HAL
open science

Le travail politique de l'islam en Afrique de l'Ouest : entre libéralisme, démocratie et République

Gilles Holder, Jean-Pierre Dozon

To cite this version:

Gilles Holder, Jean-Pierre Dozon. Le travail politique de l'islam en Afrique de l'Ouest : entre libéralisme, démocratie et République. Gilles Holder; Jean-Pierre Dozon. Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques, Karthala, 2018, Hommes et sociétés, 978-2-8111-2506-6. hal-03156945

HAL Id: hal-03156945

https://hal.science/hal-03156945v1

Submitted on 25 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques

Sous la direction de J.-P. Dozon et G. Holder

Paris, Karthala, 2018

—

Gilles Holder et Jean-Pierre Dozon

« Introduction. Le travail politique de l'islam en Afrique de l'Ouest : entre libéralisme, démocratie et République »

Cet ouvrage est le troisième à rendre compte des recherches menées dans le cadre du projet PUBLISLAM[1], après la parution de *L'islam, nouvelle espace public en Afrique* en 2009 et de *L'Afrique des laïcités* en 2014. L'objectif du projet PUBLISLAM visait à décrire et comprendre les dynamiques culturelles, sociales et politiques de l'islam, telles qu'elles se donnent à voir aujourd'hui au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Mali, au Niger et au Sénégal. De nombreux travaux ont certes déjà été publiés sur le sujet, témoignant en cela de l'importance du fait religieux en Afrique. Mais d'une part, ceux-ci étaient marqués par ce qu'on pourrait appeler un *tropisme sénégalais* (voir ici le chapitre de Jean Copans), et d'autre part, la majeure partie des études réactualisant la question portait sur l'Afrique anglophone. Pour PUBLISLAM, il s'agissait donc de changer de focale en appréhendant de façon comparative cinq pays de l'Afrique francophone, à travers une série d'enquêtes simultanées qui visait à rendre compte à la fois de la dimension régionale, des logiques de réseaux, de circulation et de transfert que suscitent aujourd'hui ces dynamiques religieuses.

Pour appréhender cette étude, l'angle théorique retenu a consisté à nous appuyer de façon empirique sur la notion d'« espaces publics religieux », plutôt qu'islamiques, dans la mesure où les reconfigurations de l'islam en Afrique de l'Ouest ne touchent pas uniquement les pays massivement musulmans, comme le Mali, le Niger ou le Sénégal, mais également ceux où la pratique religieuse s'inscrit dans un univers confessionnel plus diversifié, à l'instar du Burkina Faso ou de la Côte d'Ivoire. Si la notion de *religious public sphere* suggérée par Dale F. Eickelman

[1] Le projet PUBLISLAM, acronyme de l'intitulé *Espaces publics religieux. États, sociétés civiles et islam en Afrique de l'Ouest*, a réuni vingt-cinq chercheurs et doctorants venus d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du nord de 2008 à 2012. Il a été cofinancé par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR) et l'Agence Inter-établissement de Recherche pour le Développement (AIRD), dans le cadre de l'appel à projet compétitif du programme « Les Suds, aujourd'hui » lancé en 2007.

(2002) au sujet des sociétés musulmanes « traditionnelles » a pu nous servir de point de départ, nous en avons toutefois sensiblement modifié l'usage et la portée. En effet, dans cette étude, il s'agissait moins de considérer l'idée de séparation et d'autonomie entre sphères publique et privée que de caractériser la multiplication des lieux de l'islam, à la fois physiques et symboliques, qui rendent compte d'une nouvelle visibilité publique de la religion (Casanova, 1994). Enfin, l'approche par les espaces publics religieux, pris dans leur pluralité et leur caractère fragmenté (Farge, 1992), nous permettait de questionner les logiques de changement social et d'opinion suscitées par les organisations musulmanes et, ce faisant, d'appréhender le travail structurel de celles-ci sur les configurations des espaces publics nationaux, voire transnationaux en Afrique de l'Ouest.

Mutations socioéconomiques et société civile en Afrique : l'islam en démocratie

Au début des années 1980, l'afro-pessimisme règne alors en maître au sein des institutions de Bretton Woods, qui considèrent que la dette endémique et les régimes dictatoriaux qui ont refermé l'épisode des indépendances interdisent au continent de se développer. À ce diagnostic économique, qui passe sous silence l'impact même de la logique de l'aide au développement pour ne retenir que le syndrome de l'économie fermée, fonctionnarisée et socialement dispendieuse, répondent les Programmes d'ajustements structurels. Ces PAS vont alors préconiser la réduction des États à leur stricte sphère régalienne – législation, sécurité et diplomatie –, au profit d'une économie libérale présentée comme seule pouvant faire sortir les pays africains de la spirale de l'endettement, d'enclencher le développement, de réduire la pauvreté et, enfin, d'instaurer la paix démocratique, appelée plus souvent « bonne gouvernance ». En réalité, cette nouvelle raison économique imposée à l'Afrique, sommée de rentrer dans la globalisation néolibérale, s'inscrit dans un contexte de bouleversements géopolitiques majeurs où les pays musulmans vont jouer un rôle déterminant.

En 1971, survient le premier « choc pétrolier » consécutif à un pic de production des États-Unis qui se traduit par une forte dévalorisation du dollar et donc des cours du brut libellés dans cette monnaie, avant que les pays producteurs de pétrole réunis au sein de l'OPEP décident, en 1973, d'une augmentation de 70% du prix du baril, assortie d'un embargo sur les livraisons aux États-Unis en réponse à la Guerre du Kippour. Cette envolée des cours du brut va fortement déstabiliser les économies occidentales, en particulier européennes qui étaient alors, elles aussi, *fermées, fonctionnarisées et socialement dispendieuses*. L'Arabie saoudite devient le troisième pays producteur après l'Union soviétique et les États-Unis, puis le premier en 1992, accumulant des

dividendes qui vont lui permettre alors d'affirmer son leadership économique, politique et religieux sur le golfe Persique et déployer une intense coopération islamique, notamment en direction des pays africains.

C'est dans ce même golfe Persique qu'en 1979, un puissant mouvement populaire enclenche ce que l'on a appelé la Révolution iranienne, avant d'instaurer une République islamique qui, inspirée de la charia, se veut nationaliste, anticapitaliste, antisioniste et anti-impérialiste. Ce faisant, l'Iran rompt l'ordre géopolitique imposé par les États-Unis et leur allié saoudien au Moyen-Orient depuis 1945. Le monde assiste alors à la défaite symbolique de l'Amérique, puis à son humiliation avec le désastre de l'opération commando visant à libérer ses ressortissants retenus en otage à l'ambassade de Téhéran.

Or, ce déverrouillage du leadership des États-Unis au Moyen Orient accompagne celui de l'Union soviétique en Asie centrale. C'est en effet en 1979 qu'éclate la première guerre d'Afghanistan, où les moudjahidines – le *mujâhid* est un fidèle qui s'engage dans le djihad pour se libérer d'une oppression, et c'est du reste ce même *mujâhid* qui libéra l'Algérie du joug colonial – luttent contre le régime communiste en place. L'Union soviétique intervient militairement avant de subir, en 1989, sa première défaite depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Neuf mois plus tard, c'est la chute du Mur de Berlin, lequel signe l'achèvement à la fois de l'horizon idéologique communiste et du monde bipolaire résultant de la guerre froide entre l'Est et l'Ouest.

L'émergence politique des pays du Golfe à la suite du choc pétrolier et la déroute des deux superpuissances laissant la place à deux États islamiques en Iran et en Afghanistan vont avoir un double impact sur l'Afrique : le surgissement de la question musulmane d'un point de vue géopolitique, d'une part, la fin de la guerre froide, d'autre part, laquelle s'exerçait en grande partie sur le continent africain depuis les indépendances avec, comme conséquence, une forte influence sur la nature des régimes en place.

De fait, si 1989 sera l'année charnière pour le monde entier, elle le sera donc pour l'Afrique également, et c'est en Algérie, l'un des pays clés du rapport Est-Ouest dans la région, que le basculement voit le jour. Pays pétrolier où l'islam est religion d'État, mais un pays qui est pourtant, sinon laïc, du moins « anticlérical » (Sanson, 1980), l'Algérie est travaillée par des mouvements islamistes depuis les années 1980. Inaugurant sa révolution démocratique, l'État autorise la création du Front Islamique du Salut (FIS) quelques mois avant la chute du Mur de Berlin. Après sa victoire aux élections communales de juin 1990, le FIS obtient 82% des suffrages au premier tour des législatives de décembre 1991, conduisant alors l'armée à stopper le

processus démocratique par la dissolution du FIS en janvier 1992, répression qui suscitera l'apparition d'un terrorisme islamique qui, en 2003, débordera au Sahel.

Au sud du Sahara, c'est également au tournant des années 1980-1990 que se constitue une série d'associations islamiques « informelles » à Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey ou encore Ouagadougou. Celles-ci cherchent alors à s'affranchir de la représentation musulmane que les régimes autoritaires des années 1970-1980 ont mis en place à travers des associations uniques[2], avec l'agrément de l'Arabie saoudite. Grâce aux processus démocratiques lancés en 1990 dans le sillage de la chute du mur de Berlin et qui permit aux observateurs de parler de « Printemps de l'Afrique », ces organisations dissidentes vont sortir de leur semi-clandestinité et porter une série de revendications en faveur d'une plus grande liberté des expressions religieuses. Elles tentent en vain de s'inviter aux Conférences nationales qui se s'instaurent en Afrique de l'Ouest (Boulaga, 1993) pour définir, conformément aux injonctions du Discours de la Baule du 20 juin 1990[3], le cadre démocratique des nouveaux régimes. Si le pluralisme politique, les élections libres, la liberté d'opinion et celle de la presse constituent les symboles du projet démocratique de ces Conférences, celles-ci s'emploient aussi à faire émerger une société civile, en libéralisant le droit de se constituer en association, y compris religieuse.

Toutefois, si les aspirations démocratiques animent fortement les sociétés africaines, la mise en œuvre du processus demeure l'apanage des élites intellectuelles, des syndicats, des partis politiques qui participent de la transition vers les nouveaux régimes démocratiques. Certes, la libéralisation des associations confessionnelles est effective, mais on leur laisse toutefois peu de place dans l'élaboration du processus, tandis qu'elles font l'objet d'une vigilance de la part des

---

[2] Après les premiers régimes politiques issus des indépendances, les gouvernements vont en effet chercher à contrôler leur communauté musulmane nationale. Le Niger créé ainsi l'Association Islamique du Niger (AIM) en 1974, puis c'est au tour de la Côte d'Ivoire avec le Conseil Supérieur Islamique (CSI) fondé en 1979, le Mali avec l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) en 1980 et la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) en 1984. Quant au Sénégal, le poids des confréries et le phénomène de « co-production » historique avec l'État dont elles témoignent (voir le texte de Jean-Pierre Dozon dans cette livraison) se sont traduits par une intervention du pouvoir politique qui s'est généralement limitée à une reconnaissance plus ou moins appuyée de la représentativité nationale des associations musulmanes après l'indépendance, dont la Fédération des Associations Islamiques du Sénégal (FAIS) fondée en 1962, et surtout l'Union pour le Progrès Islamique du Sénégal (UPIS) créée en 1973.

[3] Il s'agit de l'« Allocution prononcée par M. François Mitterrand, Président de la République, à l'occasion de la séance solennelle d'ouverture de la 16ème conférence des chefs d'États de France et d'Afrique », qui annonce avec une bienveillance toute paternaliste que l'aide française sera désormais conditionnée à la démocratisation des pays partenaires. Et tandis qu'il proclame ce jour-là la démocratie comme « principe universel » et dénonce le fait que « le colonialisme n'est pas mort. Ce n'est plus le colonialisme des États, c'est le colonialisme des affaires et des circuits parallèles », Mitterrand entérine là le néocolonialisme, avec comme premier acte cette nouvelle doctrine de l'aide française : « C'est le chemin de la liberté sur lequel vous avancerez en même temps, que vous avancerez sur le chemin du développement ». Et d'enchaîner de façon ô combien significative : « On pourrait d'ailleurs inverser la formule : c'est en prenant la route du développement que vous serez engagés sur la route de la démocratie ». En cela, le Discours de la Baule ne fait que traduire dans le contexte des relations bilatérales l'injonction libérale du FMI ; voir le texte en ligne, consulté le 28 mai 2016. http://www.congoforum.be/upldocs/Discours%20de%20la%20Baule.pdf

autorités politiques. Si ces organisations revendiquent leur genèse démocratique – certaines s'étant manifestées en amont du processus –, durant toute la décennie qui suit, voire au-delà comme le fait remarquer Fabienne Samson dans cette livraison, elles seront en réalité surtout mobilisées par la compétition qui s'exerce en interne entre les différents leaderships religieux, faisant ainsi la difficile expérience d'une structuration associative – déclaration, programme d'action, financement – qui n'a plus grand rapport avec la simple gestion d'une mosquée. Aussi faut-il attendre le début des années 2000 et la prise de conscience du phénomène djihadiste après les attentats du 11-Septembre, pour voir les organisations musulmanes prendre la mesure de l'évolution du cadre démocratique et du rôle qu'elles peuvent y jouer dans une telle conjoncture.

Ces organisations musulmanes mettent alors en avant l'idée selon laquelle elles seules sont à même de promouvoir une pratique de l'islam jugée « africaine », en l'occurrence non violente et respectueuse des institutions, faisant ainsi échos à l'ONU qui proclamait l'année 2000 « Année internationale de culture de la paix ». En se prévalant de leur statut d'organisations de la société civile, constate Mara Vitale à propos du Burkina Faso, elles étendent alors le champ des espaces publics religieux et entendent désormais interpeler à la fois le pouvoir et l'opinion : la dépendance politique vis-à-vis des bailleurs internationaux, l'inadéquation de l'héritage colonial – notamment la laïcité –, l'État dont l'autorité se relâche sous l'effet de la démocratie, ou encore l'amalgame qui se manifeste depuis 2001 entre islam et « guerre contre le terrorisme ». Parallèlement, on observe un regain de religiosité, en particulier chez les jeunes qui, comme l'écrit Kae Amo à propos des espaces universitaires au Sénégal, s'inscrivent dans une logique à la fois d'individualisation et d'engagement citoyen. Plus largement, l'islam tend à former un univers identitaire, social, culturel propre, ainsi que le constate Kamanan Jean-Yves Traoré à propos du Mali, tandis que Seyni Moumouni montre combien le mois de Ramadan est un moment de saturation du religieux au Niger, constituant un espace public au sens réel et symbolique, où identité, religion et politique semblent fusionner pour faire société.

Les entrepreneurs de morale se multiplient à mesure qu'ils apparaissent comme les porte-paroles, non seulement des classes populaires qui entendent être guidées par ceux que Moussa Sow appelle « les figures les plus hautes de la sublimation religieuse », mais aussi des classes moyennes paupérisées revenues des grandes espérances de la démocratie. Ils investissent les places, les stades, les médias et mettent à profit les grands rassemblements religieux pour témoigner d'une « économie morale de la prédication », selon l'expression de Roman Loimeier à propos du mouvement *Izala* au Niger, prêchant une éthique à la fois sociale et civique, religieuse et patriotique. Ils donnent des conférences sur les enjeux sociétaux du point de vue de l'islam et animent des émissions populaires sur les radios FM – y compris lorsqu'elles ne sont pas

confessionnelles –, où les auditeurs les interpellent en direct sur des questions d'actualité. Comme le décrit bien Doris Ehazouambela à propos du Gabon, peu à peu un nouvel espace public se met en place autour du religieux, dans lequel se multiplient les débats d'opinions sur le statut de la femme selon la charia, l'excision, la corruption, le bon comportement, l'emploi des jeunes, etc. Les acteurs religieux adressent des critiques de plus en plus élaborées à la classe politique et aux élites sociales, au nom d'une représentativité qui ne leur est plus contestée. Comme le souligne Françoise Bourdarias dans son chapitre, ceux que l'on appelle « les hommes de Dieu » dénoncent ainsi l'injustice sociale, la gouvernance inefficace, le laisser-faire quant à l'ordre public et aux mœurs, les pratiques corruptives, l'opacité des élections et réclament le retour d'une « État fort ». Ils reprochent aux élites de promouvoir, au prétexte du progrès démocratique, les normes et les valeurs occidentales. Ce faisant, la sphère islamique se mue peu à peu en un espace public « oppositionnel » qui, comme le suggère Gilles Holder dans son chapitre sur le Mali, permet de renouer avec l'engagement politique autour d'une « démocratisation hors champ ».

Bien qu'elles mettent une dizaine d'années pour prendre véritablement pied dans le débat public, au tournant des années 2000, les organisations musulmanes ouest-africaines auront donc largement bénéficié du contexte international et de l'ouverture démocratique. Mais en réalité, cette émergence des acteurs musulmans et d'une opinion publique religieuse résulte de trois facteurs distincts qui convergent précisément à cette époque. Il s'agit avant tout de la maturité discursive que les organisations confessionnelles ont atteinte. Après avoir achevé de se structurer, celles-ci investissent désormais les espaces publics nationaux en mettant à profit l'omniprésence d'une actualité internationale focalisée sur l'islam, du port du foulard à la laïcité, de l'Intifada au dijhadisme, de l'occupation des Territoires palestiniens à celle de l'Irak. C'est ensuite le moment où, comme le souligne Jean-Pierre Dozon pour le Sénégal, le phénomène d'informalisation de l'État et de l'économie (Mbembé, 2010 ; Dozon, 2015) devient de plus en plus insupportable, engendrant une désinstitutionnalisation et une criminalisation qui ne se résument plus au seul « néopatrimonialisme » (Eisenstadt, 1973). C'est enfin l'heure du bilan des Programmes d'ajustements structurels qui, en entraînant l'Afrique à marche forcée dans la globalisation, vont avoir des effets socialement déstructurants, propices à la critique de la démocratie libérale.

Les paradoxes de la démocratie libérale : *repolitisation par transfert* et sphère publique religieuse

Pour certains sociologues français, la distinction entre *globalis/zation* (Dimitrova, 2005) et mondialisation n'est guère pertinente, étant entendu que ces deux mots désigneraient un même

processus dit « *Time-space compression* » (Harvey, 1990). Pour d'autres, en revanche, la globalisation est un phénomène inédit qui se caractérise par « l'interconnexion brutale de marchés jusque-là disjoints, qu'ils fussent locaux (au sens géographique) ou qu'ils fussent disjoints sur le plan des produits » (Dumez et Jeunemaître, 2000 : 2). Mais on peut aussi considérer la globalisation comme inédite au regard des différentes mondialisations qui ont prévalu jusque-là – l'empire romain en Europe et en Afrique du Nord, le Portugal et l'Espagne en Inde et en Amérique du Sud, la France et la Grande Bretagne en Amérique du Nord, en Asie, au Moyen-Orient, en Afrique, etc. –, lesquelles se définissaient d'un point de vue économique en termes de *rapports d'exploitation du centre vers la périphérie*. Or, si la globalisation peut être vue comme une forme de mondialisation, d'une part, elle n'est pas purement économique, mais essentiellement financière, et d'autre part, elle relève moins du registre de l'interdépendance entre les États qui caractérise la mondialisation, que de celui de l'intégration dans une vaste économie-monde. La globalisation a ceci de particulier qu'elle réalise le projet d'autonomie des marchés à travers une émancipation économique partout et en tout temps – idéalement vis-à-vis de tout gouvernement, sinon même de tout acteur économique. Dès lors, si la globalisation demeure à certains égards le produit des États-nations (Bayart, 2004), encore faut-il distinguer les élites qui en décident, des sociétés qui s'y adaptent, tout comme il faut différencier les pays qui l'organisent de ceux qui la subissent. Au final, et c'est particulièrement vrai pour l'Afrique, la globalisation engage une nouvelle économie morale du capitalisme mondialisé que l'on peut envisager, par analogie avec la mondialisation, en termes de *rapports d'exploitation intégrés et anonymes*.

En 1980, le Sénégal est le tout premier pays africain, avec le Kenya, à inaugurer les programmes d'ajustement structurels du Fonds Monétaire International, assortis de programmes sectoriels de la Banque Mondiale. S'agissant des cinq pays de cette étude, le Sénégal sera suivi par la Côte d'Ivoire en 1981, le Niger en 1983, le Mali en 1985 et le Burkina Faso en 1987. Conçus dans une logique avant tout financière – résorber la dette au moyen de prêts conditionnés à ces ajustements structurels –, il s'agissait de « redonner une position viable à la balance des paiements du pays intéressé dans un contexte de stabilité des prix et de croissance économique soutenue, tout en évitant l'emploi de mesures contraires à la liberté du commerce et des paiements extérieurs » (Hirsh, 1990 : 18). Pour obtenir ces prêts et le rééchelonnement de leur dette, les États sont alors tenus d'opérer une réforme économique totale impliquant la réduction drastique de leur périmètre dans les économies nationales, au profit du secteur privé et de l'exportation des ressources agricoles et minières.

Cette réforme va avoir un impact quasi immédiat en termes d'emplois, de services publics et de coût de la vie. Le ralentissement du recrutement dans la fonction publique entraîne une

paupérisation des classes moyennes frappées à deux niveaux : en amont par le chômage des jeunes diplômés ; en aval par les départs à la retraite anticipée des fonctionnaires. Si l'État voit alors diminuer ses dépenses de fonctionnement, son périmètre d'intervention s'en trouve réduit d'autant, dès lors qu'une partie croissante de ses activités de services est transférée vers l'économie marchande. Or, en dépit des prévisions optimistes du FMI quant à l'impact de cette mutation de l'économie, on assiste à une baisse sensible du niveau scolaire et à l'inadaptation des jeunes diplômés destinés, en grande partie, à intégrer une fonction publique qui leur est désormais quasi inaccessible. Aussi, les rares concours ouverts font-ils bientôt l'objet de pratiques de corruption – chaque corps est tarifé en fonction de ce qu'ils peuvent rapporter au futur agent, la douane étant l'un des plus onéreux – et de népotisme qui se traduit là aussi par une baisse du niveau de formation et d'efficacité des agents de la fonction publique. Plus largement, le reflux des prestations de services publics au profit du secteur privé conduit à une perte de légitimité croissante de l'État quant à sa capacité à fixer des normes et à garantir l'équité. Enfin, les préconisations du FMI faisant dépendre la réduction de la dette et la croissance économique d'une politique tournée vers l'exportation des ressources agricoles et minières, produits à forte valeur ajoutée et seuls négociables sur les marchés financiers, vont alors aboutir à une situation inverse. Le désinvestissement des politiques publiques dans l'agriculture domestique et la production industrielle, contraignant les pays africains à importer au prix fort une partie croissante des denrées alimentaires courantes (riz, sucre, huile, etc.) et des produits manufacturés (tissus, ciment, intrants, etc.), au bénéfice d'un secteur marchand oligarchique et étroitement lié à l'État. Au final, la mise en place de cette nouvelle économie d'exportation se traduit par un renchérissement du coût de la vie et une paupérisation croissante[4], laquelle s'accentuera avec la dévaluation du franc CFA décidée par le gouvernement Balladur en janvier 1994.

Avec son intégration dans la globalisation, le tournant des années 2000 marque ainsi l'entrée de l'Afrique dans ce que Francis Fukuyama a appelé *La fin de l'histoire* (1992), et que l'on considérera ici en tant que *phénomène historique sans hommes historiques*, c'est-à-dire à l'autoréalisation d'un monde désormais sans guerre ni révolution, auquel Alexandre Kojève aspirait déjà en 1947 (1980) et à

[4] En 1990, Robert Hirsh, économiste à l'Agence Française de Développement, dressait le bilan de ces politiques d'ajustements structurels, encore largement d'actualité vingt-cinq ans plus tard. Il écrivait : « Sous la double influence des contraintes macro-économiques et d'une sectorialisation accrue, on observe ainsi un retour à des formes de planification sommaire à moyen terme qui ne sont pas sans rappeler les expériences du début des années 1960. Avec cependant des différences sensibles, car ce ne sont plus les États qui arrêtent eux-mêmes les choix fondamentaux, l'approche est plus financière qu'économique, et les déséquilibres initiaux des principaux agrégats réduisent fortement les ambitions. De plus, la dégradation et l'insuffisance des connaissances de base (des systèmes alimentaires aux revenus réels en passant par les comportements des agents économiques traduits en élasticités-prix ou en élasticités-substitution) sont devenues telles que les effets des mesures macroéconomiques sont pratiquement imprévisibles » (Hirsh, 1990 : 20).

qui l'on doit du reste cette notion de *fin de l'histoire*[5]. L'historien français Marc Flandreau répondra à la prophétie enthousiaste de Fukuyama dans un article intitulé malicieusement « Le début de l'histoire », où il fait remarquer que cette globalisation de la fin du XXe siècle apparaît à bien des égards comme une résurgence de l'âge d'or du capitaliste au XIXe siècle. « Le XXe siècle, écrit-il, fut ainsi riche en "fins de l'histoire". Celle de la Belle Époque, puis celle de Bretton Woods et, à nouveau, cette nouvelle fin que l'on nous propose. De façon étrange, toutes ces "fins de l'histoire" ont en commun de s'ignorer les unes les autres, comme s'il fallait conjurer chaque fois le risque principal, celui précisément que l'on a choisi d'accepter et qui va devenir le moteur de l'histoire suivante » (Flandreau, 2000 : 686).

En réalité, cette *fin de l'histoire* que subit l'Afrique ne prend pas seulement effet avec la globalisation de l'économie libérale ; elle se veut aussi la fin des tyrannies et l'avènement de la démocratie, une « démocratie libérale » en l'occurrence, qui va paradoxalement nourrir la contestation sociale et aboutir à une véritable *sortie du politique* des sociétés africaines, prise au sens institutionnel du terme : participation électorale de plus en plus faible, avec des taux inférieurs à 25% ; marches et meetings ; dégradations des biens publics ; guerres civiles ; rébellions, etc.). Ce faisant, divers projets d'émancipation voient le jour, dont les plus robustes ne sont pas ceux portés par les gauches anticapitalistes, mais, ici par les organisations musulmanes (Mali, Niger, Sénégal), là par les mouvements néo-pentecôtistes (Burkina Faso, Côte d'Ivoire), y compris dans leur forme parfois radicale.

De fait, si la démocratie libérale semble articuler de façon logique démocratie et libéralisme économique, on en doit la conceptualisation à Michael Doyle qui part du concept kantien de « paix perpétuelle » pour proposer la notion de *Liberal Peace*, laquelle postule l'existence de *Liberal States* caractérisés par une forme de représentation démocratique, un marché économique fondé sur le respect de la propriété privée et les garanties constitutionnelles en termes de droits civils et politiques (Doyle, 1983 ; 1995). Si les pairs de Doyle considèrent un tel modèle comme « idéaliste », en revanche, le FMI, la Banque Mondiale, l'ONU ou encore l'Organisation mondiale du commerce vont faire de cette notion le parangon de vertu du libéralisme économique, même s'il leur faut pour cela euphémiser le terme de *Liberal* et y préférer l'expression *Democratic Peace*.

Nombre de musulmans ne sont évidemment pas hostiles aux affaires et, comme le montre bien Issa Cissé à propos du Burkina Faso, la doctrine libérale est pour eux recevable, dès lors qu'elle s'inscrit dans une éthique islamique, à savoir la charité, mais également, comme le rappelle Issouf Soumaré (2009), l'interdiction de spéculer (*maysir*), l'incertitude dans les contrats (*gharar*), l'intérêt

[5] Pour Kojève, la fin de l'histoire traduisait l'avènement d'un *American way of life* mondialisé où l'homme post-historique peut alors s'adonner aux seules activités qui le rendent heureux.

sur les prêts (*riba*) et l'investissement dans les secteurs illicites (*haram*). Dans cette perspective, le problème est moins le projet économique que la démocratie libérale elle-même, pour autant qu'elle aura liquidé l'État social, auquel s'est substitué un État affairiste qui abandonne le pilotage économique aux institutions de Bretton Woods, la culture et les valeurs à l'UNESCO et le social au secteur privé et aux ONG.

Il serait évidemment faux de dire que les sociétés africaines refusent la démocratie. Mais sa réalisation libérale a eu comme conséquence d'évacuer tout clivage idéologique au sein de la classe politique, toute possibilité de faire vivre cette démocratie en la rendant politique et non pas seulement économique. Aussi, les processus démocratiques lancés dans les années 1990 visant à accompagner la « bonne gouvernance » de l'économie et à faire évoluer les pratiques de gouvernement en termes de participation électorale, de droits humains, etc., donneront lieu à un véritable désenchantement social. Les sociétés africaines vont en effet amorcer une *sortie du politique* radicale, à mesure que l'autorité morale et le rôle de l'État seront remis en cause et que la société civile échouera à constituer un espace public démocratique africain. Cette *sortie du politique* est le résultat d'une défiance, avant d'être celui d'un renoncement quant à l'espoir que l'État, les institutions et les corps intermédiaires constitués (partis, syndicats, etc.) puissent améliorer les conditions de vie économique de chacun, apporter de la justice sociale et restaurer la fierté patriotique des indépendances. Le paradoxe est ici que l'État, reconfiguré en outil du libéralisme, entretient la fiction selon laquelle l'économie ne serait pas politique, ou qu'elle constituerait une raison autonome et quasi mathématique rendant la politique et les idéologies historiques obsolètes. De leur côté, les organisations religieuses ne cessent d'affirmer que la politique corrompt la morale, le comportement social et la foi. Aussi, lorsqu'elles interviennent dans le domaine politique, elles s'en justifient en arguant de la lutte contre l'injustice, l'acculturation occidentale, le rétablissement des vraies valeurs et la remise en ordre de la cité.

La politique – mais quelle politique ? – passe ainsi, comme le souligne Jean-Pierre Dozon, au crible d'un populisme islamique qu'il faut comprendre, non pas seulement dans sa version électoraliste ou clientéliste, mais aussi dans sa capacité à *(re)faire du peuple*, au sens néo-marxiste où l'entend Ernesto Laclau. « La tâche, écrit-il, est moins de comparer les systèmes d'idées en tant qu'idées que d'explorer leurs dimensions performatives. La relative simplicité et le vide idéologique du populisme, par exemple, qui dans la plupart des cas ne sont que le prélude à son rejet élitiste, devraient être approchés à partir d'une réflexion sur ce que ce processus de simplification et ce vide essaient d'accomplir – c'est-à-dire sur la rationalité sociale qu'ils expriment. » (Laclau, 2008 : 28).

*

En Afrique, tandis que l'État opère résolument un transfert de la raison politique vers la sphère économique, la société, celle qui se voit en victime de la démocratie libérale, réalise ainsi en parallèle un transfert de cette même raison vers une sphère religieuse qui n'est nullement consensuelle. Ce faisant, elle entend redéfinir là un espace démocratique qui, somme toute, n'était guère envisagé au début des années 1990. En l'occurrence, une sphère publique, où la société tend à générer une éthique islamique dans tous les domaines du social et des affaires publiques, activant par là même une certaine *mémoire de l'État*.

Entre conservatisme et postmodernité, foi et citoyenneté, islam politique et islamisation du politique, djihadisme et occidentalisation, telles sont aujourd'hui les politiques de l'islam en Afrique qui proposent de mettre en place une guidance autant démocratique qu'autoritaire de l'État républicain, dès lors que celle-ci se place sous l'égide du gouvernement d'Allah.

Bibliographie

BAYART, Jean-François, 2004, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.

BOULAGA, Fabien Eboussi, 1993, *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala.

CASANOVA, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

CRUISE O'BRIAN, Donal, 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, n°45, pp. 9-20.

DIMITROVA, Anna, 2005, « Le "jeu" entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation », *Socio-anthropologie*, 16 – En ligne, consulté le 31 mai 2016 : http://socio-anthropologie.revues.org/440

DOZON, Jean-Pierre, 2015*, Afrique en présences. De l'économie atlantique à la globalisation néolibérale,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

DOYLE, Michael, 1983, « Kant, Liberal Legacies and Foreign Policy » (Parties I et II), *Philosophy and Public Affairs*, n°12, pp. 205-235 et 323-353.

DOYLE, Michael, 1995, « Three Pillars of Liberal Peace », *The American Political Science Review*, vol. 99, n°3, août 2005, pp. 463-466.

DUMEZ, Hervé et JEUNEMAÎTRE, Alain, 2000, « Comprendre la globalisation », *La Gazette de la société et des techniques*, n°4, septembre 2000, pp. 1-4.

EICKELMAN, Dale, F., 2002, « Foreword: The Religious Public Sphere in Early Muslmi Societies », *in* M. Hoexter, S.N. Eisenstadt et N. Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York, State University of New York Press, pp. 1-8.

EISENSTADT, Shmuel N., 1973, *Traditional patrimonialism and modern neopatrimonialism*, Beverly Hills et Londres, Sage Publications.

FARGE, Arlette, 1992, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Le Seuil.

FLANDREAU, Marc, 2000, « Le début de l'histoire : globalisation financière et relations internationales, *Politique étrangère*, n°3-4, 65e année, pp. 673-686.

FUKUYAMA, Francis, 1992, *La fin de l'histoire et le dernier Homme*, Paris, Flammarion.

GRATELOUP, Christian, 2007, *Géohistoire de la mondialisation. Le temps long du monde*, Paris, Armand Colin.

HARVEY, David, 1990, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell.

HIRSH, Robert, 1990, « Ajustement structurel et politiques alimentaires en Afrique subsaharienne », *Politique africaine* n°37, pp. 17-31.

HOLDER, Gilles (éds.), 2009, « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 237-289.

KOJÈVE, Alexandre, 1980, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Tel-Gallimard [1ère éd. 1947].

LACLAU, Ernesto, 2008, *La raison populiste*, Paris, Le Seuil [éd. américaine 2005].

MBEMBÉ, Achille, 2010, *Sortir de la Grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

NEGT, Oskar, 2007, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot.

ROBINSON, David, 2000, *Paths of Accomodation. Muslim Societies and French Colonial Authoritues in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press.

SANSON, Henri, 1980, « La laïcité dans l'Algérie d'aujourd'hui », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 29, pp. 55-68.

SOUMARÉ, Issouf, 2009, « La pratique de la finance islamique », *Assurance et Gestion des Risques/Insurance and Risk Management*, Vol. 77, n°. 1-2, pp. 59-78.