BERTRAND BADIE

« Je dis Occident » : démocratie et développement

Réponse à 6 questions

1 / *La crise des systèmes socialistes en Europe de l'Est et des dictatures militaires en Amérique latine correspond à un prestige nouveau du modèle occidental classique d'Etat de droit et des mythes sur lesquels il s'appuie (notamment les droits de l'homme). Même si cette tendance est encore très fragile et récente, quel impact peut-elle avoir dans les sociétés africaines et asiatiques ? Faut-il considérer que la grande diversité des modèles étatiques, des structures sociales, des élites, rend aujourd'hui comme hier toute transposition impossible ?*

Il faut d'abord distinguer le cas des sociétés latino-américaines et d'Europe de l'Est de celui des sociétés d'Afrique ou d'Asie. Le succès présent — et dont on pourrait discuter — du modèle d'Etat de droit et de démocratie en Amérique latine et en Europe de l'Est repose sur une culture qui est historiquement très proche de celle des sociétés d'Europe occidentale. Cette proximité renvoie soit à une identification — en Amérique latine — qui se traduit par une vieille culture légaliste où l'Etat de droit a été reçu dès le XIX^e^ siècle par les différentes écoles qui se sont constituées en Colombie, au Brésil, en Argentine, soit à une diffusion très ancienne, notamment dans les sociétés d'Europe centrale qui ont été marquées par les grandes révolutions constitutionnelles et démocratiques du XIX^e^ siècle. Il y a donc ici et là communauté de culture et tendance à se reconnaître dans des modèles politiques qui avaient déjà fait leurs preuves dans les sociétés d'Europe occidentale.

La situation est totalement différente dans les sociétés d'Afrique et d'Asie. Celles-ci, dans leur extrême variété, renvoient à des modèles

culturels beaucoup plus éloignés et indépendants du modèle occidental. Le prestige des éléments qui dérivent de ce modèle est plus relatif et atteint beaucoup moins les différentes strates de la société au-delà des élites politiques importatrices.

Il faut par ailleurs se méfier des références à la démocratie et à l'Etat de droit, car même dans les sociétés d'Europe de l'Est ou d'Amérique latine, ces références sont davantage des véhicules de contestation de l'ordre établi, de l'autoritarisme ambiant, que la définition d'un modèle de substitution pour lequel militeraient les acteurs des mobilisations que l'on peut percevoir aujourd'hui dans ces sociétés. Il faut regarder ce qu'il y a derrière l'usage de ces slogans et s'apercevoir par exemple qu'au moment des événements de la place Tian an men au printemps dernier, la signification que les étudiants donnaient au concept de démocratie était particulièrement floue et ambiguë. Si l'on veut faire de ces mots autre chose que des modes de ralliement contestataire, on s'aperçoit vite que leur contenu est très vague. On pourrait d'ailleurs établir un parallèle avec un autre concept occidental qui avait été emprunté par les sociétés du monde musulman ou celles d'Afrique au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, qui est celui de nation : il a été un instrument précieux de mobilisation, notamment contre le colonisateur, mais, une fois l'indépendance acquise, les gouvernants n'ont pas pu l'utiliser comme forme positive de gouvernement pour bâtir leur légitimité.

Le troisième problème est de savoir interpréter cette mobilisation contestataire qui semble formellement se rallier, jusque dans les sociétés d'Asie ou d'Afrique, au thème de la démocratie et à celui de l'Etat de droit. Elle paraît être en réalité une sorte de fuite en avant politique : à défaut de pouvoir revendiquer dans le domaine économique et social, les élites contestataires et la classe politique en formation dans ces sociétés ont tendance à sur-investir dans le domaine politique ; il est effectivement plus facile d'élaborer des demandes, de faire valoir des attentes dans le domaine politique, dans la mesure où celles-ci peuvent être plus aisément gérées sur le plan national, sont moins hypothéquées par la dépendance et suscitent surtout moins de difficultés programmatiques que les demandes économiques et sociales.

Derrière ces demandes politiques apparentes, il y a, dans les sociétés d'Afrique et d'Asie — et je pense en particulier à ce qui s'est produit voici un an en Algérie —, l'expression d'un malaise social et économique. Il suffit de voir comment toutes les émeutes que traverse le monde musulman (Algérie, Tunisie, Maroc, Egypte...) sont au départ des émeutes de la faim, des mobilisations économiques

qui prennent très vite un aspect politique parce que, d'une part, la demande politique semble plus facile à articuler et que, d'autre part, il est beaucoup moins coûteux pour les dirigeants de donner satisfaction sur le plan politique — en fait sur le plan de la symbolique politique — que sur le plan économique et social. La façon la plus immédiate de désamorcer une crise comme celle de l'Algérie en 1988 était de proposer une réforme constitutionnelle : celle-ci était beaucoup plus facile à mettre en œuvre que des transformations sociales.

Peut-on déceler dans ces sociétés des contre-modèles, des mythes alternatifs ?

Autant la référence à la démocratie, à l'Etat de droit est fragile, vulnérable, illusoire, autant on a du mal à découvrir dans le discours et dans la pratique politique des sociétés d'Afrique et d'Asie l'amorce d'un modèle alternatif et ce pour plusieurs raisons.

La première est qu'il faut tenir compte de l'importance des importations politiques dans le débat politique : celui-ci, dans les sociétés en développement, est essentiellement alimenté par l'importation de modèles étrangers qui assèche d'autant la production de modèles nouveaux.

La seconde est qu'il faut tenir compte de l'élément durée. L'effet de la durée en politique apparaît clairement ici, dans la mesure où la définition de modèles alternatifs implique du temps, ce que les sociétés occidentales ont eu pour elles dans leur histoire, dans l'histoire de leur modernisation, et ce que les sociétés en développement par définition n'ont pas, ne serait-ce que du fait de l'existence d'un modèle déjà installé qui leur est parallèle.

La troisième raison qui explique cette déficience des modèles alternatifs est probablement le défaut, dans ces sociétés en développement, de mouvements sociaux structurés, l'inexistence, à l'intérieur de la société civile, de lieux de contestation à la fois organisés et mobilisateurs. Ceux-ci ont été, dans notre histoire européenne, les principaux producteurs de modèles alternatifs.

Le quatrième facteur est peut-être, paradoxalement, la surévaluation du politique qui caractérise ces sociétés, dans la mesure où le débat apparent se réduit au politique, faute de pouvoir poser, à l'échelle nationale, les problèmes économiques et sociaux. Le débat a tendance à tourner en rond, autour du mode de fonctionnement de la scène politique officielle ; il est donc beaucoup moins imaginatif sur l'évolution et la transformation de la société.

Il ne faut pas enfin oublier que dans ces systèmes autoritaires,

faiblement ou non concurrentiels, la fonction politique alternative est essentiellement une fonction contestataire, sans espoir d'accès immédiat au pouvoir et qui, pour reprendre une formule de Georges Lavau à propos de la fonction tribunicienne, se complaît paresseusement dans la production d'un discours négatif qui lui permet de mobiliser sans avoir à risquer de définir des programmes alternatifs, dont elle n'aurait rien à faire dans l'immédiat.

2 / *L'impossibilité d'instaurer des systèmes démocratiques dans la plupart de ces sociétés s'est traditionnellement fondée sur les théories développementalistes ou culturalistes. Quelle est leur influence aujourd'hui ?*

On assiste à un paradoxe intéressant dans la mesure où plus personne aujourd'hui en science politique n'adhère aux thèses développementalistes, et guère davantage d'ailleurs aux thèses culturalistes, mais où les « derniers développementalistes », les plus intransigeants, sont désormais les princes des sociétés en développement. De paradigme de la science politique, le développementalisme est devenu une idéologie du pouvoir. L'argument du prince est évident : « Notre société est trop pauvre ou n'a pas la capacité de vivre sur le mode démocratique ; les gouvernés doivent donc faire confiance aux gouvernants pour transformer la société et l'économie sur un mode volontariste et autoritaire de manière à assurer aux générations suivantes les conditions d'un fonctionnement démocratique de la vie politique. » Cet argument développementaliste a été utilisé massivement, tant par les princes traditionnels — je pense notamment au discours tenu par le Shah dans les années 1970 au moment où il se présentait comme le modernisateur autoritaire de sa société — que par les princes « révolutionnaires », issus des révolutions progressistes, qui reprenaient cet argument à leur compte au nom de ce même paternalisme et de cette volonté de procéder à une modernisation accélérée et donc autoritaire de la société.

Il en va de même, mais avec quelques variantes, de l'argument culturaliste. Celui-ci est, du point de vue qui nous intéresse, peut-être encore plus grave et plus dangereux dans la mesure où il explique que l'idée de démocratie est liée à une culture — occidentale, romaine ou chrétienne — et qu'elle n'appartient pas à la culture des autres sociétés. Il y aurait donc un fondement culturel propre à la démocratie occidentale et les autres cultures auraient à concevoir d'autres modes de Gouvernement. L'argument développementaliste est transitoire, même s'il joue sur des générations ; l'argument culturaliste,

lui, proclame que les sociétés du monde musulman, par exemple, doivent reconstruire la Cité de Dieu ou du moins revenir à l'Age d'Or de l'Islam et donc se diriger vers des modèles de Gouvernement qui ne font, et ne feront jamais, aucune place au modèle démocratique, en tout cas tel qu'il s'est épanoui dans les sociétés occidentales.

Il conviendrait à ce niveau d'introduire une distinction. Le caractère redoutable de l'argument culturaliste joue davantage dans les sociétés dotées d'une culture homogène et dont la référence à une histoire politique est précise, dont l'identification à une tradition politique construite est évidente, comme dans le monde musulman, que dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne, où il n'existe généralement pas une culture homogène et où l'identification à un modèle politique construit est beaucoup moins nette. La seconde nuance à introduire nous conduit à une vision plus optimiste des choses : un « néo-culturalisme » tend à se substituer à ce culturalisme pur et dur.

On pourrait qualifier ce « néo-culturalisme » par deux caractéristiques. D'abord sa prétention « revivaliste » (pour reprendre la dénomination d'un courant de pensée en Islam), c'est-à-dire à faire revivre une culture en l'adaptant aux données de la modernité. Dans ce cas, il ne s'agit plus de nier l'existence d'une tradition démocratique propre à l'Islam, mais de chercher à définir un modèle islamique de démocratie. On a alors affaire à tout autre chose, beaucoup plus proche des tendances récentes de l'analyse culturelle, qui considère que ce qui fait la marque d'une culture n'est pas une tradition politique, une idéologie acquise à tout jamais, mais un système de signes lui-même très mobile et capable d'innovation, donc de production d'un modèle nouveau, y compris d'un modèle démocratique qui serait original et inédit. Ce néoculturalisme tend à relancer le débat sur la démocratie autour de l'idée d'une démocratie propre à la culture de chaque société.

D'autre part, la culture n'est pas « suspendue » dans les superstructures, dans le domaine des idées. C'est avant tout une production, une pratique sociale. La référence culturelle, dans le monde musulman par exemple, est captée, manipulée par les acteurs sociaux qui, en dernier ressort, en font ce qu'ils veulent en faire. On assiste à une transformation très nette des référents culturels en Islam depuis que se constitue, au sein des sociétés du monde musulman, un courant contestataire qui a cherché, dès la fin du XIX^e^ siècle, à construire, par rapport à la culture traditionnelle, une conception de la modernité. Ce revivalisme n'est pas seulement une affaire d'idées : c'est aussi une affaire de pratiques. Derrière les mouvements sociaux et les

pratiques politiques quotidiennes, on retrouve cet effort visant à définir des modèles de démocratie qui seraient spécifiques. Lorsqu'on parle de la démocratie occidentale, on parle du Gouvernement représentatif qui n'a probablement pas de correspondant symbolique dans les différentes cultures du monde musulman ; la cité idéale pourrait alors être reconstruite à partir d'une tout autre vision de la démocratie, qui ne renverrait pas à la représentation, mais à autre chose. Il faut bien cependant constater que derrière ces mouvements sociaux, ces tentatives de reconstruction d'une culture, on trouve encore très peu de réalisations concrètes et aucun modèle réalisé de cette démocratie islamique ou de cette démocratie africaine revendiquées.

3 / *La domination dans les échanges internationaux comme dans les idéologies des conceptions libérales semble marquer le déclin des approches élargies à l'économique et au social de la démocratie, ainsi que favoriser le retour à une séparation entre politique et économie. Dans quelle mesure ce débat interne au monde occidental a-t-il eu un impact dans les Etats du Sud ?*

Il convient sur ce point d'être résolument relativiste, et de distinguer entre les histoires et les cultures. Je crois que la distinction occidentale entre économique et politique dans les sociétés en développement et en particulier dans les sociétés d'Afrique et d'Asie ne veut rien dire. D'abord pour une raison qui tient à la dépendance. La science politique n'a jamais su véritablement la conceptualiser ni encore moins la théoriser mais elle existe ; derrière la vitrine politique des sociétés en développement, il y a tout le réseau de la dépendance et on ne peut pas transformer cette vitrine sans prendre en compte tous les enracinements économiques et sociaux qui la caractérisent.

Ajoutons à cela que le phénomène prend l'aspect d'un défi directement et explicitement porté à la capacité et à l'identité même du système politique concerné, lorsqu'est en place, dans une société en développement un pouvoir économique disposant en quelque sorte de sa propre parcelle de souveraineté politique. Le Zimhabwe vit par exemple un paradoxe tout à fait étonnant : celui d'être doté d'un Gouvernement qui se réfère au marxisme, c'est-à-dire au socialisme d'Etat, qui a pris le pouvoir à partir de la volonté proclamée de nationaliser les terres comme l'industrie, tout en coexistant depuis près de dix ans avec une économie ultra-libérale entre les mains d'une petite oligarchie blanche. Cette dichotomie est caricaturale au Zim-

babwe, mais on la retrouve dans toutes les sociétés en développement, où existent des secteurs économiques sur lesquels le système politique, les acteurs au pouvoir, les gouvernants n'ont aucune prise et qui cependant conditionnent le fonctionnement de la société tout entière et donc les possibilités de véritable transformation tant de la vie sociale et économique que de la vie politique réelle du pays.

Il faut également prendre en compte la dimension sociologique et culturelle du problème : comme nous l'ont montré Karl Polonyi et Louis Dumont, la différenciation de l'économique et l'idée d'une économie de marché relèvent d'une utopie purement occidentale, peu transposable dans d'autres cultures. L'économie dans les sociétés d'Afrique et d'Asie est au contraire profondément incrustée dans la vie sociale quotidienne, comme le suggèrent la prolifération du secteur économique informel et l'importance de l'économie communautaire et familiale. Si on prend l'exemple du cas tanzanien, particulièrement étudié, le paysan ne fera aucune différence entre son identité communautaire tribale et ses activités économiques : l'avènement même d'une économie libérale fondée sur le marché ne peut pas faire sens pour lui. Mais le problème se complique, car de la même manière, l'idée d'une intervention de l'Etat dans ce jeu économique est tout aussi difficilement acceptée. La capacité d'action de la scène politique officielle sur le plan économique se trouve dès lors extraordinairement limitée, car prise en étau entre un secteur économique tourné vers l'extérieur qu'elle ne contrôle pas et une économie nationale qui refuse de considérer l'intervention de l'Etat comme un mode normal ou acceptable de transformation. On a donc affaire à un Etat incapable ou très faiblement performant sur le plan économique, sans que le modèle libéral ait quelque chance de s'imposer comme modèle de substitution.

4 / *Les années 50 et 60 avaient vu la floraison d'entreprises et idéologies de « troisième voie » ? Qu'en est-il aujourd'hui dans les pays en développement ? Ceux-ci n'ont-ils le choix qu'entre une démocratie impossible et une instabilité permanente qui se couvre du voile de la dictature (politique, militaire, religieuse) ?*

Apparemment oui, dans la mesure où la définition d'un modèle de substitution est encore tout à fait balbutiante. Mais il ne faut pas s'arrêter là. Si l'on s'en tient aux apparences, à l'actualité immédiate, le dilemme est en effet tragique. Mais il existe cependant un élément d'optimisme et de dépassement de l'alternative. C'est ce que quelques sociologues spécialistes notamment de l'Afrique, du monde musulman

ou de la Chine ont déjà mis en évidence en parlant de « politique par le bas ». Je fais référence, par exemple, aux travaux du groupe des modes populaires d'action politique dirigé en son temps par Jean-François Bayart et on peut repartir de cette hypothèse. L'invention du politique ne se fait pas exclusivement — et heureusement — dans les hautes sphères, à l'intérieur de l'arène politique officielle ; elle n'est pas le monopole de la classe politique. La scène politique officielle et la classe politique sont toutes deux bloquées dans leur processus d'invention. En revanche, les acteurs individuels, ceux qui relèvent de cette « politique par le bas », disposent bien entendu d'une latitude d'action tout autre. C'est finalement à la base, dans la pratique quotidienne, dans ce qui est d'une part le mode de résistance aux formes autoritaires et d'autre part la définition quotidienne du mode de vie et d'existence qu'on peut peut-être trouver les germes d'une invention politique. Mais comme il n'existe pas de contre-modèle, d'utopie à l'instar de celles qui ont marqué le XIX^e^ siècle et favorisé alors les processus de mobilisation, dans les sociétés d'Europe occidentale, cet effort d'innovation souffre de sa désorganisation et de ne pas pouvoir être guidé par un modèle déjà constitué qu'il aurait pour objectif de suivre. Cependant, lorsqu'on regarde le fonctionnement quotidien des sociétés d'Afrique et d'Asie, et par exemple le cas du Zimbabwe que j'ai pu observer, on constate que ce qui bouge ne se produit certainement pas au sein des institutions politiques officielles mais dans le mouvement de coopératives, dans l'organisation de la vie villageoise ou de la vie familiale. Là, on perçoit des choses tout à fait étonnantes telles que, au Zimbabwe, la résistance plus ou moins passive, marquée d'indifférence, à la pénétration du parti unique. Celui-ci a pourtant une prétention très forte à la monopolisation du jeu politique mais c'est le chef du village — qui correspond à une très vieille tradition propre aux cultures africaines — qui ne cesse de prendre des initiatives pour réorganiser la production, pour organiser les circuits de commercialisation de la production et pour redistribuer les ressources humaines sur le plan villageois ou sur le plan familial. C'est très certainement à ce niveau micropolitique, microsociologique, que l'on peut percevoir un frémissement dans le processus d'innovation. Mais il est encore bien trop tôt pour le décrire, pour le désigner et surtout pour déterminer quels pourraient être ses modes de fixation dans la scène politique officielle. Ces considérations conduiraient à opposer dès maintenant une scène politique officielle et une scène politique légitime. La première est encombrée d'institutions, de symboles, d'uniformes, de personnalités politiques au pouvoir. La seconde gagne

sa qualification de l'adhésion réelle des individus aux circuits d'autorité qui s'y développent et qui de plus en plus régularisent le jeu social.

Ceci est vrai en Afrique, mais encore davantage dans les sociétés du monde musulman où les proccssus révolutionnaires et de mobilisation se font à partir de cette scène politique légitime et qui réévalue ainsi les rôles d'opposition par rapport à la déliquescence qui frappe les rôles d'autorité qui étaient censés structurer la scène politique officielle.

5 / *Le cas du Zimbabwe n'est-il pas atypique dans la mesure où cette tentative volontariste de reconstituer un système partisan unifié va un peu à contre-courant des tendances que l'on observe ailleurs ?*

Je ne crois pas que ce soit atypique. Au contraire, il me semble que cela va dans le sens de ce que j'ai essayé de montrer, c'est-à-dire la méfiance avec laquelle il faut considérer la manipulation des symboles démocratiques des sociétés en développement. L'exemple du Zimbabwe l'illustre assez clairement : pourquoi le Zimbabwe est-il marqué par un processus de construction d'un parti unique ? Parce que la scène politique officielle — les gouvernants — a essayé de compenser sur le plan politique son incapacité et son impuissance sur le plan économique et social. On retrouve à nouveau la nécessité d'investir la sphère politique, là où la manipulation symbolique est encore possible, face à l'impossibilité d'agir sur le plan économique.

Au Zimbabwe, un Etat marxiste a tenté de se construire. Il ne l'a pas pu du fait de l'existence de ce secteur économique très puissant qui ne tolère absolument aucune immixtion étatique. Face à cet échec, les dirigeants ont essayé de mettre en œuvre un ordre politique qui pourrait réaliser ce qui n'a pas été réalisable sur le plan économique, en mettant en place une formule de Gouvernement pure et dure correspondant aux modèles des années 1960-1970 avec un parti unique. Cette compensation symbolique à une impuissance sur le plan économique prouve bien que l'ordre politique se manipule dans les deux sens, autant dans le sens de la démocratisation que dans celui de la création d'un ordre autoritaire, sachant bien que c'est chaque fois une manipulation destinée à voiler quelque chose qui se passe sur un terrain extra-politique et que cette manipulation a des effets souvent plus symboliques que concrets. Derrière de faux-semblants de transformation d'une vitrine politique, il reste ce qui fait la double caractéristique de l'ordre politique des sociétés en

développement : une incapacité d'agir sur la société et le caractère purement artificiel, voire fantômatique, de la vitrine politique par rapport à ce qu'elle masque.

6 / *Quelle est l'influence réelle des institutions non étatiques qui véhiculent et défendent dans les pays en voie de développement le modèle occidental-pluraliste (Eglises, mouvements politiques, associations, groupes de pression divers) ?*

Ces véhicules sont multiples et procèdent de ce fait à des importations de nature très différente. D'abord, dans les sociétés en développement, tout le monde est importateur : les princes, leurs entourages, les intellectuels et même les contestataires (ne serait-ce qu'au niveau des techniques politiques occidentales, comme pour le mouvement islamiste). Mais tous n'importent pas la même chose, et se trouvent en situation de concurrence, voire d'opposition ou de contradiction. De ce fait, si l'on se tourne vers les exportateurs et les canaux de pénétration par l'Occident des sociétés en développement, on voit très nettement s'affirmer ces derniers temps une opposition entre une importation « officielle » et une autre qu'on peut qualifier d'officieuse. La première consiste en l'imitation des modèles politiques institutionnalisés en Occident, avec l'idée de les transposer comme tels (*via* les Universités occidentales fréquentées par les futures élites des pays en développement, les conseillers occidentaux qui gravitent autour des princes de ces sociétés, ou les modèles tout faits — idéologies ou constitutions) ; elle est de moins en moins performante, et de moins en moins crédible parce qu'elle est la cible directe de ceux qui contestent l'emprunt à l'étranger. L'autre circuit, plus insidieux, plus complexe est celui des organisations non gouvernementales, qui s'érigent en quelque sorte en canaux de substitution face aux canaux officiels moins efficaces. Ce renouvellement des modes d'importation du modèle occidental a fait les beaux jours des Eglises, des ONG, voire des organisations caritatives qui sont devenues des vecteurs d'importation privilégiés tout en bénéficiant de la bienveillance des pays importateurs. Mais, là aussi, il faut distinguer : dans les sociétés qui ne sont pas caractérisées par une culture homogène, se référant à une tradition politique acquise, l'Eglise a pu jouer un rôle très important mais toujours plus suspect car celle-ci, en tant qu'institution organisée et dotée d'une fonction de substitution que ne peuvent pas exercer les acteurs politiques, s'impose (c'est très net en Afrique et dans certains pays d'Amérique latine) comme une institution rivale du pouvoir politique et une cible

particulièrement sensible. Cela explique probablement que fût redéfini, sous le pontificat de Jean-Paul II, le rôle de l'Eglise au sein de ces sociétés, dans le sens d'une plus grande prudence, d'une plus grande bienveillance envers le pouvoir en place et d'une moindre volonté d'intervenir comme acteur contestataire de substitution. Le phénomène est très net en Amérique latine (avec l'abandon de la théologie de la libération et la montée de la fraction la plus conservatrice du clergé, à l'image de Mgr Lopez-Trujillo, cardinal-archevêque de Medellin), mais il est réel aussi en Afrique, australe ou occidentale, où l'Eglise est plus discrète dans l'accomplissement de ce rôle contestataire et cherche davantage des accommodements avec le pouvoir. L'équilibre est de toute manière instable car la clientèle est la même, le processus de mobilisation immédiatement concurrent et le risque de conflit entre Eglise et Etat permanent.

Au-delà de ce cas particulier, apparaît quelque chose de plus récent et de plus significatif pour l'avenir : l'étonnante prolifération des sectes dans les sociétés en développement. Le phénomène est net depuis quelque temps en Afrique où l'on voit proliférer des sectes syncrétiques, souvent ésotériques, faisant le lien entre la tradition chrétienne et la tradition culturelle proprement africaine, et des sectes d'origine puritaine-protestante à fort messianisme. Le phénomène s'est à présent étendu à l'Amérique latine où l'on voit se former (au Brésil, en pays andins) des sectes de Mormons, de Témoins de Jéhovah, à fort messianisme millénariste, faisant appel à une Nouvelle Jérusalem, et dénonçant la cité de Babylone où pouvoir et Eglise sont à présent liés. C'est un processus de mobilisation très important dans ces sociétés qui traduit la difficulté de mettre en œuvre un processus de démocratisation et de transformation de l'ordre politique : ces sectes ne facilitent pas la construction d'un modèle politique alternatif et leur structure oligarchique, leur mobilisation de type autoritaire favorisent très peu la participation des individus.

RÉSUMÉ. — *La question de la démocratie dans les sociétés en développement est victime, alternativement, de deux illusions. Celle de l'universalité du modèle de la démocratie représentative occidentale, d'une part ; celle du culturalisme radical d'autre part... Au nom de la première, on interprète de façon trop optimiste les processus de mobilisation contestataire et on conçoit de façon naïve les contours de la cité future. Au nom de la seconde, on rejette un peu vite l'ordre de la démocratie dans le seul espace occidental et on s'interdit de penser, autrement que par des slogans, les processus de démocratisation propres à chaque société en développement.*