, par exemple, du rationalisme grec, comme en atteste l'apparition d'un courant appelé mu'tazilisme, dont l'une des croyances a trait au Coran comme verbe de Dieu créé sur terre et non incréé (né en dehors de ce monde). Remportant un succès réel, au point que le calife al-Ma'mûn décide d'en faire la doctrine officielle de son Empire en 827, cette doctrine engendre un mouvement de contre-réforme dont la tête est prise par Ahmad Ibn Hanbal (780–855), qui laissera son nom à l'une des quatre écoles jurisprudentielles composant aujourd'hui le sunnisme (actuellement principal courant de l'islam, qui va, en réalité, commencer à être formulé de manière précise et rigoureuse à cette époque). Alors juge et jurisconsulte (*faqîh*) basé à Bagdad, il se fait alors connaître par sa volonté de réaffirmer les droits d'un dogme mis à ses yeux en danger par les spéculations mu'tazilites basées sur un certain usage de la raison (*'aql*). Il appelle ainsi à revenir à la foi des Anciens et à renouer avec la Tradition (*naql*) composée du Coran, de l'exemple du Prophète¹⁴ et de celui des *Salaf*, conceptualisant ainsi l'importance de faire partie des « Gens de la Sunna » (*ahl al-sunna*). Il donne, ce faisant, ses premières lettres de noblesse au

¹⁴ Celui-ci comprend, outre les agissements et les acquiescements du Prophète, ses paroles, les hadiths, dont Ibn Hanbal est un grand compilateur et authentificateur.

sunnisme, dont le salafisme peut se voir comme une version « intransigeantiste » (Poulat, 1986 : 14) et « intégraliste radicale » (Donegani, 1993 : 406). Sur le plan en outre politique, le clerc est resté, à partir de cette époque, un symbole du refus de l'anarchie et de la sédition (*fitna*), argumentant, alors qu'il passe plusieurs années emprisonné et persécuté, qu'une contestation ouverte du calife entraînerait une crise de l'ordre politique, sans lequel l'orthodoxie (pensée religieuse droite) et l'orthopraxie (pratiques culturelles et sociales menées avec rectitude, c'est-à-dire en conformité avec le Coran, l'exemple du Prophète et celui des Anciens), qu'il appelle de ses vœux, seraient menacées. Liant contre-réforme puritaine et préservation de l'ordre sociopolitique, il préfigure ainsi les formes quiétistes d'engagement salafiste que l'on observe aujourd'hui, aussi bien en contexte majoritairement que minoritairement musulman. Ibn Hanbal étant craintif des conséquences de troubles et de l'usage d'une violence exacerbée¹⁵ sur la possibilité de pratiquer la religion, cette Grande Épreuve (*al-mihna al-kubra*) est ainsi restée comme l'occasion d'une défense vigoureuse de « la vraie foi » qui, jusqu'à aujourd'hui, marque l'imaginaire des salafistes légitimistes, qui prêtent à sa sagesse (maîtrise des sources scripturaires de l'islam d'où découle sa sagesse religieuse) les raisons pour lesquelles l'orthodoxie a survécu et s'est transmise au cours de l'histoire. Cette dimension fondatrice de la mytho-histoire salafiste doit néanmoins s'accompagner d'une vision plus prosaïque de l'histoire en ce que Ibn Hanbal saura tirer profit, pour propager sa vision, de l'arrivée au pouvoir d'un nouveau calife (al-Mutawakkil), qui fera du dogme du Coran incréé la croyance officielle de son régime, illustrant par là l'une des premières expériences d'alliance entre credo salafiste et autorité politique en terre d'islam. À bien des égards, à l'âge contemporain, l'alliance encore aujourd'hui de mise au sommet de l'Arabie Saoudite entre des clercs salafistes (dont les principaux sont membres de la famille al-Cheikh descendant de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703–1792) qui, en 1744, appuie religieusement l'ancêtre des dirigeants actuels dans son ambition d'unifier la péninsule arabe) (Mouline, 2011) et la famille

¹⁵ On lui prête ces mots explicites à ce sujet : « Soixante années de tyrannie valent mieux qu'une nuit d'anarchie » ; dans une autre version : « Soixante années avec un sultan injuste sont meilleures qu'une nuit sans sultan ».

al-Saoud peut se comprendre comme une réactualisation de l'entente entre « clercs de la droiture » et chefs politiques. Ces deux groupes sociaux s'unissent autour de la nécessité de défendre un patrimoine originel (époque princeps) figurant le fondement du contrat moral unissant « le savant (religieux) et le politique » dans certains contextes islamiques passés et contemporains, tels que l'Arabie Saoudite, dont les moyens et la velléité prosélyte sont un des principaux facteurs de mondialisation du salafisme depuis la seconde moitié du XX^e siècle.

La socialisation généalogique comme palliatif à un présent déprécié : l'époque-refuge contre l'époque-déchet

Si, sur un plan symbolique et normatif, la socialisation généalogique repose sur la subjectivation du moment de l'origine comme époque-étalon de la véracité et de l'authenticité, et si, au point de vue politique, il est question d'une époque-ressource dont la mobilisation s'inscrit principalement dans une lutte de paradigmes islamiques concourant pour le monopole sur le sens de l'identité musulmane, sa portée microsociologique permet de mettre en lumière une subjectivation de l'époque primitive comme période-refuge par opposition à un temps-déchet qui définit et qui discrédite l'heure contemporaine. L'examen de la construction de l'effet de lignage symbolique et anthropologique qui caractérise la socialisation généalogique permet de constater que les salafistes se considèrent comme des « virtuoses du religieux » (Talin, 2000), car faisant dériver leurs pratiques quotidiennes d'un lien supposé direct et organique avec les premiers musulmans, les poussant à se considérer comme une véritable « aristocratie religieuse » (Amghar, 2005), rayonnant au milieu d'un océan de perdition et de fausseté.

À cet égard, le truchement du clerc est primordial pour saisir le contenu du lien qui unit salafistes et *Salaf* dans l'imaginaire des premiers. Outre, en effet, leur rôle politique de (dé)légitimation d'un pouvoir particulier en terre d'islam comme analysé précédemment, les oulémas sont présentés comme « les héritiers des prophètes » selon une parole de Muhammad, ce qui en fait les producteurs du sens religieux et les responsables de l'exercice « orthodoxe » du culte et des relations sociales censées découler des premiers temps. Par cette interaction quotidienne portant sur les

manières de normer son existence à partir des avis des clercs, notamment par l'usage de la fatwa (avis religieux) rendue dans les divers domaines de l'existence afin de mettre en conformité celle-ci avec l'injonction religieuse, la socialisation généalogique trouve tout son sens. La démarche topographique qui caractérise cette dernière se fait par le rattachement à la figure du savant musulman qui, par sa maîtrise des sources normatives de la foi, oriente et guide le fidèle. Il incarne l'interface entre le passé et le présent. Le rapport à l'époque originelle ne se déploie donc pas de manière individuelle mais collective puisque, d'une part, le clerc est théoriquement le maître d'œuvre de la carrière salafiste et que, d'autre part, le croyant cherche à évoluer au sein d'un groupe de pairs, pouvant être considéré comme une contre-société au sein de laquelle les principes religieux sont interprétés de manière à se désaffilier par rapport aux instances de socialisation traditionnelle (État, pays, partis politiques, famille et amis « déviants », etc.). La socialisation généalogique est donc fondée sur l'importation, à l'époque actuelle, d'usages identifiés comme ceux des premiers coreligionnaires et fait ainsi écho à un regard inversement symétrique porté sur le temps présent, véritable déchet de l'histoire, qui plus est dans le contexte français sécularisé, laïque et réfractaire à l'expression d'une islamité intransigeante, et dès lors interprété comme non seulement décadent mais antimusulman.

La compréhension du temps présent comme déchet est clairement perceptible dans les propos de Mokhtar, né en 1981 et âgé de 28 ans au moment de l'entretien. Ce fils d'épicier immigré tunisien, originaire de l'Essonne, a choisi de « salafiser » sa vie à tel point qu'aujourd'hui, agent immobilier¹⁶, il prévient au téléphone

¹⁶ Son entreprise, Gulf Properties, dont l'activité concerne, comme le nom l'indique, la zone du Golfe, à commencer par les Émirats arabes unis, mais également la France, est un négoce immobilier. Mokhtar envisage en effet un jour de vivre de cette activité après être allé vivre à Dubaï, où il compte réaliser la « migration salutaire » (*hijra*) après avoir quitté de manière définitive, pour préserver sa foi, la société « impie » qu'est son pays de naissance. Il faut souligner, au passage, que la carrière de commerçant et d'entrepreneur est la plus valorisée par les salafistes, qui y voient une continuation de la condition professionnelle des Compagnons du Prophète, pour beaucoup négociants mecquois. La réussite matérielle et le libéralisme économique (dès lors qu'il est moral selon les standards islamiques) sont prisés, la figure de l'entrepreneur pieux s'inscrivant également dans la socialisation généalogique à la différence

ses clientes potentielles que ses convictions religieuses lui interdisent de serrer la main à des représentantes de l'autre sexe. Réfractaire à l'idée d'évoquer son existence avant l'adoption de ces préceptes, Mokhtar nous a toutefois confié quelques bribes d'information sur son parcours prépuritain. Il a été animateur de radio au sein de la première station de radio rap et hip-hop de France, *Skyrock*. En réponse à notre curiosité, Mokhtar nous a fait poliment comprendre que cette période était révolue, et que « cela n'apporterait rien qu'[il nous] explique ce qu'[il] faisai[t] », ce dernier étant « tellement dégoûté par tout ça et ces gens loin du *din* ("religion") ». Pour quelles raisons s'est-il donc senti proche du salafisme ? Mokhtar raconte :

Tu sais, dans la vie, on fait des choix. J'ai bien réfléchi et je me suis dit que tout ça, ça en valait pas la peine. Les gens, ils sont à la recherche de toujours plus et ils tombent dans une maladie. Par exemple, ils recherchent des choses qu'ils n'auront jamais comme l'argent ou le pouvoir ou la gloire. [...] Les gens, ils savent pas, mais ils ont tous des problèmes et ils recherchent un moyen de surmonter ça, comme une maladie en fait, si tu veux. Ils sont toujours en train de chercher quelque chose et ils pensent que c'est en se droguant, en se livrant à certains actes qu'ils vont sortir de cette maladie. C'est comme un médicament qui est censé leur servir, et bah moi, mon médicament si tu veux, ça a été la sunna [Mokhtar essuie un rire franc, bien que modéré, la Tradition du Prophète invitant à ne pas commettre trop d'excès dans le rire]. Je me suis dit, tout ça, ça va rien m'apporter parce qu'au bout du compte, qu'est-ce que je peux espérer de cette vie ? Je sais ce qui est bon, il suffit de regarder et de prendre le temps de réfléchir. Je te parle de la sunna parce que ça me permet de savoir ce que je dois faire dans ma vie, quoi qu'il arrive. On a un message, il faut en profiter et être fidèle, être sérieux. [...] Le chemin que j'ai pris me convient. Si on n'est pas d'accord, j'oblige personne. Moi, j'ai mon médicament et je sais ce qu'il faut faire. Dans chaque problème, dans chaque question, je connais la réponse.

de la condition d'employé ou de salarié, qui est interprétée comme une forme de subordination, le fidèle ne pouvant, par exemple, ni prier à l'heure ni exercer une activité potentiellement plus rémunératrice puisqu'il reste « enchaîné » à un patron, là où nombre de *Salaf* étaient indépendants économiquement.

Par ailleurs, comme le montrent les propos et le parcours de Mokhtar, l'ancrage dans le temps des *Salaf* aboutit également à un rapport au territoire particulier, celui-ci devenant le support de la rupture qui est censée caractériser cette carrière puritaine. Si le moment présent est vu comme un déchet de l'histoire à mesure que l'identification à l'époque bénie entre toutes (l'islam princeps) occupe l'imaginaire salafiste, c'est également une fusion entre temps et espace qui définit la socialisation généalogique. La migration salutaire vers laquelle tendent la majorité des salafistes que nous avons rencontrés (à laquelle se joint une nouvelle forme de rupture physique depuis quelques années, à savoir le départ vers une terre de jihad armé comme la Syrie dans le cas du jihadisme) consiste en une forme de « rapatriement » religieux en ce que la vie en France est frappée du sceau de l'illégitimité. Le contexte anémique qui décrit la situation dans laquelle émerge une appétence pour cette éthique fondamentaliste dans des milieux sociaux marqués par un lien souvent problématique aux institutions, à la mémoire collective et au reste d'un corps social réifié (vu comme le centre par rapport à la périphérie, d'où sont originaires les acteurs embrassant le salafisme) ainsi qu'un stigmate social lié à leur jeunesse, à leur condition sociale et à leur héritage immigré semblent expliquer la recherche d'une époque-refuge parée de toutes les vertus, dont est censée manquer l'heure présente (transcendance, pureté, moralité, charisme, etc.).

L'anomie¹⁷ révèle également le désir de s'émanciper physiquement et identitairement de la France, perçue comme espace d'oppression pour son rapport à l'islam, ainsi que l'obligation aux musulmans pieux de rejoindre, à la manière des premiers fidèles, une société faisant allégeance à l'islam (Médine, par opposition à

¹⁷ Parmi les nombreuses théories de l'anomie (correspondant, de manière générique, à l'absence de cadre normatif et structurant pesant sur l'individu), nous pensons que la plus pertinente pour décrire l'état dans lequel se trouvent la majorité des salafistes rencontrés est celle du désajustement entre l'individu et son milieu d'origine, produisant un espace d'opportunisme identitaire caractérisé par le désir de rupture avec les cadres de socialisation hérités (Thomas et Znaniecki, 1998). Si le fait de se définir à travers un héritage, par exemple immigré, ne conduit pas automatiquement à la perte de repères normatifs, cette théorie n'en est pas moins recevable pour sa capacité à expliquer la situation dans laquelle se trouvent de nombreux enfants de l'immigration en France (Mucchielli, 2004).

La Mecque, à l'époque du Prophète). La quête d'un pays qui est censé être resté fidèle à l'islam des origines est au fondement de la « migration salutaire », la hijra. Dans cette optique, temps et territoire se trouvent liés dans une dynamique de recherche de salut et d'authenticité, qui mène le salafiste à une forme d'orientalisme (Saïd, 1980) inversé, l'Orient musulman étant systématiquement et ontologiquement valorisé par rapport à l'Occident, vil et décadent. La socialisation généalogique débouche ici sur un cadre cognitif interprétant de façon systématique la marche du monde au détriment de l'Occident (théories conspirationnistes l'accusant, identifications aux causes musulmanes, désir de quitter la France là où parents ou grands-parents avaient fait le chemin inverse pour gagner l'Europe, etc.). La principale incidence de cette dimension de la socialisation généalogique est la valorisation des pays musulmans, dont le premier d'entre eux est l'Arabie Saoudite, autorisant à voir le salafisme français comme une forme de « saoudisme », tant les clercs à la tête de ce pays sont vus comme les plus fidèles héritiers du legs des prophètes et des *Salaf*. À titre d'illustration, le Grand Mufti de ce royaume est une figure révérencée par les salafistes, qui voient en lui l'incarnation la plus aboutie de l'orthodoxie contemporaine, ses avis et discours suscitant une allégeance transnationale permettant de décrire la socialisation salafiste comme l'établissement d'un lien déterritorialisé (Roy, 2004) entre un pôle émetteur et un autre récepteur d'orthodoxie. La migration salutaire est, à cet égard, destinée à reterritorialiser le salafiste dans un contexte musulman. Le cas de Samy est emblématique du lien qui unit salafistes français et Arabie Saoudite, et permet de prendre la mesure de la construction d'une géographie du salut et du prestige religieux directement liée à la temporalisation et à l'allégeance au temps des origines, l'ancrage dans une époque-refuge prenant ici la forme d'une terre-refuge :

S : Écoute. En fait, la politique, je connais. Dans les années 80, je sais pas si tu te rappelles, la marche des beurs, tout ça. Et bah, j'ai connu ça, je me rappelle, les marches, les manifestations. Bon, j'ai pas voté dans ma jeunesse et je te dis ça, c'est pas faute de carte. Mais bon. Je me rappelle de cette époque, Mitterrand, le Parti socialiste... Aujourd'hui, je sais que tout ça, bon, ça a servi à rien. La rose, comme on disait à l'époque... Les

gens qui ont fait confiance dans les années 1980, qu'est-ce qu'ils ont gagné ? On avait un slogan à l'époque : « Mitterrand a pris la rose, il a gardé les pétales, mais il nous a laissé les épines » [rire]. Les beurs, comme on disait à l'époque, se sont bien fait avoir. Soi-disant, on allait changer Giscard, il avait rien fait pour les banlieues... La politique de l'espérance de la gauche à l'époque, ça a rien donné. On était politisés par la gauche à l'époque, mais ça a pas marché. La plupart des frères qui étaient dedans à l'époque sont dans *din* [« religion »] aujourd'hui. Pourquoi ? Parce que c'était une utopie humaine, pas divine. [...]

A : Et toi, tu t'identifies à quels savants ?

S : Franchement, bon... Moi, je dis que les savants, on les trouve en grand nombre en Arabie saoudite, déjà. Bon, c'est le pays... C'est le pays qui... Où... Bon, on sait que l'Arabie saoudite, par exemple, donne des cassettes pour apprendre comment faire le *hajj* [le pèlerinage]. Bon, après ça, y'a rien à dire. Là-bas, il y a des savants, les *macha'ikh* [pluriel de *cheikh*] là-bas, ils enseignent correctement l'islam. On sait où on va. Il y a un livre, un Coran, tout ce qui est rajouté, ce n'est pas ma religion. Il y a des mouvements qui vont dans le mur en essayant d'introduire des choses qui ne sont pas dans l'islam. [...]

S : La vérité est connue. Le malheur, c'est l'ignorance. Bon, je te cache pas que mon rêve, c'est de vivre en Arabie saoudite. C'est le rêve de tous ceux qui suivent la sunna. Je suis déjà allé là-bas pour le *hajj*. J'ai touché le rêve du doigt pendant trois semaines.

A : Pour toi, l'Arabie, c'est le rêve donc ?

S : C'est le pays des savants. Les savants de la sunna, ils sont là-bas.

A : Et qu'est-ce que tu réponds à ceux qui disent que là-bas, les savants obéissent aux gens de la famille royale ? Le pouvoir politique, il est d'abord entre les mains de la monarchie.

S : Disons que c'est une poire, une poire coupée en deux. Ou une orange, si tu préfères. Dans ce pays, il y a un pacte éternel. Les savants et le roi, ils marchent main dans la main. Pas comme dans d'autres pays musulmans. Comme le Maroc par exemple, au Maroc, il y a une image

de modernité. En Arabie, on peut pas, là-bas, c'est un pacte entre les deux qui remonte à [...]

A : Et qu'est-ce que tu réponds à ceux qui disent que l'Arabie n'est pas ce qu'elle dit ? Qu'il y a une grande différence entre ce pays et l'image qu'il veut donner ?

S : On tape sur l'Arabie saoudite, mais je comprends. C'est la base de l'islam. Le Prophète a mis en garde parce qu'arrivera un temps où l'islam sera persécuté et l'islam retrouvera sa maison comme le serpent retournera à sa tanière. C'est Médine. Moi, je ne rejette personne, mais eux rejettent tout le monde. Le Prophète, dans un hadith, il a dit que tout le monde ira au Paradis, sauf ceux qui s'y refusent. Il voulait dire par là qu'il fallait suivre le Coran et la sunna. On sait donc que la religion est finie et qu'il y a un seul chemin à suivre. Ce chemin, on sait qu'en Arabie saoudite, on le suit.

Cette analyse de l'époque religieuse telle que conceptualisée dans le salafisme a ainsi montré les multiples fonctions de l'identification au passé et de la surdétermination mémorielle d'une période aujourd'hui mythifiée et poussant certains milieux musulmans à cette forme particulière d'idéologisation de la référence religieuse. Les multiples espaces (individu, famille, État, arène internationale, etc.) au sein desquels a éclo, ces dernières années, une contestation symbolique ou plus manifestement politique du temps présent structurent autant d'opportunités de voir le salafisme et la socialisation généalogique qui le caractérise se renforcer à l'avenir. Par-delà les instrumentalisation diverses et la dimension purement spirituelle qui traverse tout discours religieux pour lequel la quête d'authenticité est cardinale, lorsqu'est soulevée la question d'un sens transcendantal, s'intéresser à la subjectivation religieuse du temps ainsi qu'à une temporalisation de l'histoire fondée de manière aussi assumée sur la disqualification philosophique de la modernité amène à constater une dialectique fondatrice entre un moment présent discrédité, et un âge passé et paré de toutes les vertus dont l'heure actuelle est censée cruellement manquer. Autrement formulé, examiner le salafisme sous l'angle de l'époque telle que subjectivée dans cette matrice fondamentaliste revient à interroger une modalité religieuse du syndrome des origines, soit la construction de soi et de l'histoire qui émerge plus spécifiquement en période d'anomie et de crise politique. En cela,

« Revenir à l'époque des *Salaf* ! ». Salafisme et socialisation généalogique

étudier présupposés et contours de cette socialisation généalogique revient à évoquer la question de l'idéal de pureté qui définit une psychologie individuelle ou collective angoissée. Si le salafisme figure aujourd'hui l'un des langages privilégiés de l'utopie en contexte musulman, cela doit, comme souvent, inciter à se rappeler que retour et recours au passé sont voués plus que jamais à rimer.

Bibliographie

- ADRAOUI, Mohamed-Ali. 2013. *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2017a. « La hijra au service d'un projet de rupture intégral dans le salafisme français ». *Ethnologie française*, vol. 168, no 4, p. 649–658.
- . 2017b. « Le salafisme en France. Un exemple d'apolitisme militant ? ». *French Politics, Culture and Society*, vol. 35, no 1, p. 103–125.
- . 2018. *Comprendre le salafisme*. Paris : Éditions CNRS.
- AL-ALBĀNĪ, Muhammad Nāsir al-Dīn. 2008. *Le salafisme. Du mythe à la réalité. Fondements, équivoques, positions, vérité*. Bruxelles : al-Hadīth.
- AL-'UBAYLĀN, 'Abd Allāh Ibn Sālih. 2009. *Lumière sur la voie des Pieux Prédécesseurs*, commentaires de Sālih Al-Fawzān. Koweït : Éditions Gheras.
- AMGHAR, Samir. 2005. « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ». *Maghreb-Machrek*, no 183, p. 13–31.
- . 2011. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. Paris : Michalon.
- ARKOUN, Mohammed. 2003. *La Pensée arabe*. Paris : Presses universitaires de France.
- ARKOUN, Mohammed et Joseph MAÏLA. 2003. *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*. Paris : Desclée de Brouwer.
- BAYAT, Asef. 2005. « Islamism and Social Movement Theory ». *Third World Quarterly*, vol. 26, p. 891–908.
- BONNEFOY, Laurent. 2011. *Salafism in Yemen : Transnationalism and Religious Identity*. New York : Columbia University Press.
- BOWERING, Gerhard *et al.* 2012. *The Princeton Encyclopedia of Political Islamic Thought*. Princeton : Princeton University Press.
- BROWN, Jonathan A.C. 2011. *Muhammad : A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press.
- . 2015. *Misquoting Muhammad : The Challenges and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Londres : Oneworld.
- CARRÉ, Olivier. 1993. *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*. Paris : Armand Colin.
- CAVATORTA, Francesco et Fabio MERONE (dir.). 2017. *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*. New York : Oxford University Press.
- COOK, Michael. 2001. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.

- DONEGANI, Jean-Marie. 1993. *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- FOUCAULT, Michel. 1990. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.
- GOFFMAN, Erving. 1968 [1961]. *Asiles. Étude sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris : Minit.
- HOBSBAWM, Eric et Terence RANGER (dir.). 2006. *L'invention de la tradition*. Paris : Éditions Amsterdam.
- KEPEL, Gilles. 2000. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard.
- LAUZIÈRE, Henri. 2015. *The Making of Salafism : Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York : Columbia University Press.
- MEIJER, Roel (dir.). 2009. *Global Salafism : Islam's New Religious Movement*. New York : Oxford University Press.
- MOULINE, Nabil. 2011. *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*. Paris : Presses universitaires de France.
- MUCCHIELLI, Laurent. 2004. « Homicide, anomie, pauvreté et désaffiliation ». *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 42, no 1, p. 261–273.
- NORA, Pierre. 1994. « La loi de la mémoire ». *Le Débat*, no 78, p. 178–182.
- POULAT, Émile. 1986. *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*. Paris : Éditions du Cerf.
- ROUGIER, Bernard (dir.). 2008. *Qu'est-ce que le salafisme ?*. Paris : Presses universitaires de France.
- ROY, Olivier. 2004. *L'islam mondialisé*. Paris : Seuil.
- SAÏD, Edward. 1980. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- TALIN, Kristoff. 2000. « Les virtuoses du religieux : de l'action à la stratégie sociale. L'exemple de la Belgique et de la France ». *Religiologiques*, no 22, p. 15–38.
- THOMAS, William et Florian ZNANIECKI. 1998. *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*. Paris : Nathan.
- WAGEMAKERS, Joas. 2016. *Salafism in Jordan : Political Islam in a Quietist Community*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2017. « Revisiting Wiktorowicz : Categorising and Defining the Branches of Salafism ». Dans *Salafism after the Arab Awakening : Contending with People's Power*, sous la dir. de Francisco CAVATORTA et Fabio MERONE, p. 7–24. New York : Oxford University Press.
- WEBER, Max. 1996. *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard.
- WIKTOROWICZ, Quintan. 2006. « Anatomy of the Salafī Movement ». *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, no 3, p. 207–239.

Abstract : The article explores how religions partake of “epoch-making”. More specifically, it raises the issue of the temporalization and subjectivization of the epoch by Salafism, a fundamentalist interpretation of Islam based upon an indispensable return to sources embodied in the period of the “Pious Ancestors” (*al-Salaf al-Sâlih*). For contemporary Salafists, rootedness in the period of Islam’s origins produces a real genealogical socialization that characterizes their puritan commitment whose means can be religious, political or psychological. Attention paid to the foundational period of Islam often translates into the disparagement of the current times.

Keywords : Salafism, genealogic socialization, fundamentalism
