

Entre scolastique et *underground* : le salafisme des jeunesses masculines en Algérie contemporaine

Yannis Boudina

Cette contribution s'intéresse à l'initiation pieuse d'étudiants algériens en sciences islamiques, et décrit leur découverte du salafisme quiétiste en marge de l'enseignement universitaire. Doctorant en anthropologie à l'EHESS en accueil à l'IRMC (2023), Yannis Boudina livre ici les clés de compréhension d'une foi d'un genre nouveau, qu'il qualifie d'*underground*. Sa recherche a reçu le soutien financier de la FMSH (Prix Louis Dumont 2022).

This contribution looks at the pious initiation of Algerian students of Islamic sciences, and describes their discovery of quietist Salafism on the margins of university teaching. Yannis Boudina, a doctoral student in anthropology at the EHESS and visiting researcher at the IRMC (2023), provides us with the keys to understanding a new kind of faith, which he describes as *underground*. His research has received financial support from the FMSH (Prix Louis Dumont 2022).

يبحث هذا الإسهام في التنشئة الدينية لطلاب العلوم الإسلامية الجزائريين، ويصف اكتشافهم للسلفية الهادئة على هامش التدريس الجامعي. يقدم لنا يانيس بودينة، وهو طالب دكتوراه في الأنثروبولوجيا في المعهد العالي للدراسات الإنسانية والاجتماعية وباحث زائر بمعهد البحوث المغاربية المعاصرة (2023)، مفاتيح لفهم نوع جديد من الإيمان، يصفه بأنه سري. وقد تلقى بحثه دعمًا ماليًا من (مؤسسة دار العلوم الإنسانية) جائزة لويس دومون 2022.

Ce texte propose de montrer comment l'Université en sciences islamiques algérienne, alors qu'elle devait assurer la conformité du personnel clérical à l'islam prôné par le ministère des Affaires religieuses, participe à façonner des carrières religieuses salafistes¹. En m'intéressant aux mobilités d'étudiants transitant de Tizi Ouzou, capitale de Grande Kabylie, vers l'Université algéroise de Kharuba², je décris l'initiation pieuse de jeunes urbains, plus proches des valeurs de l'institution scolaire que de celles de la lutte armée, dans les marges de l'enseignement supérieur. La découverte du salafisme, en rupture avec l'islam de la famille et celui de l'État, se déroule autour d'un triple processus d'intégration à une communauté de pairs, d'acquisition d'un nouveau savoir, et de redéfinition des centralités citadines.

De la décennie noire au salafisme quiétiste : du djihadiste au bachelier

En 1999, l'arrivée d'Abdelaziz Bouteflika à la tête de l'Algérie clôt une décennie de guerre civile. Après la sédition des islamistes³, la présidence entend prévenir l'émergence

d'une nouvelle prédication oppositionnelle. Une série de mesures s'attachent à dépolitiser et hétéronomiser l'islam : cooptation d'un islamisme modéré dans le champ électoral, contrôle de la formation universitaire, du personnel clérical et des lieux de culte.

Dans ce contexte peu propice à la *da'wa* (prédication) bruyante, émerge depuis le début des années 2000 un salafisme quiétiste inspiré de l'œuvre du saoudien al-Madkhali. Dédaignant la compétition électorale autant que la violence physique, ce salafisme pose comme devoir fondamental du musulman l'adoration du Créateur (*'ibada*). Il aspire donc à la réforme des piétés individuelles au moyen d'une *da'wa* éthique et non coercitive. En Algérie, le savant (*'ālim*) et universitaire Muḥammad 'Alī Farkūs en est le principal animateur. Docteur en droit, membre fondateur de l'Université algérienne de sciences islamiques⁴ dont il est retraité, cet homme de 69 ans prodigue un enseignement autonome à l'orée de sa librairie (*maktaba*) du quartier Kouba (à l'est du centre-ville d'Alger) et le diffuse au moyen de diverses publications – recommandations salafies, revue *Al-Manhāj*/

1. Sous une acceptation restreinte, je définis ici le salafisme comme un projet revivaliste né dans la péninsule arabe au XVIII^e siècle, aspirant au retour à la pratique parfaite des *salaf al-sālih* (« pieux prédécesseurs »). Schématiquement, la littérature distingue entre un salafisme politique, qui vise la conquête de l'appareil d'État au moyen des outils de la politique moderne (partis, élections, etc.), un salafisme djihadiste qui recourt à la violence armée, et un salafisme quiétiste, centré sur la piété individuelle et l'adoration du créateur.

2. Université de sciences islamiques d'Alger, située dans le quartier d'al-Maghriya.

3. Après l'annulation des scrutins législatifs de 1991 remporté par le Front islamique du salut (FIS), certains groupes islamiques déclarent le *djihād* (guerre sainte) armé. Pour un éclairage sur cette période, voir par exemple Labat, 1995.

4. Les formations en sciences islamiques résultent de la *Charte d'Alger*. L'Université de sciences islamiques d'Alger est inaugurée en 1984.

Al-Ahiya, site internet⁵. Bien que son loyalisme le préserve des formes les plus sévères de répression, il est l'objet d'une surveillance constante de la part des pouvoirs publics⁶. Sa prédication se déploie donc dans des conditions de semi-clandestinité qui lui confèrent une position ambivalente sur le marché des biens de salut.

On trouve ainsi parmi ses partisans de nombreux étudiants intégrés aux marges de l'enseignement supérieur. L'adoption du salafisme par ces acteurs doit d'abord être rapportée à une série de changements morphologiques. L'urbanisation chaotique des villes algériennes⁷, conjuguée à la massification scolaire, participent à l'apparition d'une classe de lettrés urbains imprégnés tout autant de puritanisme que des valeurs de l'institution scolaire. Ces acteurs trouvent dans la prédication de cheikh Farkūs un islam à la mesure de leurs dispositions studieuses.

En effet, le salafisme quiétiste propose une épuration de l'orthodoxie et de l'orthopraxie islamiques à l'aune des sources écrites de la normativité – Coran, traditions prophétiques (*ḥadīth-s*), *tafsīr* (commentaire) des savants autorisés. Valorisant des formes d'érudition que l'on pourrait qualifier de scolaires (quête de la preuve – *dalīl* –, fidélité au texte, apprentissage par cœur), il s'ajuste bien aux dispositions cognitives de jeunes urbains issus des classes populaires et moyennes, véritables *lectores*⁸ ayant connu une relative mobilité ascendante par l'école – mais peut-être trop scolaires pour y briller tout à fait. La trajectoire de Sagid, étudiant de 23 ans originaire de Tizi Ouzou, illustre bien cela.

Mobilité étudiante, subjectivation pieuse

Sagid est le benjamin d'une fratrie de trois enfants. Il naît dans une récente excroissance

Fig. 1. Photographie issue d'un groupe de discussion numérique, également disponible sur X-Twitter. Le cheikh répond à certaines questions des fidèles, sélectionnées par ses assistants. © WhatsApp (groupe de discussion)



de la ville de Tizi Ouzou, au sein d'un milieu « ni riche, ni pauvre, mais sans souci d'argent »⁹. D'abord autodidacte en islam, il trouve sur Internet des ressources pour assouvir sa curiosité. Il s'initie aux grands principes du salafisme, « le *tawḥīd* (unicité), la *'aqīda* (foi) [...] grâce à des vidéos, des PDF trouvés sur *islamhouse*¹⁰ ». Le simplisme du salafisme, sa condamnation des audaces théoriques et de l'usage imprudent de la raison, entrent en résonance avec ses dispositions de *lector* :

Il y avait une évidence parce que c'était plus rigoureux. L'islam, c'est simple. Il faut pas que ça s'envole pas dans l'interprétation ! Il faut rester sur le sens explicite, clair. Quand il y a un sens explicite, sans ambiguïté, celui qui interprète à l'excès, il veut manipuler¹¹.

5. À l'heure où j'écris ces lignes, le compteur public affiche plus de 106 millions de visiteurs (non uniques).

6. En 2019, après une fatwa polémique, la *maktaba* (librairie) du cheikh était frappée de fermeture administrative.

7. Ce phénomène est intensifié par la libéralisation du foncier en 2008, qui livre les villes à l'appétit des entrepreneurs immobiliers.

8. Dans la philosophie scolastique médiévale, le *lector* est celui qui se livre à l'explication minutieuse – la *lectio* – d'un corpus fermé de textes autoritatifs. Pierre Bourdieu, dans sa critique de la « raison scolastique », reprend et élargit l'usage de ce terme en l'appliquant plus généralement à un certain type de connaissance universitaire, notamment philosophique, privilégiant l'abstraction pure à l'épreuve du monde (1997, 23-131).

9. Propos recueillis lors d'une conversation informelle, 2 février 2022.

10. Site internet mettant à disposition une grande quantité d'ouvrages islamiques.

11. Conversation informelle, 2 mars 2022.

Après l'obtention du baccalauréat, il envisage une carrière étudiante en sciences islamiques. La proximité d'Alger érige l'Université de Kharuba en choix idéal pour la poursuite du cursus – faute d'institution adéquate à Tizi Ouzou. La socialisation estudiantine est alors l'occasion de découvrir, dans une atmosphère de campus, des idées neuves, en l'absence des contraintes pesant dans la localité d'origine. L'adoption du style de vie salafiste, des attributs vestimentaires qui le caractérisent¹², provoquent dans les villes kabyles diverses sanctions. Comme le confie Sagid, on ressent une « gêne » dans son quartier d'habitation : « les gens parlent... avec la barbe, c'est impossible, ça crée du scandale »¹³. À l'inverse, la ville d'Alger permet en raison de sa densité d'aménager des situations d'anonymat, et autorise un certain affranchissement à l'égard du contrôle social primaire.

Le temps des études semble alors constituer une de ces situations scolastiques « d'apesanteur sociale » dont nous parle Pierre Bourdieu (1997, 28)¹⁴. Comme l'explique Sagid :

Ici, tu es tranquille, tu peux te concentrer sur l'islam, sans réfléchir à ce qui se passe en dehors. Toute la vie est centrée autour de la religion, tu peux te focaliser sur l'instruction¹⁵.

La clôture sereine qui caractérise le temps des études, libérant l'étudiant de l'urgence vitale et autorisant la spéculation gratuite, se prête bien à l'adoption d'une religiosité livresque, décontextualisée et universaliste comme le salafisme.

12. Les salafistes se distinguent par une apparence particulière, caractérisée d'abord par la barbe broussailleuse et la moustache taillée, ensuite par le *qamīš* – longue tunique portée par les hommes et destinée à dissimuler les formes du corps – et la *taqīya* – petite calotte, la plupart du temps blanche, portée sur la tête.

13. Conversation informelle, 4 mars 2022.

14. Il faudrait tempérer ou affiner l'analogie, en ce que la critique bourdieusienne s'applique à des agents privilégiés du champ scolaire, *homo academicus* dont le philosophe constitue une figure emblématique. Les jeunes salafistes sont dans une position plus ambiguë à l'égard des institutions de production des acteurs dominants du champ scolastique. Ils correspondent bien plutôt à la figure webérienne de « l'intellectuel prolétariote » – ces agents « vivant aux confins du minimum vital [...] munis d'une éducation considérée, le plus souvent, comme inférieure » (1971, 269).

15. Conversation informelle, 4 mars 2022.

Ainsi, celui-ci serait majoritaire parmi les étudiants, même si « la plupart des enseignements sont catastrophiques, dominés par des modernistes et des *bida'istes* (innovateurs) ». Les œuvres des cheikh al-Albani, Ibn Bāz, 'Uthaymīn, ou encore cheikh al-Fawzan, ne sont pas enseignées sur les bancs de l'Université, mais échangées et discutées dans l'intimité du groupe de pairs. Les dortoirs collectifs où « tu habites avec six-sept personnes [qui] deviennent tes frères (*ikhwa*) » s'érigent en espaces de médiation et de partage de connaissances alternatives. L'on y échange des ouvrages, discute jusqu'à des heures tardives, consulte des vidéos *YouTube* islamiques ('Uthaymīn, Eyad Qunaybi, cheikh al-Raslān)... En intégrant cette communauté d'interconnaissance, le fidèle initie donc un processus de subjectivation, entendu comme acquisition d'une identité sociale distincte de celle du lignage d'origine. Celui-ci se prolonge par certaines formes d'exploration urbaine, la découverte d'espaces-



Fig. 2. « Le salafi suit la preuve à la trace ; le *ikhwani* (frère musulman) ; le siège [le pouvoir, la place, le confort]. L'islam frériste est perçu comme compromission avec le monde de la politique moderne ; le soufi, les plats (*al-qaṣ'a*) [le plat traditionnel. Le soufi cherche donc la commensalité, il est esclave de ses appétits. Mais il est aussi perçu comme sclérosé dans des traditions culturelles asthéniantes] ». © Facebook



Fig. 3. Document diffusé sur un groupe de discussion WhatsApp. Des membres de l'AOMA (en haut) y sont comparés aux partisans du cheikh Farkūs (en bas). © WhatsApp (groupe de discussion)

temps alternatifs – mosquées salafistes reculées, parfois secrètes – où l’islam se façonne comme style de vie contre-culturel.

Ambiances du vrai *dīn*, urbanité *underground*¹⁶

Plusieurs fois par semaine, le cheikh Farkūs organise des *halaqāt* – séances de questions-réponses – à l’orée de son domicile après la prière matinale d’*al-fajr*. Des Algériens provenant de tout le pays s’y retrouvent et recueillent la parole du savant. La fréquentation de ce lieu constitue un véritable rite initiatique pour les fidèles, enchantés d’approcher leur mentor, d’échanger une poignée de main et quelques paroles avec lui à la fin de la prière.

À cette heure où le son de l’appel à la prière se superpose au chœur de l’aube, dans un entre-soi viril à l’atmosphère intimiste et semi-clandestine, se façonne le sentiment d’appartenir à une confraternité de virtuoses, rejetant par une « fuite ascétique du monde » (Weber, 1992) la corruption du siècle. En effet, selon un *ḥadīth* eschatologique souvent convoqué par Sagid, une heure viendra où l’islam sera « chaud comme la braise et [où] il faudra pourtant le tenir d’une main ferme ». Et d’ajouter que le vrai musulman sera parmi les siens « plus méprisé que la brebis chétive ». Or, les conditions dans lesquelles s’exerce la prédication du cheikh Farkūs paraissent vérifier la prophétie. Le dévouement dans la quête de savoir islamique distingue dès lors le plus

excellent des croyants et l’oppose à une série de contre-modèles : les demi-savants comme le frère musulman et le soufi (voir fig. 2) ; les musulmans ordinaires de la masse (*āmma*) – ceux que Sagid appelle ironiquement les « musulmans à demi » – dont la pratique est flexible. Les uns utiliseraient l’islam pour aménager des positions de pouvoir, les autres adapteraient leur pratique aux vicissitudes du quotidien.

Cette double rupture – avec l’islam de la masse et celui des élites – me semble caractéristique de ce que l’on pourrait appeler un style de vie *underground*. Cette catégorie de pratique sociale émerge dans la seconde moitié du XX^e siècle en Europe pour désigner des styles de vie urbains, souvent jeunes, reposant sur des pratiques et des valeurs distinctes des normes majoritaires (*mainstream*), rejetées comme aliénantes ou frelatées. La principale vertu de cette catégorie est de donner à sentir la singulière tension entre élitisme et marginalité qui caractérise ce salafisme : l’existence dans la marge, l’exclusion des canaux classiques d’attribution de la valeur, n’empêchent pas de cultiver l’« assurance d’être collectivement détenteurs de l’excellence en matière de style de vie » (Bourdieu, *ibid.*), avec une arrogance surjouée et parfois provocatrice. Cet islam *underground* se déploie au sein d’espaces exclusifs où certains attributs autrement condamnés au dénigrement sont érigés en marques de noblesse, d’endurance, voire d’élection : par le port du *qamīṣ*, de la *taqīya* (voir note 12), de la barbe broussailleuse et de la moustache taillée, les fidèles se reconnaissent comme appartenant au « groupe sauvé » (*al-firqat al-nājiyya*)¹⁷. Comme le prophète Muḥammad ou le cheikh Ibn Bādīs¹⁸ (voir fig. 3), les détenteurs de la foi authentique doivent pratiquer leur islam dans les marges et trouvent dans cette réclusion la confirmation de leur excellence éthique.

Conclusion

J’ai montré que les études en sciences islamiques permettaient l’adoption d’un islam distinct de celui de l’État et de la famille, en libérant des contraintes sociales primaires

agissant dans la localité d’origine. Les étudiants forment durant leur scolarité des petites bulles d’interconnaissance studieuses, dont le dortoir universitaire constitue le principal lieu de médiation. Les pairs escortent ensuite l’initiation à une nouvelle urbanité dont la fréquentation permet d’affiner le capital de connaissance salafiste, et d’affirmer cette religiosité comme style de vie. À travers un vaste écheveau de pratiques que je qualifie d’*underground*, l’étudiant cultive un ethos élitaire et puritain, déployé aux marges des usages ordinaires de la ville. La réclusion hors du monde est alors interprétée comme marque d’élection en ce qu’elle évoque les grandes figures de l’islam et confirme plusieurs prédictions eschatologiques.

Pour affiner cette analyse, il faudrait s’intéresser plus généralement à la condition jeune en Algérie contemporaine. En effet, le syndrome du « dégoûtage », expression algérienne traduisant l’abattement, l’ennui ou le mal de vivre, affleure dans les conversations ordinaires. L’on pourrait supposer que l’angoisse eschatologique soit à l’islam des jeunes urbains ce que le slogan « *no future* » fut au mouvement *punk*, à savoir une manière pour des jeunesses désaffiliées d’exprimer l’insatisfaction face au présent et l’angoisse de l’avenir. Dans l’Algérie autoritaire de Tebboune, elle pourrait devenir, à côté de l’exil en Occident, une modalité ordinaire de la subjectivation jeune.

Références

- BOURDIEU Pierre, 1992, *Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- LABAT Séverine, 1995, *Les islamistes algériens : entre les urnes et le maquis. L’épreuve des faits*, Paris, Seuil.
- WEBER Max, 1971, *Économie et société, tome 2 : L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l’économie*, Paris, Agora.
- WEBER Max, 1992, « Parenthèse théorique. Le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 7.

16. Les réflexions qui suivent sont librement inspirées de l’analyse bourdieusienne de l’autonomisation du champ littéraire au XIX^e siècle (1992).

17. Un *ḥadīth* fréquemment mobilisé affirme que les musulmans se diviseront en 73 sectes dont une seule sera sauvée.

18. Fondateur en 1931 de l’Association des oulémas musulmans algériens (AOMA), mouvement réformiste considéré comme ayant participé à l’émergence d’une conscience nationale algérienne.