Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

64 | 2015

Enquêter en terrains difficiles

L'imam, l'expert et le diplomate

Retour sur une recherche au Haut Conseil Islamique du Mali

Pierre Prud'homme

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3918>

DOI : 10.4000/civilisations.3918

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 22 décembre 2015

Pagination : 129-140

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Pierre Prud'homme, « L'imam, l'expert et le diplomate », *Civilisations* [En ligne], 64 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2018, consulté le 02 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3918> ; DOI : 10.4000/civilisations.3918

L'imam, l'expert et le diplomate

Retour sur une recherche au Haut Conseil Islamique du Mali

Pierre PRUD'HOMME

Résumé : *Durant la crise malienne de 2012-2013, les conditions d'enquête de terrain au sein des associations islamiques de Bamako furent particulièrement modifiées. Les difficultés d'accès aux acteurs et aux données nécessitent de recourir à des informations de seconde main, fournies par les journalistes, fonctionnaires ou diplomates, formant ainsi une véritable « économie du renseignement » autour du religieux, dans laquelle l'ethnographe est impliqué. Ces conditions sont symptomatiques d'un contexte impliquant la guerre française « contre le terrorisme ». Le regain d'intérêt envers les acteurs religieux génère une inflation discursive sur l'islam, permettant notamment d'informer les programmes internationaux de développement mis en place à destination de l'islam « modéré ». À partir d'un retour réflexif sur les conditions d'enquête de terrain au sein du Haut Conseil Islamique du Mali en 2013, et d'une étude des usages de la catégorie de « wahhabite », je cherche à montrer la manière dont l'utilisation d'un langage d'expert, servant à décrire les rapports entre politique et religion, tend à transformer les rapports de force au sein du champ religieux.*

Mots-clés : islam, wahhabite, Mali, recherche, expertise, diplomatie.

Abstract: *During the Malian crisis of 2012-2013, fieldwork conditions among Islamic organizations of Bamako were particularly undermined for many reasons. Difficulties to access to actors and data often require to resort to second hand information, provided by journalists, civil servants or diplomats, shaping thus a kind of "information economy", in which the ethnographer is involved. These conditions are symptomatic of a context implying the French "war against terrorism". The sudden resurgence of interest in Muslim actors generates a discursive inflation on Islam, in which the expert and scholarly language is especially used to inform international development programs deployed to "moderate" religious trends. Starting from the case of the president of the Malian High Council of Islam, and the uses of the "Wahhabi" categorization, I try to show how the vocabulary of expertise, useful for describing links between religion and politics, contribute to transform power relations between Islamic leaders.*

Keywords: islam, wahhabi, Mali, expertise, research, diplomacy.

En avril 2014, Mahmoud Dicko, président du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM)¹, exprima dans la presse malienne un réquisitoire à l'encontre des concepts utilisés par les chercheurs en sciences sociales, par les journalistes et par les experts pour analyser les mondes musulmans, en accentuant particulièrement sa condamnation sur le terme de « wahhabisme »².

La prise de position de cet imam, que la presse a présentée comme une *fatwa*, s'inscrit dans la continuité des événements critiques que le Mali a connus entre 2012 et 2013 sur les plans politique, militaire et religieux, qui ont notamment eu pour conséquence de placer à la fois les leaders musulmans maliens et les chercheurs en sciences sociales sur les devants de la scène médiatique, et dans les coulisses du terrain diplomatique³. Ainsi, tandis que les chercheurs français et internationaux étaient sollicités par les médias à titre d'experts ou de spécialistes, leurs analyses étaient particulièrement suivies à la fois par les leaders religieux et par les groupes de réflexion qui alimentent les prises de décisions diplomatiques.

La « situation médiatique » générée par ces interventions balise le terrain de l'ethnologue qui se retrouve rapidement assigné, volontairement ou non, à cette « clique des experts »⁴. A travers une description des conditions d'accès au terrain des associations islamiques de Bamako, qui mettra l'accent sur les jeux de langage autour des catégories de « wahhabite », d'« islam politique » et de « radicaux » inscrits dans les relations d'enquêtes, il s'agira d'analyser ici les conséquences du processus de transformation réciproque des renseignements en données ethnographiques. Ce processus contribue à modifier à la fois les rapports de force au sein de la sphère religieuse malienne, et les relations entre ces différents champs, ce qui se perçoit, d'emblée, dans les conditions de recueil de données. A cet égard, le présent papier n'entend pas s'inscrire dans ce dossier au rang de terrain dangereux, ce qui reconduirait sournement une certaine perception contemporaine de l'islam, mais davantage de sujet sensible, ou tout du moins délicat à plus d'un titre : sur un plan méthodologique quant à la nature des données lorsqu'elles se transforment en informations médiatiques ou en renseignements stratégiques, et sur un plan qui engage la discipline quant à sa responsabilité dans sa vocation critique.

En cela, l'analyse des conditions de réalisation d'un entretien avec Mahmoud Dicko, et de ses interventions dans la presse, sont très révélateurs de cette « situation médiatique » qui contribue à modeler la relation d'enquête, qui interroge le statut des données produites, et qui témoigne des effets politiques de cette production de savoirs. En analysant les constructions de l'objet « islam » par les experts, Nadia Marzouki met en évidence que les deux stratégies de la politique étrangère de gestion du religieux, à savoir l'endiguement de l'islam radical, et l'engagement auprès des communautés religieuses, découlent directement de la conceptualisation préalable d'une opposition entre « islam modéré » et « islam radical » (Marzouki, 2011). Selon l'auteure, si de

1 L'instance faîtière de représentation des musulmans auprès de l'Etat.

2 Je remercie les lecteurs dont les remarques ont permis d'enrichir plusieurs aspects de ce texte.

3 Pour une rétrospective de la crise malienne, voir Lecocq *et al.* (2013).

4 Pour reprendre une expression de Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008).

nombreux chercheurs dénoncent l'impérialisme sous-jacent à cette opération de catégorisation productrice selon eux de subjectivations ou d'aliénations, le manque de données relatives à la réception du discours des experts par les publics musulmans ne permet pas de statuer sur les éventuels effets produits. En revenant sur les conditions d'enquête au HCIM en 2013, cet article cherchera notamment à combler partiellement ce manque.

La « clique des experts »

Sur le terrain des associations islamiques, l'accès aux acteurs se détermine en partie par les rapports de pouvoir au sein du champ religieux, dans lequel une bipolarisation croissante est à l'œuvre, opposant à l'équipe du HCIM dite « wahhabite » le récent *Groupement des leaders spirituels musulmans du Mali* (Groupement), dit « soufi » ou « malékite »⁵. Les membres du HCIM, en position de force, exercent un contrôle plus accru sur les données qu'ils communiquent : en refusant les entretiens, en récupérant leurs enregistrements, en bloquant l'accès aux archives de leurs associations ou plus directement en refusant l'accès à certains chercheurs au siège du HCIM, ou encore en me demandant, sur le ton de la plaisanterie, si je ne suis pas un espion chargé de récupérer des informations pour l'ambassade de France.

A ce sujet, deux phases ont pu être perçues, relatives à deux contextes géopolitiques successifs. En 2012, des premiers « soupçons » s'intégraient à un récit explicatif de la situation au Nord, mettant en jeu l'intervention militaire de la France en Libye comme la cause de la crise malienne, ce qui soulevait certaines interrogations sur les intérêts qu'un étudiant français pouvait porter aux acteurs religieux. Une seconde phase de soupçons fut perceptible fin 2013, soit plusieurs mois après le début de l'opération Serval, lorsque des manifestations contre les agissements de l'armée française, accusée d'ingérence et d'alliance avec le Mouvement national de libération de l'Azawad (MNLA) indépendantiste, ont commencé à se produire. Or, à cette période, mon apparition inopinée à la télévision nationale, alors que je me trouvais dans le public d'une conférence intitulée « *La France et le MNLA, de la complaisance à la compromission* », fut particulièrement remarquée par les leaders religieux qui apprécièrent ce qui apparaissait pour eux comme une prise de position de ma part, et allèrent jusqu'à me proposer d'organiser d'autres conférences sur ce sujet polémique. Si la situation au Nord ne fut pas davantage déterminante pour les conditions de l'enquête, les conditions d'accès aux associations islamiques furent néanmoins particulièrement modifiées durant la période d'instabilité.

Alors que les acteurs religieux participaient simultanément aux élections législatives, aux négociations avec les indépendantistes et les djihadistes au Nord et aux programmes de coopération avec les différentes ambassades, il m'était impossible de suivre de près l'ensemble de ces activités en préparation, d'assister aux nombreuses réunions, entrevues, rencontres entre acteurs religieux, desquelles j'étais systématiquement éconduit – en toute cordialité – pour être informé de leur résultat après-coup, soit

5 Les guillemets soulignent l'ambivalence du sens émiqque de ces catégories, utilisées par les acteurs dans une stratégie de distinction, et par les observateurs dans un objectif d'information. Pour une analyse détaillée de cette polarisation, voir Holder (2013, 156-161).

par la presse, soit durant l'événement qui était alors l'objet de la réunion, et dont la mise en scène masquait la sédimentation des rapports de forces inscrits dans sa réalisation. Lorsque les « coulisses » des activités ne s'avèrent pas toujours accessibles à l'ethnographe, seule une récolte de récits rétrospectifs peut reconstituer la trame des démarches préalables ayant donné lieu, par exemple, à un meeting, une alliance, ou à la création d'un parti ou d'une association. Pour ma part, ce maintien à distance me contraignit à adapter les méthodes de recueil de données en profitant des moments interstitiels durant lesquels ma présence était tolérée pour privilégier deux méthodes classiques : les entretiens semi-directifs, seuls cadres d'échange d'information contrôlés par les acteurs, comme je vais l'illustrer à travers l'entretien avec Mahmoud Dicko, et les conversations informelles.

Dans ces conditions, un moyen d'accéder aux données d'une association consiste à passer par les autres associations, en interrogeant les acteurs au sujet de leurs homologues. Une telle démarche constitue une triangulation somme toute classique, à ceci près que ce mode de recueil correspond précisément à la manière dont les associations récoltent des données entre elles, à savoir en « plaçant leurs pions » dans les bureaux exécutifs des autres associations concurrentes.

En effet, bien que les associations islamiques se dotent globalement des mêmes objectifs généraux, ce milieu est traversé d'une pluralité de rapports de forces qui génèrent des reconfigurations rapides des alliances et des conflits. La tactique de l'infiltration consiste, pour une association, à placer l'un de ses membres au sein d'une association qu'elle ne contrôle pas, où avec laquelle elle est en conflit latent. Les cheikhs bénéficient d'autant plus de la présence de ces agents au sein de structures concurrentes ou parallèles, qu'ils sont assurés de leur loyauté en vertu du serment d'allégeance qui lie le maître à l'élève. La technique du recrutement, à l'inverse, consiste à intégrer une personne cible dans l'association, moins pour ses compétences professionnelles (cela arrive évidemment) que pour la position qu'il occupe dans le champ.

Le repérage de ces « pions » permet de mettre en évidence les allégeances religieuses, les alliances stratégiques, les relations à plaisanterie ainsi que les réseaux de parenté, qui participent de ces stratégies de contrôle du champ associatif. Le recueil de leurs témoignages par des conversations informelles permet à la fois de renseigner les modalités d'actions des acteurs à travers le regard des témoins, ainsi que la grille de lecture que ces derniers mobilisent pour les commenter, éclairant la transformation des valeurs associées à l'émergence des religieux sur les scènes politiques.

Le renseignement sur les associations islamiques est une des préoccupations des institutions rattachées au ministère de l'Intérieur malien, dont une antenne a notamment pour mission d'enquêter sur les collectifs religieux, mais il est également une préoccupation des différentes ambassades européennes sur place. A titre d'exemple, j'ai personnellement eu l'occasion d'être sollicité par l'ambassade de France pour renseigner un rapport sur la « radicalisation de l'islam au Sahel », lequel se révélait principalement préoccupé par les éventuels effets « tache d'huile » des « wahhabites ». Comme quoi les soupçons d'espionnage de certains leaders musulmans concernant mes activités n'étaient pas tout à fait anodins : même si les religieux n'ont pas eu écho de ce rapport (je n'en ai moi-même pas vu la couleur), ma présence contingente à l'ambassade illustre bien la circulation des renseignements et les modalités de leur transformation en données ethnographiques. Cette rencontre m'a d'ailleurs valu

d'être mis en contact avec un journaliste malien qui dispose d'une grande quantité de documents de plusieurs associations islamiques, ce qui m'a permis de contourner les refus d'accès à leurs archives.

De manière générale, pratiquer une enquête de terrain sur les associations islamiques revient à participer à une « économie du renseignement », au même titre que les acteurs religieux, les diplomates, les fonctionnaires et les journalistes, dans laquelle les informations s'échangent, circulent, sont contrôlées, et font l'objet de rétention. Une économie dont les religieux sont tout à fait conscients et qui les conduit d'autant plus à exercer sur elles un contrôle stratégique. Ainsi, durant certains entretiens, les personnes interrogées privilégiaient la lecture de rapports officiels publiés par leurs associations plutôt que la parole libre, refusaient de répondre à certaines questions, tandis que d'autres m'incitaient à prendre des renseignements sur ceux avec qui ils étaient en litige, informations que je participais ensuite à faire circuler durant les conversations informelles, ou à travers des articles de la presse locale sur la sollicitation de journalistes⁶. C'est sur de telles exhortations de la part de membres du Groupement que j'ai été mis en contact avec Mahmoud Dicko⁷.

« *Vous êtes de l'école de Gilles Holder* » : sans que je l'en ai informé, c'est ainsi que le président du HCIM, Mahmoud Dicko, m'identifia au détour d'une conversation. Or, la dimension religieuse de la crise militaire et institutionnelle n'a pas manqué de faire de Gilles Holder – qui par ailleurs dirige effectivement ma thèse – l'un des spécialistes de la question musulmane au Mali, fréquemment sollicité par les médias français et internationaux. Les appréciations différenciées de ses analyses par les leaders religieux se révélaient être un indice de plus de la polarisation de la sphère islamique que je m'appliquais à décrire dans mes recherches. Elles étaient accueillies positivement par les membres du Groupement : dans la mesure où ils s'activaient à dénoncer l'institution faïtière, ils ne pouvaient que valider des discours qui mettaient l'accent sur la montée en puissance d'un HCIM qualifié dans la foulée de « wahhabite » par les journalistes ; et le fait d'être son étudiant a pu faciliter la prise de certains contacts. Pour ces mêmes raisons, ses analyses ne bénéficiaient pas de la même appréciation de la part des membres du HCIM. La parution successive dans les presses française et malienne de deux articles coécrits par des chercheurs (Brunet-Jailly, Cissé et Holder, 2012a ; 2012b), dont l'un que la rédaction a titré « *Le Haut Conseil Islamique du Mali : un organe partisan au service de l'islam wahhabite* », ont contribué à produire ce ressentiment, qui s'est en outre exprimé par des réactions dans la presse malienne accusant lesdits chercheurs d'ourdir un complot judéo-maçonnique pour démanteler l'institution (Dramé, 2012). Si cette forme de retour des analyses à travers les médias se distingue nettement d'une restitution des résultats aux personnes enquêtées dans une perspective de sociologie critique, elle n'en a pas moins des effets similaires (Boltanski, 1990).

6 Un journaliste qui dirige l'édition d'un magazine autoproduit, tiré à un faible nombre de numéros, m'a ainsi demandé de publier sous pseudonyme un article sur les activités politiques des religieux.

7 En l'occurrence, cela n'a pas donné suite à un retour de renseignements auprès du Groupement : leur incitation était aussi une manière d'éviter de se fourvoyer en parlant « dans le dos » de quelqu'un (en bambara « *ka mogo korofo* »), ce qui ne correspond pas aux manières d'agir en leur rang et titre. « Lui, je ne préfère pas en parler », me disent plusieurs interviewés à l'évocation de tel ou tel acteur du champ.

Par cette assignation nominative à la « clique des experts », Dicko montre qu'il maîtrise relativement bien le petit monde de ceux qui s'intéressent à lui et que son opinion sur les discours qui le concernent est déjà forgée. Une telle opinion l'engage définitivement comme interlocuteur, et non comme un simple « informateur », tandis que l'ethnographe intervient, avec la sphère qu'il représente, comme un acteur à part entière, et non comme un simple observateur.

Il est à préciser que Dicko ne m'a accordé qu'un seul entretien, au bout de plusieurs rencontres, et que je n'ai pas pu le revoir par la suite en raison de ses nombreux engagements. Néanmoins, malgré sa méfiance à l'égard des chercheurs, et le peu de temps passé auprès de lui sur l'ensemble de mon enquête, Dicko fera néanmoins montre d'une grande disponibilité à mon égard durant cet entretien, où, durant plus de deux heures, il a notamment fait attendre une délégation venue du Nord pour une réunion, et rejeté la vingtaine d'appels qu'il a reçus. Aussi, si mon propos ne se fonde que sur cette entrevue, ces « attentions » (absentes de la soixantaine d'entretiens menés durant cette enquête, les personnes interviewées n'hésitant généralement pas à répondre au téléphone ni à mettre un terme aux entretiens en cas d'engagement simultané), soulignent la dimension stratégique qu'il conférerait à cette rencontre. De l'avis de plusieurs maliens, mon statut d'« étudiant de... » a sans doute joué en ma faveur pour accéder à lui. Cette position rejoint en effet celle du *cadet* qui se caractérise par l'ambivalence entre successeur et futur rival (Balandier, 1967 ; Abelès et Collard, 1985) : ce qui, dans le milieu universitaire malien, restreint d'ailleurs considérablement l'accès des étudiants et des jeunes diplômés aux postes universitaires. Si cette interprétation se cantonne au rang d'hypothèse, il n'en est pas moins fort probable qu'en m'accordant un entretien, Dicko ait cherché à rééquilibrer la teneur des discours produits par les experts en misant sur les différences générationnelles.

Durant cet entretien, j'évite volontairement de poser deux questions, concernant son orientation doctrinale et ses objectifs politiques, souhaitant les voir apparaître spontanément, ce qui n'a évidemment pas manqué.

A chacun son wahhabite

Comme le souligne Pascal Ménoret (2004), le terme « wahhabite » désigne toujours l'autre. Il véhicule, au Mali comme dans beaucoup de pays, une connotation péjorative qui n'est pas forcément atténuée par son substitut local, celui de *sunamogo* (en langue bamanan « les gens de la sunna », ou en français, « sunnites »). Dicko affirme que son animosité envers les analyses faites à son sujet est due à leur usage du terme wahhabite employé pour le caractériser. Il confie volontiers qu'il côtoie ces milieux, ne précise pas s'il se reconnaît dans cette tendance, maintient le flou sur son opinion, mais va jusqu'à se définir « plus soufi que beaucoup de soufis ». Dans tous les cas, il ne rattache pas à une tendance doctrinale – soufie ou wahhabite – le fait d'entrer en politique par une interpellation de l'Etat :

[A cause de] là où je suis né, et de l'éducation spirituelle que j'ai reçue, je ne peux pas être un radical religieux dans ma tête. C'est pratiquement impossible. Moi j'ai eu la chance d'être éduqué et pétri dans une éducation qui ne permet pas d'être ça. Non. C'est ce que je dis quand les gens me parlent de soufisme, je dis « mais moi je suis plus soufi que vous » ! Je suis né dans ça, j'ai grandi

dans ça, je suis pétri dans ça, je ne connais que ça ! Mais c'est dans mon âme qu'il y a quelque chose, que je ne peux pas m'empêcher de manifester. Quand je vois les gens dans une misère noire, l'injustice, ... vraiment quand je vois ça, ça me révolte. Je n'aime pas ça. Maintenant, parce que je suis religieux, les gens pensent que c'est au nom de la religion. (Entretien avec Mahmoud Dicko, HCIM, 16 décembre 2013)

Bien qu'il ait étudié deux ans à Médine, il ne relie pas sa proximité des milieux wahhabites à ce séjour en Arabie Saoudite, mais à sa fréquentation, quelques mois après, d'une mosquée wahhabite de Bamako, où il commence à prêcher à la fin des années 1970. A travers ces prêches, il entre en relation avec un membre de l'AMUPI⁸, qui l'introduit dans les cercles associatifs revendiqués sunnites. « *Ça c'est des gens qu'on qualifie de wahhabite, moi c'est un milieu dans lequel les Bamakois m'ont vu, donc ils m'ont donné aussi l'étiquette* », ajoute-t-il pour justifier le qualificatif qui lui colle à la peau. Pourtant, c'est une version légèrement différente de celle qu'il tenait en mars 2013, deux mois après le début de l'opération Serval, au micro des journalistes de RFI dans l'émission *La marche du Monde* :

Très jeune, je suis venu, j'ai vu les gens en train de prier en croisant les bras. Sur la poitrine. J'ai vu mon père entrain de le faire. Quand j'ai vu ça, j'ai vu mon grand-père qui ne le faisait pas, je lui ai posé la question « pourquoi ces gens-là en priant ils font ça, mais vous vous ne le faites pas, grand-père ? ». J'étais très jeune à l'époque, mais je n'ai pas croisé mes bras, j'ai continué avec mon grand-père, donc j'ai grandi marabout. [...] J'aspirais à être un saint, un soufi... c'était vraiment ma visée, j'étais pétri dans ça. [...] Ensuite je suis allé en Arabie Saoudite. J'y suis resté quelques années pour étudier, j'avais l'intention d'y rester, tellement j'avais envie de rester dans la ville du prophète, mais quand j'ai été, j'ai eu beaucoup de mal à m'adapter. Quand je suis venu, je ne suis pas revenu radicalement changé. Je suis wahhabite, mais j'arrive à cohabiter, à travailler, à côtoyer tous les grands cheikhs du Mali, toutes les tariqa, toutes les confréries, je n'ai aucun problème. Parce que moi même je suis fruit... quand je rentre dans ce milieu, c'est mon milieu naturel, c'est pour cela j'y arrive. Sinon ce n'est pas facile pour quelqu'un qui est pétri wahhabite 100 % de pouvoir faire le travail que je fais. Donc je suis revenu, mais je suis resté ce que je suis. (Nivelon, 2013)

Cette interview reste l'une des premières sources francophones où Dicko affirme « je suis wahhabite », tout en le nuancant, ne se considérant pas lui-même comme « pétri wahhabite 100 % ». De la même manière, durant l'entretien, il atténue son appartenance à cette tendance, et n'affirme à aucun moment son orientation :

Souvent j'ai des positions qui ne plaisent pas aux gens. S'ils veulent me critiquer ils me traitent de wahhabite, de radical, de ceci ou cela... je suis loin d'être radical, j'ai seulement le courage de dire ce que je pense ! (Entretien avec Mahmoud Dicko...).

8 L'AMUPI (l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam) est alors, sous le régime de Moussa Traoré, la seule association islamique autorisée et reconnue par l'Etat.

Le contenu de l'interview donnée à RFI fin mars 2013 constitue un tournant inédit dans la stratégie de communication du président du HCIM depuis son arrivée à ce poste, spécifiquement à destination d'un média français. Savoir si Dicko *est* wahhabite ou non n'est plus la question à laquelle l'anthropologue doit chercher à répondre. L'affirmer revient tout d'abord à participer au jeu conflictuel des assignations qui engendre un effet performatif supplémentaire sur les modalités de l'enquête et sur les discours émis par les acteurs. Cela dénote de plus une attitude intellectuelle de croyance en la croyance des autres à partir d'indices (croiser les bras pendant la prière, barbe, tenue, discours politiques) appréhendés comme marqueurs, qu'il suffirait de décoder pour inférer sur les opinions personnelles des individus. Constaté en revanche qu'il est pris dans des faisceaux de contraintes auxquels participent ses réseaux et soutiens (sunnites revendiqués), l'opinion publique, les observateurs internationaux, les médias, et par-dessus tout son rôle de président du HCIM censé représenter tous les musulmans du Mali, amène à comprendre de manière plus précise sa position et ses discours. Ce faisceau de contraintes s'illustre on ne peut plus clairement dans une interview donnée le 14 janvier 2014 à une journaliste française, dans laquelle il déclare successivement *ne pas être*, puis *être*, wahhabite :

Mondafrique : *On vous définit comme le chef de file du wahhabisme au Mali. Qu'en pensez-vous ?*

Mahmoud Dicko : *Je ne suis pas wahhabite, je suis un musulman tout court. Le wahhabisme n'est pas une religion à part. Je ne revendique rien d'autre que l'islam. Au Mali, la plupart des musulmans ne se réclament d'aucune famille.*

Mondafrique : *Avez-vous peur de dire que vous êtes wahhabite ?*

MD : (Rire). *Non, je suis très indépendant. Je ne crains pas de dire que je suis un wahhabite mais je respecte l'opinion publique, en tant que président du HCI, je ne suis qu'un simple musulman. Et puis, ce sont les Occidentaux qui ont peur. Ils entretiennent une hostilité irrationnelle à l'égard des wahhabites. J'ai envie de leur dire, n'ayez crainte, je ne suis qu'un wahhabite !* (Rire). (Kretz 2014)

L'ambivalence de la qualification atteint ici son paroxysme : Dicko s'approprie le terme pour s'en revendiquer et s'en distinguer à la fois. Conscient de sa portée péjorative dans les représentations véhiculées par les médias, il entame le dialogue, par leur intermédiaire, avec les observateurs occidentaux : « *N'ayez crainte, je ne suis qu'un wahhabite !* », n'hésite-t-il pas à affirmer. Au-delà de la plaisanterie, cette litote révèle la dimension éminemment internationale des regards portés sur sa position.

De la description au procès d'intention

Au-delà de son orientation doctrinale, la question de l'intention politique de Dicko, du projet politique des musulmans préoccupe. Marques de l'inquiétude « occidentale » vis-à-vis de l'islam politique et du wahhabisme régulièrement amalgamés, ces questions sont soulevées par les journalistes, à l'instar d'Alain Foka dans l'émission *Le débat africain* :

Alain Foka : *Lorsque vous voyez tout ce monde dans un stade que vous réunissez, qui vous idolâtre, est-ce que ça ne vous donne pas des idées, pourquoi ne pas prendre le pouvoir pendant qu'on y est...*

Mahmoud Dicko (rires prolongés) : *Non ! ça ne peut pas me donner des idées ! Je sais ce que je dois faire, je joue mon rôle ! Je pense réellement que si je dois rendre service à mon peuple, c'est faire en sorte qu'il soit enraciné dans une démocratie réelle, où tout le monde peut trouver sa part. Je n'y pense pas et je ne pense pas qu'il y ait un tel religieux qui pense de la sorte, ça n'existe pas. Au contraire nous sommes des sentinelles et nous resterons des sentinelles pour qu'il y ait une bonne démocratie.* (Foka 2014)

Cette question préoccupe toutefois moins l'opinion publique que les observateurs internationaux. Et pour cause : en 2011, après avoir fait plier l'assemblée nationale pour une relecture du Code des personnes et de la famille, Dicko affirmait publiquement qu'il était favorable à une république islamique au Mali. En 2013, le propos se nuance. Alors que ses cadets s'activent à soutenir et proposer des candidats pour les élections législatives, c'est la *démocratie*, qui devient le crédo de l'action politique de l'équipe du HCIM, car c'est au nom de cette démocratie que Dicko compte faire entendre la voix des religieux dans l'espace public.

La dénonciation de la corruption, de l'absence de justice sociale et la défense des droits des arabisants sont les trois principaux points exprimés dans ses discours, sans pour autant développer un argumentaire axé explicitement sur le Coran ou la charia. A aucun moment, ni dans l'entretien ni dans les interviews, Mahmoud Dicko n'étaye son argumentaire avec des préceptes ou des paraboles tirés des textes religieux, ce qui témoigne d'une certaine volonté de distanciation de l'intégrisme religieux caractérisé par la citation des textes et par le littéralisme. Les postures et actions du HCIM étant en permanence préalablement exprimées par les analyses produites dans les médias sur leurs activités, cela conduit le président du HCIM à deux attitudes possibles : la reprise du vocabulaire des analystes pour confirmer et justifier ses actions, ou la dénégation, pour exprimer un désaccord avec ces analyses.

Avec les événements de 2002, les élections, c'est à ce moment-là qu'on a commencé, comme on le dit, à « faire irruption sur le champ politique ». Parce qu'on parle des choses de l'Etat. Parce qu'on a participé à la conférence nationale... on a participé à tout, c'est une révolution pour tout le monde.

PP : *C'est en 2002 que vous avez commencé à faire de la politique ?*

MD : *Non, en 2002 on a commencé à parler des élections. C'est là qu'on nous a dit qu'on fait irruption sur la scène politique. Parce qu'on a parlé des élections.* (Entretien avec Mahmoud Dicko, HCIM, 16.12.2013, c'est moi qui souligne)

« *Comme on le dit* » : celle simple formule montre que Mahmoud Dicko a bien saisi la performativité des expressions utilisées par les analyses des experts, et s'y conforme en les réemployant dans le récit rétrospectif de ses activités associatives et de ses prises de positions politiques. En effet, eu égard aux nombreuses prises de position des leaders religieux depuis 2002, tous les observateurs, journalistes et experts ont conclu à l'entrée de l'islam dans l'arène politique malienne. Jean-Noël Ferrié remarque que les analyses de l'islam produites par les chercheurs sont parfois de « simples reprises de l'explication qu'en donnent des acteurs » (Ferrié, 2010 : 12). En l'occurrence, il est difficile d'identifier ceux qui, des analystes ou des religieux, ont produit l'explication en premier. En revanche, c'est davantage un dialogue que l'on voit se construire entre la sphère islamique et la recherche *via* l'espace médiatique, dans lequel, effectivement,

chacun des interlocuteurs déconstruit, reprend ou informe les concepts et les explications de l'autre. Cette relation dialogique, complexifiée par l'appréhension réciproque des interlocuteurs, amène soit à produire un métadiscours homogène né d'un « processus de naturalisation des significations » politiques de l'action – pour reprendre une formule de Jean Baudrillard (1977), ce qui est illustré dans la manière dont Dicko réemploie les expressions des analystes, soit alimente le débat en introduisant l'analyste comme interlocuteur.

Il apparaît ainsi qu'une fois réintroduites dans l'espace public, deux opérations fondamentales de l'anthropologie, la catégorisation et la description, se transforment respectivement en assignation et en procès d'intention. Les soupçons, les accusations, ou les dénégations qu'elles génèrent accroissent la difficulté à produire une description à la fois neutre et rigoureuse des actions politiques des acteurs fondée sur leur finalité. Il convient dès lors de restituer la subtilité des procédures d'assignations réciproques et des tactiques discursives de justifications et de recadrages opérées à travers les choix terminologiques des acteurs.

La traduction diplomatique

L'uniformisation du langage d'analyse de l'islam n'est pas sans conséquence sur les actions diplomatiques entreprises sur place par les délégations des pays étrangers. Des ministères des Affaires étrangères aux ambassades, c'est aux chercheurs que les décideurs font appel pour orienter leurs actions face au « problème islamique », comme j'ai pu l'évoquer à travers ma propre participation à l'« économie des renseignements ».

Dès le début de l'intervention Serval, plusieurs ambassades développèrent des programmes de coopération internationale « offensifs », dans lesquels le religieux constituait immanquablement un volet stratégique.

Ainsi, bien que Mahmoud Dicko se soit déplacé au Nord pour faire office de médiateur avec les groupes armés, les soupçons concernant ses éventuelles accointances avec les djihadistes ont favorisé une prise de position de la France pour « l'islam modéré ». En mobilisant le paradigme du « choc des civilisations », les rapports élaborés par le Sénat français dans le cadre de l'opération Serval prennent acte de l'opposition entre islam radical « wahhabite » et islam modéré « soufi », observant ainsi que

la présidence du Haut conseil islamique a été confiée à un « wahhabite », alors que 80 % de la population est malékite », et font état de leurs entretiens « de cette situation, à Bamako, avec M. Ousmane Madani Cherif Haïdara, vice-président du Haut conseil islamique, chef du mouvement religieux (modéré) Ançar Dine, malékite, l'un des prêcheurs traditionnellement les plus écoutés du Mali, qui s'est ouvertement opposé à la montée de l'islam radical »⁹.

Entretien durant lequel les diplomates français remirent, de manière tout à fait discrète, une médaille du Sénat à Chérif Ousmane Madani Haïdara, (l'opposant principal, rappelons-le, du HCIM), pour son « action de pacification » et son rôle joué dans la résolution de la crise.

9 « Rapport d'information du Sénat du 16 avril 2013 », session ordinaire de 2012-2013, n° 513, pp. 46-48, <<http://www.senat.fr/rap/r12-513/r12-5131.pdf>>, consulté le 20 juin 2013.

De leur côté, bien que les Etats-Unis engagent depuis plusieurs années des actions de coopération avec les leaders religieux de tous bords, « modérés » comme « radicaux », selon leur perception, ils prennent finalement position en faveur des premiers, en envoyant des imams américains prêcher la tolérance et la paix par l'intermédiaire d'associations islamiques proches de Haïdara. Depuis plusieurs années, ils avaient d'ailleurs balisé le terrain, émettant des rapports favorables à une collaboration avec « l'islam modéré » :

*Haidara is one of Mali's key communicators and an important symbol of tolerance and moderation. [...] We will continue to explore ways of working with Haidara to help reinforce Malians' traditional aversion to extremist messages.*¹⁰

En analysant en amont la sphère religieuse, et en restituant en aval ces analyses aux décideurs, chercheurs et experts contribuent ainsi à renforcer la polarisation entre le HCIM et le Groupement, dans la mesure où leurs analyses cautionnent l'opposition entre islam modéré et islam radical qui alimente les interventions diplomatiques en faveur d'une des parties au détriment de l'autre. Aussi, la « *fatwa* » contre les concepts, prononcée par Mahmoud Dicko au terme de ces interventions, peut-elle s'interpréter comme une réaction d'opposition à cette ingérence, mais elle peut aussi se percevoir comme l'amorce d'un dialogue sérieux et nécessaire entre les religieux et les sciences sociales.

Références citées

- ABELÈS, Marc et Chantal COLLARD, 1985. *Age, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris : Karthala.
- BALANDIER, Georges, 1967. *Anthropologie politique*. Paris : PUF.
- BAUDRILLARD, Jean, 1977. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc, 1990. « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, 10-11 (3), pp. 124-134.
- DOQUET, Anne, 2007. « L'enquête en "situation ethnologique" ou l'exercice nécessaire de la réflexivité », in Olivier Leservoisier et Laurent Vidal (éds), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, pp. 205-222. Paris : Editions des archives contemporaines.
- FERRIÉ, Jean-Noël, 2010. « Les formulations de l'islam : pour une approche déflationniste de la religion », *Socio-anthropologie*, 25-26, pp. 81-101.
- HOLDER, Gilles, 2013. « Un pays musulman en quête d'Etat-nation », in Patrick Gonin, Nathalie Kotlok et Marc-Antoine Pérouse de Montclos (éds), *La tragédie malienne*, pp. 139-160. Paris : Vendémiaire.
- LECOCQ, Baz, Gregory MANN, Bruce WHITEHOUSE, Dida BADI, Lotte PELCKMANS, Nadia BELALIMAT, Bruce HALL et Wolfram LACHER, 2013. « One hippopotamus and eight blind analysts : A multivocal analysis of the 2012 political crisis in the divided Republic of Mali », *Review of African Political Economy*, 40, pp. 343-357.
- MARZOUKI, Nadia, 2011. « De l'endiguement à l'engagement. Le discours des *think tanks* américains sur l'islam depuis 2001 », *Archives de sciences sociales des religions*, 155 (3), pp. 21-39.
- MÉNORET, Pascal. 2004. « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, 36 (6), pp. 54-60.

10 US Embassy, « The Ansar Dine movement and islam in Mali », 19/06/2008, document publié par Wikileaks, Ref. 08BAMAKO574, <<https://wikileaks.org/cable/2008/06/08BAMAKO574.html>>, mis en ligne le 25/08/2011, consulté le 19/05/2014.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Bruylant-Academia.

Revue de presse :

BRUNET-JAILLY, Joseph, Boubou CISSÉ et Gilles HOLDER, 2012a. « Au Mali, des islamistes largement soutenus », *Le Monde*, 25/10/2012.

-. 2012b. « Le Haut conseil islamique du Mali : un organe partisan au service de l'islam wahhabite ? », *Le Journal du Mali*, 28/10/2012.

DRAMÉ, A.K., 2012. « Clash des politiques au Mali : de l'élitisme aux fantasmes », *Le Challenger*, 12/11/2012.

FOKA, Alain, 2014. « Quelle place pour la religion dans la République malienne ? », *Le débat africain*, 19 janvier 2014, RFI.

KRETZ, Laetitia, 2014. « "N'ayez crainte, je ne suis qu'un Wahhabite" », *Mondafrique*, 14/01/2014.

NIVELON, Valérie, 2013. « Mali, Terre d'islam », *La marche du monde*, 30 mars 2013, RFI.